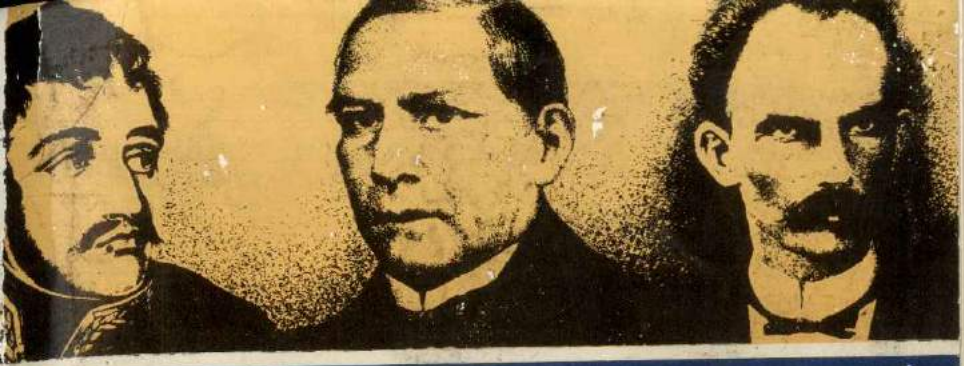

TEORIA Y CRITICA DEL PENSAMIENTO LATINO-AMERICANO

ARTURO ANDRES ROIG

99.8
G766t

TIERRA FIRME

cfe

Instituto Panamericano de Geografía e Historia
Comisión de Historia
Comité de Historia de las Ideas

Las opiniones expresadas en la presente publicación, son de exclusiva responsabilidad del autor.

ARTURO ANDRES ROIG

TEORIA Y CRITICA DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

197173

Primera edición, 1981

D.R. © 1981, Fondo de Cultura Económica
Av. de la Universidad, 975; México 12, D. F.

ISBN 968-16-0661-2

Impreso en México

A

MAURICIO A. LÓPEZ,

hermano en el dolor y la esperanza

Este libro es fruto de una serie de conferencias, cursos y seminarios sobre pensamiento latinoamericano, pronunciados en la Universidad de Burdeos (Francia), 1969; la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), 1971-1975; la Universidad Nacional Autónoma de México, 1972 y 1977; el Instituto de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos" (Caracas), 1975; y la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1976 y 1978-1979. Algunos de sus temas fueron además presentados en el II Congreso Argentino de Filosofía (Córdoba), 1971; el Coloquio sobre Problemas de Integración Cultural Latinoamericana (Caracas), 1974; el Primer Coloquio Nacional de Filosofía (Morelia, México), 1975; el XXX Congreso Internacional de Ciencias Humanas en Asia y Africa del Norte (México), 1976; el III Encuentro Ecuatoriano de Filosofía (Quito), 1978; etcétera.

INTRODUCCIÓN

El pensamiento filosófico y su normatividad

La filosofía se caracteriza por ser un tipo de pensamiento que se cuestiona a sí mismo. En tal sentido podría afirmarse que, aun mucho antes de la aparición de Kant, la filosofía se ha organizado como saber crítico, si bien es a partir del filósofo alemán cuando se tomó una clara conciencia tanto de ese carácter como de su necesidad.

En cuanto crítica, la filosofía supone además una filosofía de la filosofía. Es decir, lo crítico no se reduce a una investigación de los límites y posibilidades de la razón, con una intención exclusivamente epistemológica, es algo más que esto. Se trata de una meditación en la que no sólo interesa el conocimiento, sino también el sujeto que conoce, el filósofo en particular, en su realidad humana e histórica. De ahí que una filosofía de la filosofía pretenda tener una amplitud mayor que la tradicional crítica de la razón; se trata, en efecto, de un tipo de crítica más amplio que pretende responder a una problemática que incluye cuestiones relativas a la misma vida filosófica.

Y en verdad, esa amplitud de lo crítico se encuentra, aunque no sea objeto declarado y buscado, en la filosofía kantiana misma. No se ha observado, por ejemplo, hasta qué grado la crítica supone en Kant lo regulativo y hace que la filosofía se constituya en un saber normativo, en el que la norma no resulta algo externo a la filosofía, sino algo derivado de su misma estructura, que atiende no sólo a los límites de la razón, sino también al modo de ser del hombre, incompatible muchas veces con aquellos límites tal como los plantea el kantismo.

Y así, una de las normas dice "que es necesario evitar todo juicio trascendente de la razón pura", pero otra aconseja, de un modo que según el mismo Kant tan sólo en apariencia es contradictorio, "elevarnos hasta conceptos que estén dados fuera del uso empírico de la razón".[1] La filosofía aparece, pues, como un saber normativo que tiene en cuenta no sólo la naturaleza de la razón, sino también la del hombre que usa de esa razón, aun en contra de sus propias posibilidades, con lo que la crítica adquiere una amplitud que le restituye su verdadero valor.

Ahora bien, la primera pauta enunciada por Kant tiene su

[1] Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, Conclusiones, parágrafo 57, *in fine*.

origen en la investigación por él realizada anteriormente que le había llevado a fundar la ciencia en los juicios sintéticos *a priori*, lo cual suponía, por lo demás, una determinación previa de esos mismos *a priori*, que como sabemos son de tipo formal lógico o epistemológico. Mas, la segunda pauta, propuesta de modo tal que no cayera en contradicción con la anterior, supone otro tipo de *a priori*, distinto, de carácter antropológico, así expresamente señalado por el mismo Kant y claramente reconocido cuando nos habla de la metafísica como una exigencia espontánea e inevitable del hombre, o cuando nos afirma que existirá siempre una metafísica y que ella es apremiante necesidad de la que nos es imposible renunciar, etc.[2]

De este modo, la filosofía, una vez que ha determinado sus posibilidades mediante un cierto tipo de crítica, que en el caso kantiano es llevada a cabo en dos niveles, el lógico-trascendental y el antropológico, no puede menos que organizarse sobre una cierta normatividad. Lo crítico mismo exige necesariamente lo normativo, como cosa interna de la filosofía.

Este hecho no ha sido, sin embargo, entendido siempre de ese modo. Antonio Caso, en sus comentarios a la filosofía de Husserl, nos dice que lo normativo es siempre lo agregado a lo teorético desde afuera, como algo que le es totalmente extraño, si bien podemos sumarlo a lo teorético añadiéndole sentido de normatividad. "A toda verdad científica, sea ella cual fuere, puede agregarse la idea de normación; y resulta entonces, merced a este agregado, normativa; pero una cosa es la norma que resulta de sumar a la verdad la idea de normación y otra la verdad misma, que en sí no es normativa." De ahí concluye Caso que "toda verdad teorética es capaz de enunciarse como regla de acción, mas esta posibilidad no constituye su esencia".[3] Es decir, a toda verdad teorética se le puede "sumar" lo normativo, que será siempre orgánicamente extraño a su naturaleza.

En estas afirmaciones de Caso se desea evidentemente escindir lo teorético, entendido como "contemplación", de lo útil. Ya el mismo Kant en los *Prolegómenos* había dicho que "la utilidad práctica que puede tener una ciencia especulativa está fuera de los límites de esta ciencia",[4] con lo que pareciera caer en contradicción con aquellas normas que él mismo enuncia como derivadas directamente de la filosofía en cuanto saber crítico y que no aparecen como externas a la crítica misma.

Ahora bien, sucede que la filosofía es una práctica y que no

[2] *Ibidem*, parágrafo 60.

[3] Antonio Caso, *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1946, pp. 93 y 94.

[4] Kant, *Prolegómenos*, parágrafo 60.

toda práctica es necesariamente "utilitaria" en el sentido peyorativo que el valor "útil" muestra en los pensadores que entienden la filosofía dentro de los viejos esquemas del saber contemplativo, y en cuanto práctica contiene una normatividad que le es propia, no meramente añadida.

El hecho de que el saber filosófico sea una práctica, surge con claridad justamente de la presencia del *a priori* antropológico, cuyo señalamiento restituye a la filosofía su valor de "saber de vida", más que su pretensión de "saber científico", y da a la cientificidad de la misma su verdadero alcance.

En este sentido aparece precisamente entendida la normatividad de la filosofía cuando Hegel en su *Introducción a la historia de la filosofía* se plantea el problema del "comienzo de la filosofía y de su historia". Allí nos dice que tiene su comienzo concreto, es decir, histórico, en la medida en que el sujeto filosofante "se tenga a sí mismo como valioso absolutamente" (*also schlechthin für sich gelten will*) y que, en contra de lo que Hegel entiende que es el "carácter oriental", "sea tenido como valioso el conocerse por sí mismo". Afirmaciones ambas de un sujeto que no implican una reducción a la mera subjetividad, en cuanto que el individuo lo es en la medida en que se reconoce a sí mismo en lo universal y en cuanto la filosofía necesita (*müssen*) además de la forma concreta de un pueblo (*die konkrete Gestalt eines Volkes*). El sujeto que se afirma como valioso, condición por la cual la filosofía según Hegel tuvo históricamente sus inicios con los griegos (*Die Philosophie beginnt in der griechischen Welt*), no es pues un sujeto singular, sino plural, en cuanto que las categorías de "mundo" y de "pueblo" hacen referencia justamente en él a una universalidad sólo posible desde una pluralidad, motivo por el cual podemos enunciar el *a priori* antropológico que plantea Hegel, como un "querernos a *nosotros* mismos como valiosos" y consecuentemente un "tener como valioso el *conocernos* a nosotros mismos", aun cuando sea este o aquel hombre en particular el que ponga de manifiesto dicho punto de partida.[5]

Ahora bien, en la medida en que para Hegel el "comienzo concreto" de la filosofía deja de ser un mero dato histórico de carácter erudito y nos plantea antes que eso las condiciones de dicho comienzo, éste resulta ser fundamentalmente un "re-comienzo" y las normas o pautas que señala son de modo claro y evidente la formulación del *a priori* antropológico, que a su modo vimos planteado ya en Kant.

[5] Hegel, *Introducción a la historia de la filosofía*, cap. "Comienzo de la filosofía y de su historia" (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke*, 18, I, 3).

Dos aspectos querríamos señalar para cerrar esta breve presentación del problema de la normatividad, al que deberemos regresar necesariamente. En primer lugar, que se trata de normas que tienen que ver con el camino que se ha de recorrer para alcanzar un discurso filosófico, y según sea el que sigamos o no, será el lugar al que llegaremos, por lo que la elección de la ruta no es accidental respecto de lo que se persigue, no se trata de una vía casual, sino de la necesaria para llegar a donde se desea, y las exigencias que se nos dan para transitar ese camino no son por tanto extrañas al resultado. Dicho de otro modo, las normas de las que debemos partir no son ni pueden ser extrañas a la legalidad de la objetividad misma. Lo segundo, es que aquella voluntad de un determinado sujeto, implica un acto de "ponerse" a sí mismo como sujeto tema que tiene su antecedente entre los griegos, en particular a partir del platonismo (*tizemi, hypotizemi*), en quienes es posible rastrear la necesidad de un *a priori* antropológico como condición del filosofar.[6] Ciertamente que en ellos se encuentran los antecedentes de la tendencia que conducirá a reducir aquel "poner" a una función noética, sobre la cual se pretenderá justificar más adelante un "sujeto trascendental". El *a priori* antropológico, en cuanto es fundamentalmente un "ponerse", exige el rescate de la cotidianidad, dentro de los marcos de esta última y es función contingente y no necesaria. En contra de Hegel mismo, en quien el sujeto histórico corre el riesgo permanente de disolverse en un mítico sujeto absoluto, que se hace cargo en última instancia de todo comienzo posible del filosofar y en contra de la "tética noética" husserliana, aquel sujeto está eximido de las exigencias de cualquier *"morale par provision"*, de cualquier "determinabilidad" que no sea la suya propia, o de cualquier "epojé" que lo saque de su vida cotidiana. El *a priori* antropológico es el acto de un sujeto *empírico* para el cual su temporalidad no se funda, ni en el movimiento del concepto, ni en el desplazamiento lógico de una esencia a otra.

Resulta, pues, inevitable, para lograr la constitución de un pensamiento filosófico, asumir las pautas propias de ese pensar. El término "pauta", del latín *pacta* (plural de *pactum*), significa originariamente "convenio". Es aquello en lo cual hemos de "convenir" respecto de lo propuesto, en este caso, la organización de un saber filosófico. Lo pactado adquiere de este modo un cierto valor de "programa" o de "tarea" que connota de modo especial este tipo de *a priori* y que lo diferencia radicalmente del clásico *a priori* formal-lógico de tipo

[6] *Cf.* nuestro libro *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*, Mendoza, (Argentina), Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, 1972, cap. "La experiencia como acto de libertad".

kantiano. Ese valor se muestra en su plenitud si pensamos que el filosofar es una función de la vida y que la vida humana no es algo dado, sino algo por hacerse, por parte de quien la va viviendo, y que implica formas de deber ser en relación con la naturaleza eminentemente teleológica de la misma. Este tipo de *a priori* no supone un sujeto puro de conocimiento, sino que parte de otra comprensión de la *sujetividad*. De este modo, lo normativo y las pautas que lo expresan se nos presentan como esencialmente constitutivos de la forma que hemos de darnos para poder realizar la vida, conformación que hemos de alcanzar, en este caso, para ejercer la filosofía, en otros términos, para podernos constituir o no como sujeto filosofante dentro de los límites posibles de autenticidad. En efecto, si una de las pautas nos conmina a partir de nosotros mismos como valiosos, esa autovaloración determina la producción y la conforma orgánicamente.

El valor programático de las pautas o de la normatividad ínsita en la tarea filosófica, no ha tenido siempre la misma claridad y fuerza. Si comparamos las dos normas señaladas por Kant, con las que surgen del texto hegeliano, resulta claro que las dos primeras no hacen tanto a la forma que se ha de dar el sujeto, como sujeto histórico, cuanto al ejercicio de la razón de ese mismo sujeto. En el caso hegeliano se atiende, en el momento en el que se plantea el problema del comenzar "concreto" de la filosofía, más a lo que podríamos considerar como programa de vida, que a lo que sería un programa de conocimiento, lo cual queda supeditado a lo primero. El verdadero sentido y peso del *a priori* antropológico no podría surgir del sujeto kantiano, aun cuando, como hemos visto, Kant no pueda evitar el reconocimiento de este tipo de *a priori*, e incluso nos llegue a decir que su formulación, en los términos en que él nos la presenta, no es contradictoria con la norma que nos exige movernos dentro de los límites posibles de nuestro conocimiento. Y podríamos decir, más aún, que las dos pautas propuestas por Kant suponen una pauta anterior encubierta por el sujeto trascendental y que deriva del sujeto real histórico kantiano, el que se ha planteado como comienzo mismo de todo su esfuerzo teorético, el problema de su propio valor y de los límites de su autovaloración. Con ello nos resulta claro que Hegel se colocó teóricamente, en este aspecto, más atrás del planteo hecho por el filósofo de Königsberg. Debido a eso, el *a priori* antropológico aparece sólo desde Hegel y a pesar de Hegel mismo, puesto claramente en la problemática de la posibilidad de un saber filosófico, entendido en su naturaleza de saber histórico y enraizado en una *sujetividad* cuya categoría básica es la temporalidad en cuanto historicidad.

Este hecho se presenta acentuado en nuestros días como consecuencia de una comprensión tal vez más radical del hombre como ente histórico y por eso mismo responsable de su hacerse y de su gestarse. El historicismo contemporáneo, entendido desde este ángulo, ha venido a centrar el problema de las normas más en lo que sería una crítica del sujeto, que en una crítica de la razón. El *a priori* antropológico, entendido en el sentido de norma pactada, pone en crisis la noción tradicional de "objetividad", y ha sido ésta la que ha llevado precisamente a pensar la normatividad propia de quehacer filosófico, reducido a lo teorético "puro", como algo agregado accidentalmente. La comprensión externa de la normatividad, lleva a la pauperización del sujeto, disuelto en las diversas formulaciones del *ego cogito* y acarrea la imposibilidad de un comienzo pleno del filosofar, como lleva asimismo a la imposibilidad de superar los marcos de la filosofía de la conciencia, aun en aquellos casos, como el hegeliano, en el que se intentó encuadrar la normatividad como cualidad intrínseca de lo teorético.

Con lo que llevamos dicho no pretendemos invalidar la exigencia de determinar formas *a priori* de la razón, aun cuando no se pueda defender el *apriorismo* kantiano, que es otro problema. Lo que sí nos parece evidente es que el *a priori* antropológico "recubre" las formas lógicas sobre las que se organiza el pensamiento en cuanto que la necesaria afirmación del sujeto, su autovaloración, constituye un sistema de códigos de origen social-histórico, que se pone de manifiesto en la estructura axiológica de todo discurso posible. En este sentido, el *a priori* antropológico, por contraposición con las formas lógicas del pensamiento, se presenta potencial o actualmente como una *natura naturans* en donde lo teleológico, impuesto, o asumido desde una autovaloración, es categoría decisiva. Más aún, podríamos decir que la normatividad del *a priori* antropológico condiciona toda otra forma posible de normatividad, aun las que se puedan establecer para el pensamiento lógico en relación con el problema de la naturaleza del sujeto. La normatividad de la filosofía recibe, conforme lo dicho, su unidad y sentido, cualesquiera sean los niveles en los que se señale aquélla, de la autoafirmación del sujeto filosofante, que hace posible justamente su "comienzo". Los verdaderos alcances de la crítica únicamente podrán señalarse, por lo dicho, en la medida en que se tenga en cuenta la presencia de lo axiológico, a tal extremo de que no hay una "crítica de la razón" que pueda ser ajena a una "crítica del sujeto", desde cuya *sujetividad* se constituye toda objetividad posible. Por lo demás, la filosofía, cuyo comienzo sólo es posible desde un autorreconocimiento de un sujeto como valioso para sí mismo, necesita, como dice

Hegel en una valiosa tesis que habrá de ser rescatada en su justo sentido, de un "pueblo", por donde el sujeto no es ni puede ser nunca un ser singular, sino un plural, no un "yo", sino un "nosotros", que se juega por eso mismo dentro del marco de las contradicciones sociales, en relación con las que se estructura el mundo de códigos y subcódigos.

En relación con este valor programático de lo normativo, que nos permite descubrir el valor de pauta que posee toda norma que funcione como *a priori* antropológico, se encuentra sin duda una comprensión de la filosofía como saber auroral y no como saber vespertino, por lo mismo que no es necesario esperar una "decadencia" para experimentar formas rupturales. En Hegel, aquel sentido positivo que señalábamos, el de centrar la normatividad en relación con el sujeto filosofante, hecho que venía a darle valor de programaticidad, queda desvirtuado con su afirmación de la filosofía como saber de lo acaecido. Un filosofar matutino o auroral, confiere al sujeto una participación creadora y transformadora, en cuanto que la filosofía no es ejercida como una función justificatoria de un pasado, sino de denuncia de un presente y de anuncio de un futuro, abiertos a la alteridad como factor de real presencia dentro del proceso histórico de las relaciones humanas. Desde este punto de vista hablábamos de historicismo, entendiendo que su raíz se encuentra en el reconocimiento del hombre como actor y autor de su propia historia, afirmación que no quiere caer, por lo demás, en la imagen de un nuevo demiurgo. Se trata de un historicismo que nos indica, como idea reguladora, un deber ser, una meta, que no es ajeno a la actitud que moviliza al pensamiento utópico, dentro de las diversas formas de saber conjetural, reconocido dentro de una filosofía matutina como legítimo o por lo menos como legitimable. En función de esto, la normatividad pierde aquella rigidez impersonal característica del *a priori* formal-lógico, y a partir del reconocimiento de la presencia activa de lo *sujetivo*, es rescatada en su verdadero peso. (Debo aclarar que *sujetividad* no es necesariamente sinónimo de subjetividad, en el sentido de arbitrariedad, de "libre arbitrio", ni de particularidad.)

Cuando fue planteada la necesidad de una filosofía americana, por parte de los jóvenes argentinos que integraron la Generación de 1837, la filosofía aparecía enunciada con un sentido normativo fuertemente programático, dentro del cual se destacaba como pauta básica la exigencia de partir de una autoafirmación del hombre americano como sujeto de su propio pensar. "Procuremos como Descartes —decía Esteban Echeverría— olvidar todo lo aprendido, para entrar con toda la energía de nuestras

fuerzas en la investigación de la verdad. Pero no de la verdad abstracta, sino de la verdad que resulte de los hechos de nuestra historia, y del reconocimiento pleno de las costumbres y del espíritu de la nación."[7] El "olvido" del cual se ha de partir, según exigía Echeverría, era el paso inmediato para el reencuentro de un sujeto, que sólo podía afirmarse y reconocerse a sí mismo. Únicamente así, las verdades de su filosofía dejarían de ser abstractas y se tornarían concretas. La vigencia de la norma hace que lo teorético, condicionado internamente desde una *sujetividad* portadora y creadora, quede inserto junto con ella en la realidad histórica. La cuestión de la necesidad de una filosofía americana se resolvía en la necesidad de la constitución de un sujeto en cuanto tal, que no es, a pesar de las palabras iniciales del texto de Echeverría, un nuevo sujeto cartesiano.

De acuerdo con lo que venimos diciendo, una teoría y crítica del pensamiento latinoamericano ha de tomar como punto de partida la problemática esbozada, relativa a lo que hemos denominado *a priori* antropológico. Ella se centra sobre la noción de sujeto y pretende ser una reflexión acerca del alcance y sentido de las pautas implícitas en la exigencia fundante de "ponernos para nosotros y valer sencillamente para nosotros".

Ahora bien, ese sujeto que se afirma o se niega a sí mismo, es inevitablemente un sujeto de discurso, dicho de diverso modo, se trata de un sujeto en acto de comunicación con otro, por donde la exigencia formulada nos habrá de llevar a la deducción de un conjunto de normas, todas las cuales suponen necesariamente a aquélla y que son, tanto relativas al sujeto que hace filosofía, como, inevitablemente y a la vez, al discurso que enuncia ese sujeto que filosofa, en la medida en que discurso y sujeto del discurso puedan ser escindidos.

De la primera pauta, la de la afirmación del sujeto, entendida como exigencia fundante de carácter antropológico, se desprenden otras, necesariamente implícitas en ellas. En primer lugar, el reconocimiento del otro como sujeto, es decir, la comprensión de la historicidad de todo hombre, que nos conduce a revisar la problemática del humanismo. Luego, en cuanto que las formas de reconocimiento no alcanzan a constituirse dentro de aquellos términos, surge una tercera pauta, la que exige la determinación del grado de legitimidad de nuestra afirmación de nosotros mismos como valiosos. En tercer lugar, regresando de algún modo al primer momento normativo, pero atendiendo a la posibilidad de nuestro discurso, habrá de considerarse la exigencia de organizar una posición axiológica des-

[7] Marcos Sastre, Juan Bautista Alberdi, Juan María Gutiérrez y Esteban Echeverría, *El Salón Literario*, Buenos Aires, Hachette, 1958, pp. 167-168.

de nuestra propia empiricidad histórica. Por último, aquella otra formulación de la exigencia fundante que nos conmina a tener como valioso el conocernos a nosotros mismos, habrá de constituirse dentro de un tipo de saber, único compatible con un pensamiento filosófico transformador, el saber de liberación, que excede, sin duda, a la filosofía misma, pero cuyas bases teóricas están dadas en ella.[8]

En última instancia, todas las normas giran sobre el problema del sujeto y constituyen en bloque un mismo *a priori* visto en sus implicaciones y desarrollos posibles. Por esto mismo se hace necesario estudiar de qué manera el sujeto americano ha ejercido aquellas pautas, como también el grado de conciencia que ha adquirido de las mismas. Para esto, la historia de las ideas constituye un campo de investigación más lleno de posibilidades que la tradicional "historia de la filosofía". En efecto, la afirmación del sujeto, que conlleva una respuesta antropológica y a la vez una comprensión de lo histórico y de la historicidad, no requiere necesariamente la forma del discurso filosófico tradicional. Más aún, en formas discursivas no académicas, en particular dentro del discurso político en sentido amplio, se ha dado esa afirmación del sujeto, la que si bien no ha estado acompañada siempre de desarrollos teoréticos, los mismos pueden ser explicitados en un nivel de discurso filosófico y, como contraparte, muchos desarrollos teoréticos se han quedado en el simple horizonte de lo imitativo o repetitivo, precisamente por la carencia de aquella autoafirmación fundante, o por el modo ilegítimo con que se la ha concretado, todo lo cual ha impedido un auténtico comienzo del filosofar. De esta manera, una teoría y crítica del pensamiento latinoamericano no puede prescindir del quehacer historiográfico relativo a ese mismo pensamiento. La historia de las ideas, como también la filosofía de la historia que supone, forman de este modo parte del quehacer del sujeto latinoamericano en cuanto sujeto.

[8] *Cf.* nuestro artículo "Algunas pautas del pensamiento latinoamericano", *Revista de la Universidad Católica de Quito*, año IV, núm. 10, 1975.

I. ACERCA DE LA SIGNIFICACIÓN DEL "NOSOTROS"

DIJIMOS que de los textos en que Hegel se plantea el problema del comienzo de la filosofía y de su historia, surge como norma que lo hace posible aquélla que podemos enunciar diciendo que "es necesario ponernos para *nosotros* mismos como valiosos". Ya señalamos la razón por la cual esta fórmula, enunciada por Hegel en singular, supone en su pensamiento un sujeto plural, un "nosotros", por lo mismo que, según él nos lo dice, "la filosofía exige un pueblo". Más adelante deberemos desentrañar lo que connota dentro del pensamiento hegeliano esta última afirmación y desde qué puntos de vista ha de ser rescatada.

Ahora bien, ¿qué significamos o queremos significar cuando decimos "nosotros"? Este término es, por naturaleza, como todos los nombres y los pronombres, un deíctico, vale decir, que sólo alcanza su plenitud de sentido para los hablantes cuando se señala al sujeto que lo enuncia. En este caso se trata, pues, de preguntarnos a quién nos referimos cuando decimos precisamente "nosotros". Cabe una primera respuesta inmediata: cuando hablamos de "nosotros" a propósito de una filosofía latinoamericana, queremos decir simplemente "nosotros los latinoamericanos". Mas esta respuesta no supera el horizonte meramente señalativo con el cual los deícticos son referidos a los sujetos concretos en el habla cotidiana y, si bien la cualificación de "latinoamericanos" nos sugiere algo, resulta imprescindible preguntarnos, a su vez, qué es eso de "latinoamericanos" y, por tanto, de "América Latina".

La particular naturaleza del "nosotros" nos obliga a una identificación, en este caso en relación con una realidad histórico-cultural que nos excede, a la que consideramos con una cierta identidad consigo misma, ya que de otro modo no podría funcionar como principio de identificación. La posibilidad de reconocernos como "latinoamericanos" depende, por tanto, de que realmente exista esa identidad que se encuentra como supuesto en la respuesta simplemente señalativa que habíamos dado.

El problema es complejo. En efecto, esta atribución de identidad, lo es también, espontáneamente, de "objetividad", y cabe que nos preguntemos si esta segunda atribución no depende de un *a priori* organizado como parte de nuestro propio discurso. Deberemos decir que "América Latina" puede ser mostrada *a posteriori* como una, a partir de ciertos caracteres que según un determinado consenso constituyen su "realidad", pero

también que la postulamos como una *a priori*. Esto se debe a que se trata, como ya hemos dicho, de un ente histórico-cultural en el que tanto peso tiene el "ser" como el "deber ser". Dicho de otra manera, el ser de América Latina no es algo ajeno al hombre latinoamericano, sino que se presenta como su proyecto, es decir, como un deber ser.

Los entes culturales son los que nos descubren por eso mismo el verdadero alcance de lo que se ha denominado "objetividad" o "mundo objetivo", que no es sinónimo de "realidad" en el sentido de una exterioridad ajena al sujeto, sino que es la mediación inevitable que constituye el referente de todo discurso y lo integra como una de sus partes. El valor y peso del contenido referencial deriva tanto del sujeto que organiza su "mundo objetivo" y que de hecho forma parte de él, como de todo lo extraño a la *sujetividad*. A pesar de lo dicho, la objetividad se nos presenta siempre como una "conciencia del mundo" y la "realidad" como el *a priori* último desde el cual todo otro *a priori* se convierte en una *aposterioridad*.

Decíamos que la unidad de América Latina, desde el punto de vista de un deber ser, aparecía como *a priori*. No se trata, sin embargo, aquí de un *a priori* de esencias dadas en un "mundo de la conciencia", en cuanto que el *a priori* de que hablamos es histórico, puesto que deriva de una experiencia elaborada y recibida socialmente que se integra para nosotros como supuesto de nuestro discurso y que se encuentra justificada de modo permanente desde nuestra propia inserción en un contexto social.

Ahora bien, América Latina se nos presenta como *una*, en el doble sentido de sus categorías de "ser" y "deber ser", como lo acabamos de explicar, pero también es *diversa*, tal como lo muestra la propia experiencia. Esa diversidad no surge solamente en relación con lo no-latinoamericano, sino que posee además una diversidad que le es intrínseca. La sola afirmación de un "nosotros", que implica postular una unidad, es hecha ineludiblemente, por eso mismo, desde una diversidad a la vez intrínseca y extrínseca. Todo se aclara si la pregunta por el "nosotros" no se la da por respondida con el agregado de "nosotros los latinoamericanos", sino cuando se averigua qué latinoamericano es el que habla en nombre de "nosotros". El punto de partida es además, siempre, el de la diversidad, comienzo de todos los planteos de unidad del cual no siempre se tiene clara conciencia y que, en el discurso ideológico típico, es por lo general encubierto. Lo fundamental es por eso mismo tener en claro que la diversidad es el lugar inevitable desde el cual preguntamos y respondemos por el "nosotros" y, en la medida que tengamos de este hecho una clara conciencia, podremos al-

canzar un mayor o menor grado de universalidad de la unidad, tanto entendida en lo que para nosotros "es", como también en lo que para nosotros "debe ser".

De este modo, cada uno de nosotros, cuando se declara "latinoamericano" lo hace desde una parcialidad, sea ella su nacionalidad, el grupo social al que pertenece, las tradiciones dentro de las cuales se encuentra, etc. Tal es el anclaje del que, como hemos dicho, no siempre tenemos conciencia, por lo que creemos —con un tipo de creencia propia de una conciencia culposa— que nuestro punto de partida es necesariamente el de todos.

Mas, a pesar de esa inevitable parcialidad, la diversidad es pensada siempre en función de una unidad, entendida a la vez como actual o como posible, aspectos estos últimos que muestran grados diversos, según el peso que concedamos al "ser" o al "deber ser", en relación, entre otros aspectos, con nuestro conformismo o disconformismo social. Y pensamos lo diverso poniendo frente a él lo uno, por lo mismo que la unidad es la condición para la comprensión de lo diverso en cuanto tal, y por eso mismo para la afirmación del "nosotros". Tarea dialéctica, la de *poner* lo uno frente a una multiplicidad dada, que no tiene por qué ser respondida, como pretendió la metafísica tradicional, recurriendo a un mundo de esencias.

El punto de partida erróneo de esta metafísica fue el de proyectar las relaciones de unidad y multiplicidad —en un caso desde los entes de razón, y en otro, desde los entes naturales— a los entes culturales, con lo que el sentido de proyecto o de deber ser de estos últimos, al no ser evaluado en su especificidad, impidió su consideración histórica. Ciertamente que el deber ser, en cuanto posibilidad dada a la mano, no es absoluto, posición esta última que puede llevar a un extremo utópico negativo, sino que de alguna manera están dadas sus condiciones ya en el ser; en la multiplicidad se encuentra la unidad y a la vez no lo está, hecho que funda la comprensión de los entes culturales, no como una contemplación y permite rescatar la presencia del sujeto, del "nosotros", como elemento ontológicamente primero y, por eso mismo, actual o potencialmente activo y transformador. Esas condiciones de posibilidad del deber ser no son necesarias, ni menos podemos muchas veces contar con ellas como correctamente conocidas en cuanto posibilidades de real peso histórico. Los aciertos, como así los fracasos de nuestros proyectos, muestran la radical historicidad de las formas de unidad o de sustancialidad que ponemos a partir del *a priori*, que tiene siempre un anclaje en lo diverso y supone por eso mismo las naturales limitaciones de todo horizonte de comprensión.

El individualismo, fuertemente sostenido por muchos escritores liberales de fines del siglo pasado y aun por algunos de las primeras décadas del actual, llevó a un regreso a la monadología leibniciana, creyendo encontrar en ella su fundamento metafísico. La idea de una mónada cerrada en sí misma, comunicada con las demás en función de una armonía preestablecida, venía a coincidir con las tesis básicas de la economía política.

Ahora bien, a pesar de que la monadología partía de una afirmación de la *sujetividad*, e incluso daba un importante lugar a la voluntad en relación con aquélla, dentro de la misma no cabía pensar en la existencia del "horizonte de comprensión", en cuanto que éstos únicamente son captables a partir del momento en el que se descubre al individuo como una mónada abierta, sumergida en un proceso en el cual muchas veces sus líneas se nos desdibujan y en el que toda autoafirmación no lo es de un "yo" metafísico y absoluto, sino de un "nosotros" relativo. Su diversidad no le viene por tanto de aquella individualidad, sino de la inserción de la misma en una pluralidad, que es social e histórica, y en relación con la cual es únicamente posible el individuo mismo. Hay un "yo" y al mismo tiempo un "nosotros", dados en un devenir que es el de la sociedad como ente histórico-cultural, captado desde un determinado horizonte de comprensión, desde el cual se juega toda identificación y por tanto toda autoafirmación del sujeto.

Este horizonte es a la vez nuestra fuerza y nuestra debilidad. No constituimos mónadas "sin ventanas", que engranamos en una armonía universal preestablecida, suprema filosofía del pesimismo conformista encubierta de optimismo, sino mónadas con una apertura desde la cual nos encontramos actuando como sujetos abiertos a un proceso en que lo histórico va destruyendo las ontologías del ser y nos va mostrando insertos en el mundo variado y muchas veces imprevisible de los entes. Nos encontramos "haciendo el ser", que es básicamente para nosotros, ser social, mediante un hacer parcializado que pretende fundarse en lo universal y que aspira a ello como única justificación posible. De este modo, nos insertamos en el proceso como mónadas de nuevo sentido, más allá de los mitos del individualismo liberal que, en el caso señalado, llevó con su apoyo metafísico a ocultar la raíz de todo horizonte de comprensión. En la "ventana" desde la cual nos abrimos para mirar el mundo, no estamos solos. No es un "yo" el que mira, sino un "nosotros", y no es un "todos los hombres", los que miran con nosotros, sino "algunos", los de nuestra diversidad y parcialidad. La cerrazón de la mónada no es ontológica, sino ideológica y su apertura consiste en la toma de conciencia, por

obra de nuestra inserción en el proceso social e histórico, de la parcialidad de todo mirar.

Y ese horizonte es a la vez comprensión del mundo y de sí mismo, pero también es ocultamiento. Doble función a la vez cognoscitiva y axiológica, previa a toda expresión discursiva teorética, en la que todo conocimiento se organiza sobre un código de inclusiones y rechazos, determinado por aquel *conatus* del cual nos hablaba Spinoza y que de alguna manera resuena en Leibniz, según el cual "toda cosa en tanto que tal se esfuerza en perseverar en su ser".[1] Afirmación de sí mismo que constituye el *a priori* enunciado por Hegel, expresado por el filósofo judío como principio de todo ente y que en el hombre, en cuanto autoconciencia, es la razón del principio histórico del filosofar. Así, pues, el "ponernos a nosotros mismos como valiosos" se cumple desde un determinado horizonte de comprensión, condicionado por cierto social y epocalmente. El "nosotros" tiene de este modo su historia y su sentido. En cuanto signo lingüístico de naturaleza deíctica sólo puede ser puesto de manifiesto a partir del señalamiento del sujeto histórico que lo enuncia.

Cabe que nos preguntemos, por último, acerca de la naturaleza de la "comprensión" que se encuentra presente en lo que hemos denominado "horizontes de comprensión".

Hegel se ha planteado estas dos interrogaciones al tratar lo que él denomina "metafísica habitual", en un análisis de la "conciencia ordinaria", con el que ha anticipado aspectos fundamentales relativos a la naturaleza social del saber.

Aquella "metafísica" está constituida por el mundo de relaciones que son familiares a la conciencia y que forman "la red" que entrelaza todas sus intuiciones y representaciones, las que únicamente pueden ser comprendidas dentro de su malla. Se trata, en términos de nuestra época, de un sistema de códigos fuera del cual le es imposible a la mente recibir un contenido, en cuanto que de otra manera no tendría sentido para ella. Como el mismo Hegel lo aclara, este modo de "comprensión" tiene límites determinados, y ellos son los que ponen los marcos dentro de los cuales se constituye el saber de una época y de una cultura.

Ahora bien, en la medida en que la "metafísica habitual" propia de la "conciencia ordinaria" se mueve a nivel de representaciones, se le aparece a Hegel como un modo todavía primario de autoconocimiento, aun cuando su estudio posea un indiscutible valor para el análisis de las formaciones culturales de una sociedad, las que funcionan sobre ese tipo de "comprensión". Es necesario por tanto superar las "metafísicas habitua-

[1] Spinoza, *Ética*, Proposición VI, Libro VII.

les", exigencia que se justifica a partir del momento en que se pone de manifiesto, como el mismo Hegel lo señala, que ese "comprender", por lo mismo que es representativo, supone formas de "encubrimiento". La tarea del filósofo frente a estos modos espontáneos y primarios de "comprensión", consistirá en "traducir" las representaciones en conceptos, pasando de este modo de un conocimiento que no supera los niveles del "entendimiento" (*Verstand*), a otro organizado como "razón" (*Vernunft*). Paso dudoso, como veremos más adelante, como consecuencia de la naturaleza que el mismo Hegel atribuye al concepto, pero que anticipa la teoría crítica de las ideologías, que tiene sus raíces en parte en la rica problemática hegeliana relativa a los modos de comprensión de la "conciencia ordinaria".[2]

[2] Hegel, *Introducción a la historia de la filosofía*, Suplemento, cap. II, parágrafo titulado "Concepto de filosofía".

197173

II. LA HISTORIA DEL "NOSOTROS" Y DE LO "NUESTRO"

HEMOS dicho que el "nosotros" es "nosotros los latinoamericanos" y hemos tratado de señalar al mismo tiempo la insuficiencia de tal autodefinición, como también la complejidad que encierra su enunciado.

Ese "nosotros" hace referencia a un sujeto que si bien posee una continuidad histórica, no siempre se ha identificado de igual manera. En algún momento el hombre latinoamericano se denominó a sí mismo como tal, y si bien esa denominación supone e implica las anteriores, el hecho es que no siempre se respondió al problema de la diversidad teniendo en cuenta una misma comprensión de la unidad. Dicho de otro modo, el sujeto americano no siempre ha intentado identificarse mediante una misma unidad referencial.

Y no podía ser de otra manera, pues lo que ahora señalamos como "América Latina" es, como hemos dicho, un ente histórico-cultural que se encuentra sometido por eso mismo a un proceso cambiante de diversificación-unificación en relación con una cierta realidad sustante. No siempre se ha partido, por tanto, de una misma diversidad, ni se ha asumido esa diversidad desde una misma idea de unidad, y pueden señalarse como consecuencia horizontes de comprensión diversos. Es posible hablar, de esta manera, de una historia de los modos de "unidad", desde los cuales se ha tratado o se trata de alcanzar la comprensión de la diversidad.

Esta situación no es exclusiva de América Latina y puede ser considerada también respecto de Europa, más aún, debe serlo necesariamente.

Puede uno preguntarse y nos hemos preguntado si realmente existe Europa, y si existe, cuáles son sus límites históricos, geográficos o culturales. Sabemos que en más de una ocasión se ha afirmado la existencia de una "Europa marginal" o de una "no-Europa" dentro de la cual se ha colocado, por ejemplo, a España. Bolívar, en su "Discurso de Angostura", decía que "la España misma deja de ser Europa por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter", y, años más tarde, Sarmiento, en su *Facundo* caracterizaba a España como "esa rezagada de la Europa", que echada entre el Mediterráneo y el Océano, entre la Edad Media y el siglo XIX, unida a la Europa culta por un ancho istmo y separada del Africa bárbara por un angosto estrecho, está balanceándose entre dos fuerzas

opuestas".[1] Para Hegel, según lo declara en sus *Lecciones de filosofía de la historia universal,* Europa se reduce a tres naciones: "Francia-Alemania-Inglaterra", que son las que detentaban según él un cierto espíritu, el del Occidente, que no era término relativo, sino absoluto. En lo que se refiere a la respuesta acerca de qué es Europa, lo que hizo Hegel no fue ciertamente resolver el problema, sino plantearlo, en cuanto que lo que nos ha dado a conocer no supera los límites de un determinado horizonte de comprensión, o dicho en términos hegelianos, una "metafísica habitual", con el agravante de un nuevo encubrimiento derivado esta vez no de la "representación" sino del "concepto".

En relación con esa Europa cambiante, cuya diversidad no siempre fue entendida desde una misma unidad, se ha jugado, y se juega aún, el problema de la unidad de América en general y de la América Latina en particular. Él mismo ha estado, en efecto, en relación con un proceso de "historización", que puede ser definido como la sucesiva incorporación de América al "proceso civilizatorio" europeo, que supone y ha supuesto los sucesivos horizontes de comprensión desde los cuales se ha entendido la europeidad misma por parte de Europa, y que por tanto implica, dentro de ciertas líneas constantes, una variación en la interpretación de la unidad de América Latina.

No es un hecho casual que las naciones europeas que han pretendido serlo por antonomasia hayan sido las que dieron nacimiento, en sucesivas etapas y a partir de la circunnavegación del continente africano y el descubrimiento de América, al vasto proceso de organización del mundo colonial. Nuestra América integró ese mundo y los primeros que la concibieron como unidad no fueron las poblaciones colonizadas, sino los colonizadores. Tiene razón en esto O'Gorman cuando afirma que la idea de América fue "inventada" por Europa, pero lo fue en un proceso histórico de dominación, sobre la base de horizontes de comprensión que no podían ser "americanos" y que respondían a objetivos muy precisos de los sucesivos imperios mundiales, sostenidos y organizados por las viejas aristocracias y las burguesías, que se consideraron a sí mismas como lo europeo por excelencia.

La historia de los modos de unidad es a la vez la del nacimiento de la conciencia para sí de un determinado grupo social, pasada una primera larga etapa en la que el hombre de las tierras americanas, indígena o hijo de colonizadores, no se había abierto aún a la historia como sujeto posible de la misma.

[1] Simón Bolívar, "Discurso de Angostura" (1819), en *Escritos políticos,* Madrid, Alianza Editorial, 1975, p. 103; Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo,* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967, p. 9.

En los siglos XVI y XVII se hablaba de las Américas que integraban el Imperio español y el portugués, denominándolas "Indias Occidentales", "Nuevo Mundo", "Nuevo Orbe", etc. En el siglo XVIII se generalizó el ya por entonces antiguo término "América", y en relación con él aparecieron los de "América Española" y "América Portuguesa". Más tarde, en el siglo XIX, pasada su primera mitad, se hablará de "América Latina". A comienzo del siglo XX, y sin que dejaran de usarse a veces y en particular los nombres que se imponen desde la segunda mitad del siglo XVIII, se hablará de "Hispanoamérica", "Iberoamérica", "Indoamérica", "Euroamérica", "Eurindia", etc.

Como ya lo hemos afirmado, todas estas denominaciones de la "unidad" y otras que podrían citarse, no parten de un mismo horizonte de comprensión, ni definen la "realidad objetiva" que mientan, de la misma manera, como tampoco suponen necesariamente siempre un mismo sujeto que las enuncia. Por de pronto, los términos "Indias Occidentales" y "Nuevo Mundo" implican una definición de un ente cultural por oposición a otro. Se trata de una definición por negación: simplemente, las "Indias Occidentales" no son las "Indias Orientales", y el "Nuevo Mundo" no es el "Viejo Mundo". La negatividad de la definición adquiere toda su fuerza en particular respecto de lo segundo, en cuanto que el mundo "nuevo" por oposición al "viejo" tuvo permanentemente como trasfondo axiológico los contrarios "ser-no-ser", "lleno-vacío", "contenido-continente", "historia-naturaleza", etc.

Por su parte, los términos "América Española", "América Portuguesa", etc., si bien siguen suponiendo una definición por oposición, no se trata de una oposición que implique radicalmente negación. De alguna manera es ya una definición positiva. Así, la "América Española" es definible por ciertos caracteres intrínsecos, constituidos en particular por lo que se puede llamar su "legado" o "tradición", que aun cuando en gran parte de origen europeo, ha sido asimilado como americano. De esta manera, a medida que América se fue historizando, en el sentido de que se fue incorporando al "proceso civilizatorio" europeo y asimilándolo, los términos con los que se la señaló fueron suponiendo el paso de una definición por simple oposición, hacia una definición que suponía la existencia de ciertos caracteres intrínsecos. Lo "hispánico", en efecto, ha sido y es, para la América Española, algo propio.

El otro aspecto importante que se debe tener en cuenta es el relativo al sujeto que en cada ocasión señaló la unidad de nuestra América. No hay duda de que el sujeto que hablaba de "Nuevo Mundo" en el siglo XVI no es el mismo que más tarde habló de "América Española", por ejemplo, en la expresión

"nosotros los españoles americanos"; ni será el que, cuando un cierto grupo social adquiera una determinada autoconciencia, hable simplemente de "americanos", eliminando lo de "españoles" en su autodenominación. En cada caso se está partiendo de diversidades no coincidentes y a la vez entendiendo tales formas de diversidad, desde proyectos de unidad distintos. El conquistador europeo, el hijo del conquistador y posteriormente el hijo del colonizador, nacidos en América, afirmaron cada uno una unidad desde una diversidad que les era propia y, por eso mismo, desde distintos horizontes de comprensión. De este modo, la historia de los nombres viene a ser la historia de la aparición de un sujeto que los enuncia dentro de un proceso de historización que comienza siendo simplemente de incorporación a la "civilización" europea y que termina siendo de alguna manera de enfrentamiento, aun cuando en adelante se mueva siempre dentro del ámbito de aquélla. En este proceso es necesario reconocer formas de endogenación dadas conjuntamente con el surgimiento de aquel sujeto, dentro de la conflictiva marcha de los grupos sociales en nuestra América.

Este último aspecto irá cobrando cuerpo desde fines del siglo XVIII y adquirirá su máxima fuerza a partir de las guerras de Independencia y sobre todo una vez concluidas, momento en el que el problema no será simplemente de rechazo de las formas de dominación externas entonces imperantes, sino de enfrentamientos y de reconocimientos internos según el agitado proceso de constitución social de los nuevos Estados. El grupo criollo será el que habrá de tener la iniciativa, como heredero de las relaciones de dominación sobre otros estamentos y grupos sociales. Será aquél el que habrá de invocar el nombre de "americano", o de "hispanoamericano" más tarde, asumiendo, como clase que ha adquirido un cierto grado de conciencia para sí, la representación de los demás estamentos, en particular el del campesinado durante el siglo XIX y, a partir de las primeras décadas del siglo XX, el de las primeras formaciones de un cierto proletariado industrial. Complejo proceso, difícilmente esquematizable en pocas líneas, en el que el primitivo "grupo criollo" irá a su vez evolucionando hasta integrarse como un "patriciado" dentro de las burguesías nacientes, herederas a su vez de las formas de poder económico y político, como asimismo de la tarea de autodefinición del hombre americano.

El año 1900 abre una nueva etapa como consecuencia de los nuevos caracteres que comienza a mostrar la política expansionista de los Estados Unidos, inmediato heredero del poder imperial europeo en Latinoamérica y también por el hecho, cada vez más creciente, de una cierta participación política de las

masas, largamente oprimidas, que comienzan a tener voz propia. De ahora en más y en particular en algunos países hispanoamericanos, ya no será un solo grupo social el que invoque una determinada forma de unidad y ejerza el derecho de autoafirmación. Demandas sociales conflictivas terminarán por mostrar la naturaleza relativa, no absoluta, de todo horizonte de comprensión, como también acabarán por llevar al descubrimiento de que algunos de ellos poseen un poder irruptivo histórico y suponen por eso mismo una afirmación de unidad de diverso signo.

Una larga historia pareciera anunciar su fin. El derecho de bautismo de nuestra América, inicialmente exclusivo de los conquistadores, pasó en un determinado momento a los conquistados, mas también heredaron éstos las relaciones de dominación respecto de los dominadores a los dominados, por lo que los sucesivos nombres no pasaron de ser la expresión de universales ideológicos. Desde este punto de vista, queda claro que la historia de los nombres de nuestra América no se reduce a un problema de autodenominación, como, asimismo, que la inquietud por replanteárselo no es ni puede ser ajena a la cuestión de quién es el sujeto en nuestra América, que puede autodenominarse, de cualquier modo que sea, sin caer otra vez en proyectos de unidad que concluyan siendo encubridores tanto de nuestras formas de dependencia externa, como de las relaciones de explotación social interna. Desde este punto de vista, el nombre que nos pongamos o el que aceptemos como ya puesto, sólo adquirirá validez en relación con el proyecto de un sujeto histórico, que no será este o aquel individuo, que posea la capacidad de integrar una sociedad hasta ahora regida por la figura del señor y del siervo, del explotador y del explotado. De ahí que los nombres no valgan por sí mismos y que, en definitiva, el que nos sirva para señalar nuestra autoafirmación y para autorreconocernos, será el que sea, potencial o actualmente, legitimado por aquel sujeto.

La historia de los nombres de nuestra América es por lo dicho, la historia trágica de un proceso de humanización al cual debemos sumarnos. Mas, ello requiere un grado de conciencia histórica y consecuentemente una tarea de revaloración crítica del proceso de acumulación de memoria organizado a partir de los sucesivos proyectos de unidad. Dentro de esa perspectiva analizaremos qué quisieron decir con las expresiones "América Latina" y "nuestra América", algunos escritores representativos del siglo XIX, lo cual nos permitirá aclarar qué queremos significar y qué deberíamos entender si no nos queremos apartar de esa lucha por la humanización, cuando decimos, con el espíritu que hemos manifestado, "nosotros los latinoamericanos".

A mediados del siglo XIX y hasta 1870, dos son las potencias mundiales que se organizan como naciones típicamente colonialistas en Europa: Inglaterra y Francia. Este último país, se enfrenta con el mundo sajón y el mundo eslavo en su carrera imperialista, tanto en la Europa misma, como en el Asia y el África, dentro de un proceso expansionista que no descuidaba las posibilidades que podía ofrecer la antigua América Española. Surge de este modo una ideología "panlatinista", que tendría eco en muchos escritores hispanoamericanos, como consecuencia del expansionismo territorial de los Estados Unidos. En efecto, en 1845, después de diez años de guerras entre México, el estado separatista de Texas y los norteamericanos, se produjo la anexión de aquel estado a la nación del norte. En 1847, tropas de los Estados Unidos toman la capital de México y obligan a reconocer la ocupación militar de los estados de California y de Nuevo México, con lo que la nación azteca perdió la mitad de su territorio. Estos hechos, y la importancia que Francia iba adquiriendo como "potencia latina", hicieron que la ideología panlatinista comenzara a ser alimentada tanto por franceses como por hispanoamericanos, si bien lo fue desde un comienzo con un distinto signo. Dentro de ella surgirá la expresión "América Latina". Hasta ahora, el testimonio más antiguo de la aparición de la nueva denominación es un texto del escritor José María Torres Caicedo. "Desde 1851 —decía en 1875— empezamos a dar a la América Española el calificativo de latina; y esta práctica nos atrajo el anatema de varios diarios ...Hoy vemos que nuestra práctica se ha generalizado; tanto mejor..."[2] En 1865, el mismo Torres Caicedo publicaría un libro titulado *Unión Latino-Americana. Pensamiento de Bolívar para formar una Liga Americana. Su origen y sus desarrollos.*[3] Otro escritor hispanoamericano que anticipó la nueva denominación fue Francisco Bilbao. En 1856 hablaba de "nuestra raza americana y latina" en un documento hecho en París en el que convocaba a una reunión para constituir un "Congreso de naciones hispanoamericanas". En 1862, en su libro *La América en peligro*, editado en Buenos Aires, hablaba ya de "América Latina" dentro de un contexto del cual es necesario destacar su espíritu.[4] Entretanto había aparecido en París una revista titu-

[2] José María Torres Caicedo, *Mis ideas y mis principios*, París, Nueva Asociación Obrera, 1875, tomo I, p. 151. Texto citado por Ricaurte Soler en *Clase y nación en Hispanoamérica. Siglo XIX*, Panamá, Ediciones de la Revista *Tareas*, 1975, p. 51, nota.

[3] París, Librería de Charles Bouret, 1865.

[4] Francisco Bilbao, "Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas", en *Obras Completas*, Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, 1866, tomo I, pp. 286-304; y *La América en peligro* (1862), Puebla (México), Cajica, 1972.

lada *Revue des Races Latines*, en la que en 1861 se publicó un artículo de Tisserand, quien emplea el término "L'Amérique Latine", que es hasta ahora el texto francés conocido más antiguo.[5]

El espíritu con el que fue utilizado el nuevo término en la revista francesa no era sin duda el mismo que movía a Bilbao. En el mismo año de 1861, en el que publicaba su artículo Tisserand, desembarcaron en México las tropas francesas que acabarían por imponer, dos años más tarde, el Imperio de Maximiliano. El libro *La América en peligro* hablaba de "América Latina", pero oponiéndose tanto a los Estados Unidos, como al panlatinismo imperialista francés, es decir que la "latinidad", que será aspecto no necesariamente definitorio para Bilbao, si bien valioso, le venía a América de su modo de ser intrínseco y no suponía una definición por negación, sino de afirmación desde sí misma. Por el contrario, el término "América Latina" aparece en el pensamiento francés de la época dentro de un "europeísmo" elaborado como una filosofía de la historia justificatoria del papel de Francia en el mundo. De este modo, en el término en cuestión, lo que aparece subrayado es la adjetivación que se agrega a "América", la "latinidad" es lo que da sentido a la "americanidad", y una "latinidad" que es primordialmente "europeidad". Muy otro era frente a esto lo que nos quería decir Bilbao cuando también, por su parte, hablaba de nosotros como integrantes de una "América Latina".

Las diferencias entre el sentido americanista y europeísta de la expresión "América Latina", podemos verlas de modo claro si analizamos comparativamente los textos de *La América en peligro*, con lo que Juan Bautista Alberdi decía en su obra *El gobierno de Sud América*, escrita al año siguiente, en 1863, si bien publicada muchos años más tarde. Ambos libros surgieron como respuesta ante la invasión francesa a México, fruto de la política imperialista de Napoleón III.

Alberdi denuncia "el exceso de americanismo" que ha provocado aquella invasión. Se trata, según él mismo nos lo dice, de "la reacción del americanismo indígena y salvaje" que se opone en América "al patriotismo liberal, americano y moderno". Se plantea el problema de cuál es el sujeto histórico que tiene derechos a invocar el nombre de América y, por tanto, a sostener un americanismo "auténtico". La respuesta de Alberdi es terminante. La revolución de América fue hecha por "el pueblo europeo de origen y de raza, no el pueblo de nacionalidad indígena y salvaje". "Es en nombre de la Europa que somos

[5] John Phelan, "Panlatinismo, la intervención francesa en México y el origen de la idea de Latinoamérica", en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, México, UNAM, núm. 2, 1969.

hoy mismo dueños de la América salvaje, los americanos independientes de origen español." De ahí la defensa que hace de la aristocracia latinoamericana, como también de la monarquía, como forma ideal de gobierno, frente a la república que se le presentaba como la puerta para la intromisión en la cosa pública de las masas ignorantes. "Identificarse con los americanos primitivos, es decir, con las masas conquistadas, es perder toda noción de origen histórico, del papel de su propia raza, y colocarse en la falsa posición de conquistados, siendo en realidad la raza conquistadora, la raza latina o europea, como es en realidad... Lo que no ha desaparecido de la raza conquistada, es incapaz de toda reacción civilizada porque es salvaje o bárbaro."

El gobierno de Sud-América, sea monárquico o republicano, debe ser el gobierno de sus aristocracias y no la "república democrática". Ambas líneas de gobierno suponen, según Alberdi, dos "americanismos": el de la civilización y el de la barbarie.

Como consecuencia de esta posición, Alberdi decide apoyar la intervención francesa en México, con lo cual no contradecía su tesis expresada en 1851, cuando decía lapidariamente que en América era bárbaro todo lo que no era europeo. Dentro de la expresión "América Latina", usada por Alberdi, subraya, lo mismo que Tisserand, lo latino, por ser lo europeo, y niega sustantividad histórica a América. Luchar contra los franceses en México significaba reivindicar una América, pura naturaleza y barbarie, y no apoyarlos, era dejar las puertas abiertas a la América Sajona.

"América Latina" vale, pues, por lo adjetivo y no por lo sustantivo. Paradojalmente el sustantivo que compone la expresión, carece de sustantividad, es como él mismo lo dice, "lo fantástico" y el adjetivo, aparece sustantivado, es lo histórico, lo civilizado. Pues bien, si América es lo puramente negativo, lo que carece de significado dentro de la historia humana, lo que se opone al progreso, a la cultura, México, enfrentado al poder europeo, debía presentarse para Alberdi con los colores más sombríos. Y así dirá que es "...el más atrasado de cuantos países deben su origen a la España... Su suelo se encuentra rodeado de costas pestíferas, cuando no tempestuosas, especie de Estigia terrestre; se diría que el dedo de la muerte ha trazado sus fronteras sepulcrales". México, en lucha contra lo más reaccionario de las aristocracias europeas, resultaba ser un ataúd, la muerte de la historia y de la civilización.

América era un vacío que debía ser llenado, un continente sin contenido y que si tenía ya alguno, le había venido de afuera, de la Europa latina. Lo demás, lo inconcebible, lo inexplicable, lo "fantástico", no poseía sustantividad alguna, ni menos aún derechos para invocar un americanismo. La expresión "nosotros

los latinoamericanos", se reducía en Alberdi a un "nosotros los europeos latinos de América" o a un "nosotros los integrantes de las aristocracias de origen español", cuya renuncia a la misión heredada de dominación respecto de los grupos sociales inferiores, era simplemente, renuncia de la "civilización".

Frente a otros escritos alberdianos, de los que necesariamente deberemos ocuparnos, *El gobierno de Sud América* ha sido considerada por Bernardo Canal Feijoo como una "obra aberrante". No se trata, sin embargo, a nuestro juicio, de un "extravío", sino de una de las tantas manifestaciones del sistema de contradicciones dentro del cual se movieron muchos liberales hispanoamericanos.[6]

Muy otro será el sentido de la expresión "América Latina" en Francisco Bilbao. El régimen de valores que rige el pensamiento de este autor es la contraparte del que hemos visto sostiene la posición alberdiana. México, que había provocado según el escritor argentino, un verdadero "exceso de americanismo", no es para Bilbao un ataúd, sino "lo más bello y lo más rico de América" y además, el destino político de América no es la monarquía o su sustituto, la república aristocrática, sino la democracia. "Creemos —dice— que la gloria de América, exceptuando de su participación al Brasil, imperio con esclavos, y al Paraguay, dictadura con siervos, y a pesar de las peripecias sangrientas de la anarquía y despotismo transeúntes, sea por instinto, intuición de la verdad, necesidad histórica o lógica del derecho, consiste en esa gloria, en haber identificado su destino con la república." Mas, como hemos aclarado, no es la proyectada por las oligarquías europeizantes, partidarias del despotismo ilustrado, sino aquella que tiene sus raíces en el pueblo mismo, que es de donde deriva toda soberanía. De ahí que Bilbao entienda que es gracias a la participación de las masas, a la presión ejercida por ellas, que América ha señalado su destino: "Sí, gloria a los pueblos —dice— a las masas brutas, porque su instinto nos ha salvado. Mientras los sabios desesperaban o traicionaban, esas masas habían amasado con sus lágrimas y sangre el pan de la República, y aunque ignorantes, el amor a la idea desquició todas las tentativas de los que imaginaron reproducir un plagio de monarquía."

Mas, Bilbao no se quedará en este nivel, sino que tratará de profundizar en las causas por las cuales los partidarios de la intervención francesa en México han adoptado una posición

[6] Juan Bautista Alberdi, *El gobierno de Sud-América según las miras de su revolución fundamental*, Buenos Aires, Imprenta Europea, 1896 (*Escritos póstumos*, tomo IV). *Cf.* Bernardo Canal Feijoo, *Constitución y revolución. Juan Bautista Alberdi*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, pp. 507 y 517.

antipopular y por eso mismo antiamericanista. El motivo que ha llevado a los "civilizados" que piden "la exterminación de los indios y de los gauchos", al desprecio y desconocimiento del papel histórico de las "masas brutas", se encuentra en un "olvido", concepto con el cual Bilbao habrá de intentar una crítica de la razón política.

En efecto, cuando los grupos conservadores, oligárquicos y europeizantes, enuncian un "nosotros", están olvidando la amplitud que debería tener en boca de un americano, según piensa el escritor chileno, y lo reducen al grupo dominador. "Sostenemos —dice— que el olvido de algún elemento necesario que entra en la concepción de la verdad es causa de casi todos nuestros errores." Así, por ejemplo, el olvido del absolutista es "el olvido del derecho de la libertad de todos". Ese "olvido" está además condicionado o causado, como el mismo Bilbao lo declara, por "la posición social", se trata, dice, "de una cuestión de mesa, de albergue, de rentas".

Bilbao va más allá todavía en su crítica de la razón política. Denuncia que para justificar el "olvido" y la afirmación del "nosotros" dominador, propios del "americanismo" aristocratizante y europeizante, se recurrirá a la división de los americanos en "espíritu" y "materia" y que sólo los que se consideran colocados en el primero son los que pueden hablar en nombre de todos. Bilbao reconstruye el razonamiento del hombre opresor:

> Conspiro con algunos, a quienes seduce la bella perspectiva del ocio, del dominio, de los goces. Sorprendemos a otros y los esclavizamos, y con los esclavizados aumentamos la conquista. Enseguida educamos a los esclavos diciéndoles: Brahma, el eterno, nos sacó a nosotros de su propia cabeza para dirigiros; y a vosotros, de sus pies, para servirnos. Somos la palabra del Ser, el universo tiembla. El rayo, el trueno, la tormenta, el temblor, son manifestaciones de su ira: obedeced si queréis salvaros. El freno queda colocado y las riendas en manos de la casta. He ahí cómo se domina a las multitudes, he ahí cómo se enfrena a los pueblos.

El desconocimiento de los otros, proviene viciosamente de nosotros mismos y el rechazo de que somos objeto por parte de ellos, lo atribuimos a su "incapacidad" para incorporarse a "nosotros". Unicamente mediante la violencia, la fuerza, es posible reducir las masas e introducirlas en nuestro propio plan. De ahí que si hay república, porque la monarquía es imposible ya en América, debe ser una "república fuerte". Tal era la tesis de Alberdi que hemos comentado y será años más tarde la del "cesarismo democrático" de los positivistas.

Como consecuencia del "olvido" se genera la violencia, por

lo mismo que es fundamentalmente violencia. ¿Cuál es el discurso de los "civilizados" según Bilbao? Ellos dicen: "Ved esos bárbaros: los hombres del campo, los huasos, los gauchos, los llaneros, los jornaleros, los peones, en unas palabras, las masas, el pueblo. ¿Y queréis instituciones? ¡No! Es necesario la fuerza, el poder fuerte, la dictadura..." Los "partidos civilizados" piden, pues, "la dictadura de las clases privilegiadas". Pero aquellas masas de las que habla Bilbao ya no son las que dieron su sangre durante las guerras de Independencia bajo el control del partido criollo, son las masas levantadas durante las guerras civiles posteriores a la Independencia, que han adquirido una cierta conciencia, un cierto para sí. De ahí que ellas propongan también su dictadura. "Las masas desheredadas y atropelladas como animales, buscan caudillos. Es la dictadura de la venganza y la garantía de su modo de ser." No cabe duda de que en este enfrentamiento de clases sociales, muy distinto debía ser el sentido del "nosotros los latinoamericanos", como también el de América Latina.

En efecto, para Bilbao, en primer lugar está "América" y en segundo, su "latinidad". Su defensa no se encamina a "salvar" a esta última, aun cuando ella tenga valores apreciables, sino a salvar a América. El libro de Bilbao no se llama "La América Latina en peligro", como podría haberlo titulado ya que la expresión "América Latina" aparece usada en el mismo texto, sino que lo denomina simplemente "La América en peligro": esta América sometida a los avances tanto del Imperio francés como norteamericano y organizada internamente sobre la violencia justificada con la palabra "civilización". De este modo, Bilbao subrayará lo verdaderamente sustantivo de la expresión, y dejará lo adjetivo como tal. América es por tanto un término lleno de contenido histórico, válido y sustante por sí mismo. La expresión "nosotros los latinoamericanos" no quiere decir otra cosa que los americanos, que si bien se diferencian de los de la América Sajona por su incorporación al mundo latino, valen antes que nada en cuanto americanos, sean ellos latinos o no lo sean, constituyan los grupos de las aristocracias de origen español, sean indígenas que sólo hablan su lengua, o mestizos que han mantenido hábitos de vida no totalmente europeizados.[7]

La exigencia de que hemos partido: "ponernos a nosotros mismos como valiosos", se encuentra implícita asimismo en la expresión de "lo nuestro". En efecto, definir los alcances del "nosotros" supone a la vez la definición de "lo nuestro", no en el sentido de las cosas que son nuestras, sino en el de "nuestro modo de ser", "nuestra identidad", que incluye nuestra relación con aquellas cosas. Un análisis de lo que los escritores ameri-

[7] Francisco Bilbao, *La América en peligro*, ed. cit.

canos han entendido por "lo nuestro" y muy particularmente, lo que han creído entender en la locución "nuestra América", es de particular interés.

La expresión se encuentra enunciada textualmente como *Nuestra América*, en el célebre artículo de José Martí, aparecido en México en 1891, como también años más tarde, es título del libro de Carlos Octavio Bunge, *Nuestra América*, de 1903. La problemática de "lo nuestro" y los orígenes de la locución "nuestra América", se encuentran sin embargo ya claramente en las célebres *Cartas de Jamaica* de Simón Bolívar y son fácilmente rastreables inclusive en escritores hispanoamericanos desde fines del siglo XVIII. La ideología latinista, a mediados del siglo XIX dará particular importancia al tema, como puede verse en ensayistas como José María Torres Caicedo. Muchos otros casos podríamos citar, bástenos con un análisis de las respuestas dadas por aquellos dos escritores que, como en el caso anterior, nos permitirá dar un paso más en la determinación del "nosotros".

Comencemos por el citado texto de José Martí. ¿Cómo llegar a lo "nuestro"? ¿Cómo llegar a la afirmación de "nosotros mismos como valiosos" y a la vez tener conciencia del alcance del "nosotros" desde "lo nuestro"? Tal sería el planteo de base que surge del escrito de Martí. De alguna manera el método para la determinación del "nosotros" repite lejanamente el intento platónico del *Alcibíades*, mas hay aquí una radical diferencia en cuanto que la respuesta no se ha de lograr mediante una reducción que nos introduzca en una radical intimidad, en una especie de sagrario ontológico y a la vez mítico, pues la pregunta es acerca del hombre como ente histórico y social y más particularmente, acerca de un hombre determinado: el de "nuestra América".

Lo primero que nos dice Martí es que para afirmarnos a nosotros mismos es necesario superar la "mentalidad aldeana", "despertar del sueño aldeano", dicho en otras palabras, reconocer las limitaciones propias de nuestro horizonte de comprensión. Con ello, como en el caso de Bilbao, su pensamiento habrá de tener como base una crítica de la razón. La mentalidad "aldeana" nos lleva a ignorarnos a nosotros mismos, aun cuando suponga un modo de afirmación de un determinado sujeto, simplemente, porque ignoramos el "otro". Sumergirnos en la "aldea" es, pues, ignorar a los demás en cuanto alteridad, y sucede que éstos también integran lo "nuestro", "nuestra América". Para conocernos a nosotros mismos no tenemos más remedio que conocer y reconocer a los demás, de donde la norma que enuncia Martí de que "Los pueblos que no se conocen han de darse prisa por conocerse", no se refiere a un conocimiento

entre pueblo y pueblo, sino a un reconocimiento de la diversidad interna de cada pueblo. De ahí la necesidad de lo que denomina "del recuento y de la marcha unida", superada la aldeanidad en cuanto forma de mentalidad limitada, que en el hombre de ciudad, y en particular en el universitario intoxicado de libros europeos, adquiere su máxima negatividad.

El punto de partida de "lo nuestro" es la "diversidad". A ella Martí la denomina "lo que es". Al mismo tiempo, también es punto de partida la "unidad" que no sea extraña a "lo que es". Y ¿qué somos? ¿Qué es "lo nuestro"? Somos "el potro del llanero", "la sangre cuajada del indio", el "país", "el estandarte de la virgen de Guadalupe", "las comarcas burdas y singulares de nuestra América mestiza", "el alma de la tierra". Pero también esta América nuestra es "el libro importado", "los hábitos monárquicos", "la razón universitaria"; "las capitales de corbatín", "los redentores bibliógenos", "la universidad europea". Este segundo aspecto de lo "nuestro" es aquel de donde ha salido la enunciación de un "nosotros" ocultante del "nosotros". Es el de los que han caído en un "olvido", que es precisamente consecuencia de la "aldeanidad", el mismo olvido del que hablaba Bilbao. Ambos escritores desarrollaron, cada uno a su tiempo, uno de los temas tal vez más interesantes dentro de la historia del pensamiento filosófico-social latinoamericano, sobre el cual se ha desarrollado, como hemos dicho, toda una crítica de la razón.

La composición de lo "nuestro" no es la que generalizaron escritores como Domingo Faustino Sarmiento, muchas veces en contradicción con ellos mismos, para quienes éramos una incompatible mezcla de "civilización" y de "barbarie". Hay en "lo nuestro" una dualidad y en esto sí tenía razón el pensador argentino, pero ella es otra, es sin más y con términos de Martí, la de "lo artificial" frente a "lo natural". La llamada "civilización" es un artificio de la "razón aldeana", un universal ideológico que en cuanto tal funciona como encubrimiento, poniendo en juego el "olvido", fruto de una mala conciencia. La "barbarie", atribuida al "hombre natural" de Martí, es por el contrario, un poder histórico de desencubrimiento. El "olvido" y junto con él los proyectos de unidad de nuestra América, tomados de préstamo a Hamilton o a Sieyès, sobre los cuales se organiza doctrinalmente aquel "olvido", son los que movilizan por reacción, a un hombre marginado, que conoce además, al otro, como causa de su marginación.

Éste es, como dijimos, el "hombre natural". No se trata, aunque podría creérselo, de un regreso a la teoría del "buen salvaje", aun cuando Martí nos diga que "el hombre natural es bueno". Es "natural" porque no está intoxicado con doctri-

nas, en particular con aquellas que el hombre de la ciudad con su "razón universitaria" maneja contra él; es "bueno", no desde un punto de vista moral, sino porque parte "de lo que es", en cuanto marginado y explotado, porque no integra los grupos sociales dominadores. El "hombre natural" es por eso mismo un factor de irrupción en el proceso histórico, es el que denuncia con su simple vivir, con su cotidianidad, los falsos principios de unidad, impuestos a partir de un desconocimiento de la diversidad. "Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros." Es el hombre que viene a denunciar con su presencia "la parte de verdad" olvidada. Se trata de un ser que posee voz y que exige que le sea escuchada por lo mismo que se afirma en su alteridad. Lejos estamos del mítico caribe rousseauniano.

Frente a él, también integra "lo nuestro", como hemos ya dicho, el "hombre culto", pero cuya cultura consiste en un mirar "con antiparras yanquis o francesas", colocándose "vendas" y hablando no con "palabras", sino con "rodeos de palabras", con "ambages", por el temor de ser claro. Este hombre es el que no pone en juego "la razón de todos en las cosas de todos", sino "la razón universitaria de unos, sobre la razón campestre de otros". Es el que ignora, a sabiendas o no, la relatividad de su propia posición y que hace de su "palabra", pretendida verdad universal. No ve o no quiere ver "que las ideas absolutas, para no caer en un yerro de forma, deben ponerse en formas relativas". A este hombre debe sustituirle el "estadista natural", que del mismo modo que el "hombre natural", es el que tiene la capacidad de ver "lo que es", desde un saber universitario que no es ya importado, sino propio. En él "la universidad europea" ha cedido ante la "universidad americana", el libro foráneo, al libro nuestro.

Mundo conflictivo el de "nuestra América", surcado de antagonismos: "la ciudad contra el campo", "la razón contra el cirial", "el libro contra la lanza", "las castas urbanas contra la nación natural", "el indio mudo, el blanco locuaz y parlante", "el campesino, la ciudad desdeñosa", en resumen y con las mismas textuales palabras de José Martí "los oprimidos y los opresores". Eso es "lo nuestro".

¿Qué hacer? "El genio —nos dice— hubiera estado en hermanar" a todos, pero para hacerlo es necesario antes conocer los términos de cada contradicción y sobre todo reconocer como valiosos a la "nación natural", al "campo", a la "lanza", a la "vincha", y partir de ellos. "Hermanar" no quiere decir, en el pensamiento de Martí, lograr un acuerdo entre dominadores y dominados, sino ponernos por encima de esa relación. Para ello no hay otra vía que colocarnos al lado del "hombre natu-

ral": "Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses de los opresores", y esto porque los "oprimidos", con su mirar "natural", constituyen, aunque no siempre con éxito ni conciencia, el poder irruptor en la historia.[8]

Carlos Octavio Bunge, en su libro *Nuestra América*, parte también del reconocimiento de una diversidad y se pregunta cuál es el principio de unidad que le corresponde. Por de pronto, las formas de diversidad son, para Bunge, fundamentalmente raciales y, en relación con cada raza o "subrraza", psicológicas. La unidad de América como multiplicidad habrá de derivar, del mismo modo, de una integración racial, de un "mestizaje" del que habrá de surgir el "genio hispanoamericano". A pesar de que entiende que algún día se alcanzará esa unidad, se le presenta sin embargo como hipotética ya que la diversidad posee un sino fuertemente negativo, una fuerza disociadora que lo impide. La unidad, en la medida en que la realidad diversa actual es valorada negativamente, es proyectada hacia el futuro con carácter de enigma: "sobre el porvenir de ese caos de luces y tinieblas —que es América— duda el mismo Dios". Sin embargo, considerado el problema desde el punto de vista racial, nos vuelve la esperanza, ya que "la herencia, la Raza, resulta, en inducción final, la clave del Enigma... Estudiemos, pues, a los hombres y a los pueblos según la raza, si queremos arrancar a la Esfinge de la vida, su secreto, el secreto inhallable, el secreto del pasado, del presente y del porvenir".

De esta manera, lo "nuestro" de "nuestra América" se presenta bajo una doble faz: es un presente, un ser, lo dado como diversidad y más aun, como diversidad caótica; pero también es lo "nuestro" un proyecto y una posibilidad en cuanto que el secreto mismo de las razas nos asegura una unidad futura, que de alguna manera habrá que probar que ya se encuentra, por lo menos en principio, en medio de aquel caos. El problema consiste, dicho con otras palabras, en pasar de una "heterogeneidad" a una "homogeneidad", partiendo del principio de que dentro de lo diverso existe algún elemento que no se muestra como factor de caos o de disociación, sino todo lo contrario, por lo que la unidad depende de las posibilidades y suerte de ese elemento salvador.

¿Cómo se explica que en medio de una diversidad negativa pueda haber un factor positivo que permita superar la caoticidad? Para Bunge el problema se resuelve de modo simple: el secreto de la historia se encuentra en la geografía, ésta ha generado grupos raciales fuertes y débiles y a los primeros

[8] José Martí, "Nuestra América" (1891), en *Nuestra América*, Barcelona, Ariel, 1973.

les cabe la tarea de lograr la unidad mediante la imposición de un "alma común". Como es fácil comprenderlo ésta será el fruto de un mestizaje, pero por cierto de un mestizaje "positivo", y todo el problema de esta simple filosofía de la historia, consiste en encontrar la fórmula que asegure su posibilidad.

Aquel "mestizaje positivo" se logrará cuando predomine "lo castizo", es decir, cuando se imponga el más fuerte sobre el más débil racialmente. "Lo castizo de un pueblo compuesto de varias razas y sub-razas —dice— es lo propio y característico de la raza más fuerte, la dominadora; es el sello de supremacía que ésta impone a las débiles, las dominadas." Éstas, felizmente, por lo mismo que débiles, son propensas a sufrir influencias, son sugestionables. En la casticidad radica, pues, la fórmula sobre la que se habrá de lograr la unidad de nuestra América. Ahora bien, como la sugestionabilidad de los débiles no es recurso suficiente, es necesario agregar la violencia, la que como "lucha de razas" existe de hecho y es legítima. "Una vez entablada la lucha de razas harto desiguales, debe mantenerse hasta la dominación y absorción de la más débil, cualesquiera que sean las ideas, la política, la religión, o la ética dominantes." La unidad de nuestra América, como consecuencia de la naturaleza de "lo nuestro" se habrá de lograr mediante la fuerza y no excluye, por cierto, el genocidio.[9]

Todo esto es justificado sobre una arbitraria psicología de los pueblos, fundada en una caprichosa y pretendida "observación científica", según la cual, las poblaciones indígenas se han caracterizado por su espíritu vengativo y su ferocidad, superior a la de los primitivos salvajes europeos; el "indio mestizado" es un "híbrido" que muestra caracteres visibles de degeneración; en fin, el mulato, mucho más que el mestizo de blanco e indio, se le presenta como el "monstruo apocalíptico" que amenaza a las "sociedades modernas" de América, centradas principalmente en las ciudades. Como consecuencia de todo esto, Bunge declarará que "el alcoholismo, la viruela y la tuberculosis", que han "diezmado a la población indígena y africana en algunas ciudades", "depurando sus elementos étnicos, europeizándolos, españolizándolos", constituyen una bendición.

El mito racial le permite a Bunge ocultar la realidad de las clases sociales y sus conflictos, y al mismo tiempo, justificar los pretendidos derechos de los grupos dominantes. A pesar de que su posición coincide políticamente con las tesis alberdianas desarrolladas en *El gobierno de Sud-América*, esta última obra nos resulta menos ideologizada en cuanto que "civilización" y "barbarie" son allí las aristocracias de origen europeo y la plebe

[9] Carlos Octavio Bunge, *Nuestra América (Ensayo de psicología social)* (1903), Madrid, 7ª ed., Jorro, 1926.

americana, respectivamente, señaladas, a pesar de las referencias raciales que contienen, más bien como clases sociales antagónicas. Las palabras de Martí, escritas en su artículo "Nuestra América", parecieran haber sido redactadas pensando en ensayistas del tipo de Bunge: "No hay odio de razas, porque no hay razas", el odio y el miedo que acompañan de modo evidente a la violencia propugnada por Bunge como solución de "lo nuestro", son reales, no lo son sin embargo —y también con palabras de Martí— las "razas de librería" sobre las cuales pretende justificar la "casticidad" de las oligarquías terratenientes y la "inferioridad racial" de las clases explotadas.

Hemos visto cómo en Bilbao y en Alberdi, en Martí y en Bunge, en diversas fechas de nuestro proceso intelectual, se ha hablado de un "yo" social, de un "nosotros", si bien dentro de líneas de desarrollo claramente diferenciables. La temática, como así sus divergencias internas, es también cosa de nuestros días y no lo es por factores casuales. Hay, claro está, diferencias de época, mas, el planteo de base, se mantiene. La vieja y falsa oposición entre "civilización" y "barbarie" reaparece, si bien con otros condicionamientos, pues no se trata ya de la misma "plebe", ni de las mismas aristocracias y oligarquías. Sin embargo aquellos mitos han continuado reelaborándose. El racismo de los positivistas, el que vimos expresado en el argentino Carlos Octavio Bunge, o el que podemos ver en el mexicano Francisco Bulnes, o el boliviano Alcides Arguedas, todos ellos insostenibles en nuestros días, han reaparecido bajo nuevas fórmulas, expresadas en ideologías sucedáneas.

Una entre tantas, dentro de los ensayos que interesan directamente a la problemática del "nosotros" y de lo "nuestro", es la que se desarrolla en el libro del escritor colombiano Eduardo Caballero Calderón *Suramérica, tierra de hombres*. El mito de la "raza castiza", aparece remplazado por el de un hombre al que denomina "hombre a secas" y el de las "razas débiles" encuentra su sustituto en el de las "muchedumbres", entendidas como una especie de masas humanas amorfas. Un regreso al individualismo liberal y un retomar dentro de éste la anacrónica doctrina del héroe, le permite justificar la marginación dentro de la historia pasada y presente, de la temida "plebe", ahora vestida con la ropa del proletariado urbano.

> Si en apariencia hay en Suramérica este remover de bajos fondos, este entrecruzamiento de las corrientes humanas y este desplazamiento de culturas que se embisten, se mezclan y se despedazan, no es menos cierto que en el comienzo de todo, como orientador de la historia, se encuentra siempre el hombre. No la muchedumbre, ni la multitud, ni el pueblo, ni la nación, ni la raza, sino el hombre a secas, el individuo que se enfrenta sólo contra el

> destino, contra el paisaje. Tal vez este siglo de plebes urbanas, proletariados uniformados y filosofías que han oscurecido la tierra al hipertrofiar el Estado y reducir al hombre a un simple grano de arena en la playa del tiempo, a una simple gota de agua en la corriente de la raza, esta idea puede ser pueril. Pero quien acaba de recorrer los caminos de Suramérica y, por tanto, ha revivido paso a paso su historia, sabe que por sobre la muchedumbre, o antes que ella, se encuentra siempre el hombre: Manco Capac, Núñez de Balboa, Pizarro, Valdivia, Orellana...

Razón tenía Hegel cuando decía que todo contenido sólo puede ser comprendido en cuanto encaje en el enrejado de la conciencia ordinaria.

Conforme con su ideología nos dirá más adelante que "No fue el indio, no pudo ser la turba indígena la que se rebeló hace un siglo contra el invasor blanco. Fueron unos pocos hombres, unos cuantos espíritus que se pueden contar con los dedos de la mano, los que pusieron fuego a Suramérica, armaron con una lanza al descontento llanero, dieron un puñal a la manumisión del mestizo y sacudieron con el látigo la incuria del indígena..." Con lo transcripto ya sabemos lo que el autor quiere decir, en nombre de quién habla y justifica su posición. Un desprecio manifiesto por lo que denomina "bajos fondos" revela cuál es el alcance del "nosotros", reducido arbitrariamente a éste o aquel individuo, "contables con los dedos de la mano", pero que sin embargo no dejan de ser un "nosotros". Lejos estamos otra vez de los intentos de desmitificadores de un Francisco Bilbao y de un José Martí.[10]

Los ejemplos que hemos puesto, los discursos de Alberdi y de Bunge, por un lado, y los de Bilbao y Martí, por el otro, nos muestran la existencia de ciertas categorías discursivas que dependen del modo como se ha ejercido en cada caso el *a priori* antropológico. Un análisis de este ejercicio nos permite por tanto colocarnos, no propiamente en una "historia de los discursos", sino en lo que podríamos considerar como las condiciones de producción de los mismos y a partir de lo cual aquella historia sería posible. No es difícil de ver que el ejercicio del "ponernos como valiosos" supone un horizonte de comprensión desde el cual, con diverso signo, se elabora el nivel discursivo, que tiene como eje siempre aquel "ponernos", que, como hemos tratado de mostrarlo, nos da el sentido del "nosotros" y de lo "nuestro" en cada caso.

Por otra parte, el estudio del discurso, tal cual aquí lo planteamos, supone la afirmación de una autonomía relativa de lo

[10] Eduardo Caballero Calderón, *Suramérica, tierra del hombre*, Madrid, Guadarrama, 1956.

discursivo. Ésta surge de un hecho no siempre suficientemente subrayado, cuyo desconocimiento puede llevar en sus casos extremos a negar la posibilidad y el real valor que reviste el estudio de la expresión discursiva. Nos referimos concretamente a la naturaleza del lenguaje como mediación de todas las formas de vida real concreta. La doctrina de lo ideológico según la cual éste sería un "reflejo" de las relaciones sociales consideradas en su pura facticidad, ha conducido a ignorar aquel fenómeno de la mediación, creando la ilusión de que se puede confrontar de modo inmediato la realidad extralingüística y su expresión en el lenguaje, por cuanto el acceso a lo primero sería directo. Mas no es así, por cuanto, para establecer la deseada confrontación, se ha de expresar también a nivel discursivo aquella realidad. No hay hechos económicos o sociales en bruto, sin la mediación de formas discursivas. La confrontación no se da, por tanto, entre una realidad desnuda y las teorías o doctrinas, científicas o no, de la misma, sino entre formas discursivas, a una de las cuales se le atribuye la virtud de ser la "realidad", mientras que a la otra se la declara "reflejo". La universalidad de la mediación no llega, sin embargo, a invalidar todo discurso, pues, no en todos la mediación se juega de la misma manera, como no invalida la doctrina del "reflejo", a pesar de otras dificultades que ofrece, sino las interpretaciones ingenuas de la misma. Como consecuencia de lo señalado, surge que una confrontación de la realidad extralingüística con la expresión discursiva que intente llevarse a cabo exclusivamente sobre la determinación de contenidos, sin plantearse el problema de los códigos dentro de los cuales aquellos contenidos alcanzan significación, se quedaría a medio camino.

Previo por tanto a una confrontación de aspectos de la "realidad", con sus correlativos "contenidos" dentro del discurso, se hace necesaria una confrontación entre el sistema de relaciones sociales y los sistemas de códigos de los cuales depende todo discurso, cuya estructura última se enuncia fundamentalmente en juicios de valor, a los que quedan supeditados los juicios de realidad. Momento investigativo éste en el que siempre se dará inevitablemente una mediación, por cuanto el sistema de relaciones sociales no lo captaremos nunca en bruto, pero que abre las puertas para dar el paso del lenguaje cotidiano, propio de la conciencia ordinaria, al lenguaje científico, al colocarnos en la fuente donde se organiza el mundo de significados. ¿Cómo son traspasadas y cómo pueden ser superadas las consecuencias de la mediación? La respuesta surge del proceso permanente de lo que podríamos considerar como "destrucción" de lo discursivo, por obra de la facticidad social dentro de la que juega su papel todo sujeto, que es funda-

mentalmente "desestructuración" de códigos y que se pone de manifiesto en la existencia de discursos contrarios, como hecho constante dentro de toda etapa histórico-social. De esta manera, aquella autonomía de lo discursivo que surge del fenómeno inevitable de la mediación, aparece constantemente quebrada, hecho que no impide darle toda la importancia que posee en cualquier intento de análisis de un texto.

El hecho que hemos mencionado, el de la existencia de "discursos contrarios", exige la investigación de sus modos de funcionamiento, a partir de lo cual será posible establecer ciertas categorías discursivas básicas, siempre en relación, como dijimos en un comienzo, con la forma cómo se ejerce el *a priori* antropológico. De ahí la posibilidad de elaborar una "teoría de los dos discursos", diferenciables básicamente por sus estructuras axiológicas y que en el caso de uno de ellos, el "discurso liberador", suele ir acompañado de ciertas actitudes decodificadoras, que pueden incluso adquirir formas metodológicas precisas. El desarrollo y sistematización de las formas espontáneas de decodificación, funda, por lo demás, la posibilidad de la elaboración de discursos que anticipen el poder desestructurador de la facticidad social misma, sin que se tenga que esperar la madurez de los tiempos.

Tal vez no sería necesario aclarar que la historia de los discursos que se intente sobre estos criterios, exige una investigación de la totalidad discursiva de una sociedad determinada en un tiempo dado, hecho que obliga a ampliar el concepto mismo de "discurso", reducido tradicionalmente a lo textual. No siempre el "discurso contrario" ha sido expresado de la misma manera y en más de un caso se encuentra implícito, más que explícito, en formas discursivas que abarcan las más diversas modalidades expresivas de una determinada sociedad. Esto rompe con la pretendida autosuficiencia de determinados discursos, por cuanto el antidiscurso de un discurso "científico" puede estar dado, potencial o actualmente, en formas expresivas vulgares, en relación con las cuales ha de ser necesariamente estudiado y que poseen, para una doctrina acerca del discurso, tanto peso y valor como aquél, aun cuando no se nos presenten como "teoréticos". Por último, es necesario tener presente que el "discurso contrario", al margen de su enunciación, se encuentra por lo general, aludido-eludido en el mismo discurso al cual se opone, hecho que es característico de las formas discursivas típicamente ideológicas.[11]

[11] *Cf.* nuestro trabajo "Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano", en *Cultura*, Revista del Banco Central del Ecuador, Quito, núm. 2, 1978.

III. LA DETERMINACIÓN DEL "NOSOTROS" Y DE LO "NUESTRO" POR EL "LEGADO"

UNA DE las vías que se ha utilizado para la definición del "nosotros" y de lo "nuestro" es la que se ha dado en llamar "legado", y también "herencia cultural", "tradición", etc., recurso que para muchos escritores hispanoamericanos ha sido considerado como el único, o por lo menos, el más importante. El tema del "legado" es algo que nos viene impuesto dentro de la problemática que nos interesa y que no podemos soslayar, sino antes bien, debemos rescatarlo en su justo valor. Este recurso supone, por lo mismo que parte de ciertos elementos culturales a los que considera como propios, una definición del hombre latinoamericano por afirmación, y sus desarrollos más amplios tienen su origen histórico en aquellas ideologías a las que podríamos denominar en general como "americanistas", dentro de las cuales se destacan el "bolivarismo", el "latinoamericanismo" más tarde, y en general las formas del "hispanoamericanismo", todas las cuales se extienden desde los albores del siglo XIX y cobran fuerza, en particular la última de las citadas, alrededor del 1900. El siglo XX ha presenciado el renacimiento de muchas de ellas, no siempre con el mismo sentido ni dentro de un mismo contexto histórico. En nuestros días, como ideología heredera de un "hispanoamericanismo" que concluyó diluido por el impacto del "panamericanismo" allá por la década de los 20, comenzó a gestarse un nuevo "latinoamericanismo", distinto sin duda del que se generó a mediados del siglo XIX y que ha ido tomando cada vez más consistencia particularmente desde la década de los 60. Podríamos afirmar que esta ideología de nuestros días se distingue de sus anteriores formulaciones, como también del "hispanoamericanismo" del 900, precisamente por su actitud frente a lo que se ha dado en llamar el "legado". En líneas generales podemos decir que intenta superar la inevitable ambigüedad que todos estos "ismos" muestran y han mostrado, que han servido tanto de herramientas liberadoras, como de instrumentos opresivos. De alguna manera, este latinoamericanismo renovado pretende ser un regreso a un bolivarismo, en lo que esta primera ideología continentalista tuvo de positivo, despojándola de todos aquellos caracteres que hicieron de ella el programa de un grupo social paternalista y autoritario, hecho que marcó sus propios límites. Por su parte, tanto el "latinismo" como el "hispanismo", ideologías más amplias dentro de las cuales se organizaron el latinoamericanismo

y el hispanoamericanismo, fueron también respuestas ambiguas, que tuvieron su justificación histórica y la siguen teniendo, particularmente en relación con la evolución y avance del imperialismo norteamericano, pero que fueron del mismo modo herramientas opresivas, tal como sucedió claramente en el regreso al pasado hispánico de la década de los 30, en el que el hispanoamericanismo, en particular, se vio alimentado por ideologías abiertamente irracionales, como el fascismo italiano y el falangismo español. No es de extrañar que la problemática del "legado", sobre todo si atendemos a estos antecedentes, despierte un justo rechazo y desconfianza. De todos modos, es un hecho inconcuso que existe en toda sociedad una transmisión y recepción de bienes, de valores y junto con ellos, de sistemas de vida, que integran su cultura, tomando esta palabra en su sentido más amplio, mediante los cuales esa sociedad se autoreconoce e inclusive subsiste.

Ahora bien, de una u otra manera, todas estas ideologías continentalistas, han recurrido al "legado" como medio para justificarse, aun cuando no todas ellas lo hayan entendido siempre de la misma manera. En casi todas, sin embargo, la herencia cultural ha sido reducida a un conjunto de bienes heredados, que integran lo que podríamos llamar nuestra "cultura espiritual" o que son las raíces nutricias de esa misma cultura. Entre esos bienes se destacan, por la frecuencia y fuerza con que han sido invocados, la religión, principalmente como práctica cultural, el lenguaje, las costumbres, la "raza", la "tierra", cada uno de los cuales se ha visto acompañado de un marco ideológico propio, que ha venido a formar parte de las ideologías continentalistas, diversificándolas según los casos. En relación con aquellos bienes se puede hablar, en efecto, de un "tradicionalismo", de un "costumbrismo", de un "racismo" de sentido positivo, de un "telurismo" de igual signo, etc.

En líneas generales, los partidarios de una autodefinición por el "legado" no han desconocido que la herencia de formas culturales es un fenómeno mucho más amplio, en cuanto que no podía escapar que también nuestra América ha recibido constantemente aportes que provienen de todas las manifestaciones de la cultura mundial, entre ellos, por ejemplo, el saber científico, la tecnología, el saber social, jurídico o político, etc. Pero, lo que los ha caracterizado es la idea de que toda recepción, cualquiera haya sido su naturaleza, podía y, más aún, debía ser conformada por lo que se consideraba prioritariamente como "legado". Este fue entendido muchas veces, debido a ello, como un "mandato histórico", regresando así al contenido semántico primitivo de la palabra latina (*legatus*) que hacía referencia más que al hecho de una transmisión de bienes, a

un determinado mandato en relación con el uso que debían los herederos hacer de esos bienes. Se trataba de una posición según la cual es necesario reconocer la existencia de ciertos elementos culturales a los que ha de concedérseles un peso axiológico tal, que no podemos menos que apoyarnos en ellos. De este modo, el "legado" no juega como un determinado mundo de bienes que nos abre a ciertas perspectivas opcionales, sino como una suerte de imperativo cultural insoslayable e indiscutible.

Ahora bien, toda herencia cultural, incluyendo en ella lo que se ha entendido restrictivamente como "legado", es por naturaleza propia algo "transmisible", y se nos muestra por eso mismo como un hecho de naturaleza temporal. Es además, lo que se transmite entre sujetos, que son a su vez históricos y que por cuanto invocan un pasado que según ellos ha de ser mantenido vigente, de hecho operan con el mismo como histórico, aun cuando se nieguen a reconocerlo tal. La transmisibilidad no es, en efecto, algo externo y mecánico, sino que es una posibilidad intrínseca de toda herencia cultural que explica que pueda ser recibida. Las formas culturales son necesariamente informadas y conformadas en mayor o menor grado por quien las recibe, caso contrario no se puede hablar de recepción y ello deriva de su propia naturaleza histórica. A ese carácter no escapa ninguna de las manifestaciones de lo que es culturalmente recibido, ni siquiera las ciencias, aun cuando se trate de aquellas que se ocupan, como las matemáticas, de ciertos entes ideales y sus relaciones.

Mas, sucede que las formas opresivas del ejercicio de autoafirmación de determinados grupos sociales, conducen a considerar lo que ellos denominan "legado", no sólo como un conjunto prioritario y reducido de manifestaciones culturales, sino también como principios formalizantes "separados" de lo histórico. Como consecuencia, frente al "legado", el sujeto portador-receptor del mismo, resulta ser considerado como un ente pasivo que deja de ser propiamente el sujeto de su propia cultura, para constituirse en un mero soporte de ella. Esta actitud implica, como es fácil comprenderlo, una especie de renuncia de la propia historicidad en cuanto que ésta es fundamentalmente una capacidad de hacerse y de gestarse. Se ha perdido, de este modo, el sentido mismo de la transmisión cuyo acto se logra únicamente en el momento y modo de la recepción.

Contradictoriamente, a esta actitud se le ha dado en llamar "tradicionalismo", a pesar de la deshistorización que lleva a cabo tanto del "legado" como de la participación del sujeto receptor en la apropiación que da sentido a la transmisión. El tradicionalismo en cuanto ideología se organiza sobre la base

de una inversión de las relaciones reales, en este caso, entre lo heredado y el heredero. Los alcances de la inversión de dichas relaciones pueden verse muy claramente si pensamos en el valor que se concede, por ejemplo, a la propiedad privada o al origen del poder político, dentro de lo que a finales del siglo XVIII comenzó a ser denominado "antiguo régimen", mentalidad que con matices diversos y no siempre de modo tan manifiesto pervive en nuestros días.

Aquella renuncia a la propia historicidad del sujeto que pareciera caracterizar al tradicionalismo, reviste un aspecto mucho más grave en cuanto que por su naturaleza ideológica lo que hace el tradicionalista no es tanto negarse a sí mismo como agente de la historia, sino negar historicidad a los otros, lo que sólo es posible dentro de los marcos de lo discursivo mediante la afirmación de una total separación del "legado". Otro aspecto que caracteriza al tradicionalismo radica en el hecho de la especial fuerza que en él se concede a un pasado y en la actitud que se adopta frente a la recepción que resulta disminuida en su naturaleza por partirse del presupuesto de una única recepción posible, la que impone el grupo dominador. El tradicionalismo es de esta manera un pasatismo y un inmovilismo, más aparentes que reales si atendemos al proceso de contradicciones, para el que sólo vale el "mundo de los antepasados" que vivieron por lo general una edad de oro. El tradicionalismo invierte el sentido de lo utópico y le niega todo poder de cambio o de movimiento para reducirlo a una simple justificación de una posición encubierta mediante el recurso a un pretendido mundo de formas ajenas a toda temporalidad.

Ahora bien, la prevención que despierta justificadamente el "legado" como recurso de la actitud tradicionalista, con todos los matices que es necesario reconocer en ella, se ha visto reforzada en nuestros días por la generalización de la toma de conciencia de nuestro general estado de dependencia, que aun cuando en más de un caso se ha entendido parcialmente como "dependencia cultural", ha obligado a plantear el problema en un horizonte más amplio. Aquella conciencia ha llevado en sus extremos a desconocer al sujeto latinoamericano, en cuanto receptor-creador, potencial o actual, y a considerar como viciado todo lo transferido por las altas culturas que han ejercido o ejercen formas diversas de imperialismo. Quienes han adoptado esta posición, no parten ya del ahistoricismo que caracteriza a los tradicionalistas, pero vienen a caer, desde otra vertiente, en otra forma de deshistorización de nuestro hombre y de su cultura, al declararlo en un estado tal de alienación, que conduce a poner en duda la propia posibilidad del discurso liberador que se enuncia. El rechazo de la llamada "cultura burguesa", por

ejemplo, cuando es descalificada irracionalmente en bloque sin adoptar frente a la misma una valoración de su papel en el desarrollo actual del proceso civilizatorio, impide sentar las bases mismas para aquel rechazo. No pretendemos por cierto ocultar o ignorar las relaciones de dominación y explotación tanto internas como externas que han generado los imperialismos y aquella cultura, hecho del cual no somos, por lo demás, inocentes, sino alertar acerca de algo que nos parece de vital importancia para el ejercicio de nuestra autoafirmación como sujetos históricos, que consiste, a su modo, en una especie de deshistorización de nosotros mismos como consecuencia de una interpretación simplista de lo que es el proceso de transmisión y recepción de la cultura en general.

La recepción de las formas culturales se manifiesta a la larga como un proceso de endogenación, que es fruto inicialmente de una imposición violenta de aquéllas por parte del sujeto dominador, pero que también es tarea del propio dominado que puede alcanzar formas de expresión no necesariamente alienantes. La vitalidad de la tradición, entendiendo por tal el conjunto de bienes que integra lo que se ha dado en llamar "legado", como en general la de todas las formas culturales que puedan ser recibidas, les viene de un sujeto que las asume en diverso grado y medida desde sí mismo, y que en ese sentido es más o menos consciente de ser su receptor y su recreador. De ahí que en la recepción viva de la cultura, cuando ella se da, no haya una radical pasividad por parte de ese sujeto y que las formas culturales no se den para él como un conjunto indiscriminado, sino que ejerce, aun cuando mínimamente, sobre ellas, una función selectiva y a veces transformadora, de mayor o menor eficacia y peso. Dicho esto sin desconocer que los modos ilegítimos de autoafirmación empobrecen aquella función, ya sea al declarar ciertas formas culturales como "separadas", ya sea historizando esas mismas formas, pero cayendo en una negación de la historicidad de quien las recibe, extremos en los que caen como hemos dicho los tradicionalistas y los teóricos de la dependencia total, cada uno por su lado. De más está que aclaremos en este momento que aquella autoafirmación de la que surge toda posibilidad de recreación, no se da tampoco desde un vacío cultural, hecho que no existe ni ha existido para ningún hombre en cuanto ente histórico, como asimismo que su ejercicio se encuentra condicionado por la posición adoptada respecto de los enfrentamientos y luchas que se dan en toda sociedad.

De acuerdo con esto, las formas culturales recibidas no constituyen una realidad separada respecto de un sujeto receptor, ni tampoco lo es éste en relación con aquéllas. Toda recepción

es ejercida desde un acto receptivo anterior ya interiorizado que es constituyente del sujeto mismo. Y así como las formas del "legado" de los tradicionalistas no son hipóstasis, tampoco la conciencia que las asume es una realidad "pura" que se autoafirme desde sí misma como otro absoluto. Este hecho vendría a plantear un aparente círculo vicioso que surgiría de la afirmación de la prioridad del sujeto respecto de la recepción de formas culturales y a la vez la aceptación de que ellas son parte constituyente de la propia conciencia de ese sujeto. Mas, no hay tal círculo, por lo mismo que la conciencia, en cuanto conciencia para sí, desdoblada en la forma de autoconciencia y en la medida que se constituye como tal, puede poner y de hecho pone en cuestión su propia constitución, aun cuando esto sea contingente y se encuentre sometido a los riesgos de las diversas formas de alienación.

De acuerdo con lo que venimos diciendo, la determinación del "nosotros" y de lo "nuestro" por el "legado" parte de ciertos supuestos que han entrado en crisis dentro de la ideología latinoamericanista contemporánea, el primero de ellos es el de la reducción de la cultura al mundo de la "cultura espiritual"; el segundo, se pone de manifiesto en la tendencia a la ontologización de esa misma cultura, de donde surge la connotación típica del término "legado" y que lleva a una inversión de medios y fines, y por lo mismo a la imposibilidad de señalar el valor intrínseco de los primeros; en relación con los dos anteriores, el tercero consiste en la afirmación de una determinada jerarquía axiológica y consecuentemente de una taxonomía, particularmente dentro de lo que se entiende como "mundo de bienes", condicionados por los dos supuestos mencionados. Todo esto se relaciona, además, con la idea de la existencia de un mítico "continente cultural" del que surge o mana lo que recibimos justamente como "legado".

Por otra parte no sólo hemos recibido a partir del siglo XVI en adelante un "mundo de bienes", sino también determinados sistemas de relaciones humanas entre los cuales, aquéllos y éstos, existen diferencias importantes. Por de pronto, el primero constituye un conjunto de medios, aun cuando posean un valor intrínseco, que pueden presentarse como positivos o negativos para un sujeto que es por naturaleza el fin respecto del cual funcionan como tales. Ciertamente que en el conjunto de medios unos pueden ser la vía de realización de otros, que se aparecen de este modo como fines de aquéllos, sin perder sin embargo nunca su naturaleza de medios respecto del sujeto. En la mayor parte de los casos, los medios pueden llegar a manifestarse como indiferentes respecto de los valores positivos o negativos, como es el hecho patente de la ciencia y la tecno-

logía, que sirven tanto para bien como para mal de la humanidad y en tal sentido, la función del sujeto respecto de ellos y en relación con el ejercicio de su autoafirmación de sí mismo como valioso, consiste en un proceso constante y permanente de transmutación de valores. Dicho en otros términos, hacer que los medios adquieran valor de positividad y no se conviertan en instrumentos de alienación, única vía por la cual puede rescatarse su valor intrínseco.

El sistema de relaciones humanas no es un mundo de bienes, sino un mundo de sujetos en interacción, respecto de sí mismos y respecto del mundo de bienes. Colocados en el plano del deber ser social y atendiendo por eso mismo a la naturaleza de los sujetos que integran aquel sistema de relaciones, no se trata aquí de un mundo de medios, sino simplemente de un mundo de fines. Ciertamente que cada sujeto puede ser un medio para un fin, mas sin dejar de ser un fin en sí mismo. No es necesario repetir que hablamos de un deber ser social y no de determinadas sociedades, como es el caso de la sociedad esclavista y de todas las formas sucedáneas de la misma, en la que hay hombres que son manejados como cosas y que en tal sentido son medios del mismo modo que ciertos bienes crudamente instrumentales. La lucha por la liberación del hombre, que se pone como meta una humanidad como reinado de fines, tal como ya lo concibiera Kant en su filosofía de la historia, implica asimismo una transmutación, si bien en otro sentido. Un bien cultural es, en efecto, un medio por naturaleza, mas un sujeto es medio tan sólo accidentalmente, ya sea porque ha sido reificado y convertido en instrumento como consecuencia de un sistema de dominación, ya sea porque sin dejar de ser fin, colabora para que los demás puedan realizarse como fines, tal como debiera producirse, por ejemplo, dentro de la división del trabajo. En ambos casos se da una transmutación que en uno, en el de los bienes, consiste en cambiar de signo axiológico a los mismos, es decir restablecerlos en su valor intrínseco, mas en el otro, consiste en que un determinado sujeto deje de ser un medio instrumental, sea únicamente medio en el sentido antes indicado y se reconozca y sea reconocido como fin en sí.

Respecto del mundo de bienes, el sentido legítimo de toda transmutación de valores, depende en última instancia del sistema de relaciones humanas considerado desde el punto de vista del deber ser, dicho en otros términos, el mundo de los medios lo es siempre respecto del mundo de los fines y, por lo demás, ni uno ni otro son fijos o permanentes, sino eminentemente procesuales. El hecho de que el valor que se atribuye a los bienes es algo que se encuentra condicionado por el sis-

tema de relaciones dadas, es una consecuencia de la prioridad del sujeto respecto de aquellos bienes, como respecto del sistema mismo de relaciones humanas.

El mito de Calibán que aparece en *La tempestad* de Shakespeare, es un ejemplo clásico de lo que venimos diciendo. Calibán es el natural de una isla que bien puede ser, como lo ha probado Roberto Fernández Retamar,[1] una de las tantas que integran el mar Caribe. Próspero, es el conquistador que lo ha sometido y lo ha sumergido en las tareas más pesadas y burdas del trabajo. Gracias a eso, Próspero, con la ayuda de Ariel, personaje alado, puede dedicarse al ocio, es decir, a la vida propia de la cultura espiritual. El pago que recibe Calibán por su sometimiento consiste no tanto en los alimentos mediante los cuales subsiste, sino en la recepción de esos valores "esenciales" que integran la vida del espíritu, supremos para el amo. De ser un hombre sin lenguaje, o por lo menos poseedor de un habla "primitiva y bárbara", ha aprendido la del señor. Pues bien, en un determinado momento, Calibán descubre que el habla que se le ha impuesto puede servir para maldecir al conquistador y dominador; Calibán ha llevado a cabo desde sí mismo una transmutación axiológica, ha puesto a su servicio un bien, cambiándole de signo valorativo. El habla de dominación se transforma en su boca de ahora en adelante, en una habla de liberación. Mas, este hecho no podría haber tenido lugar si no hubiera habido un cambio dentro del sistema de relaciones humanas, el que consiste de modo muy simple en que Calibán, de ser un medio de carácter instrumental, se ha reconocido a sí mismo como fin, aun cuando el antiguo amo se niegue a efectuar por su parte ese reconocimiento, en cuanto reconocimiento del otro. Ya llegará a producirse algún día ese segundo reconocimiento, mas no será fruto del nuevo uso dado a la lengua por parte del esclavo, aun cuando este hecho sea de singular importancia y en ocasiones decisivo, sino cuando el amo, acorralado por la violencia que él mismo ha generado, descubra que los discursos que le preparaba Ariel, como colaborador intelectual, ya no tienen la eficacia que mostraban en un comienzo y que todo el mundo de justificaciones "espirituales" se ha derrumbado posiblemente junto con su propio poder de dominación. Un nuevo hombre ha surgido que, por la fuerza de los hechos, no renuncia al "legado" impuesto, en este caso la lengua o los instrumentos de trabajo, sino que da a ellos un nuevo valor, su valor intrínseco y crea una "lengua para maldecir", lo cual supone una forma espontánea de decodificación del discurso opresor, como crea un nuevo uso de la hoz

[1] Roberto Fernández Retamar, *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América*, México, 2ª ed., Diógenes, 1974.

o del machete que ya no "siegan doradas mieses", ni "cortan dulces cañas", labores cantadas idílicamente por tantos arieles en el mundo.

La tendencia a considerar que el sistema de bienes recibe su sentido de modo exclusivo del "legado" entendido como cultura espiritual, pareciera haber sido confirmada por una cierta pervivencia autónoma que mostraría esa "cultura" respecto de otros bienes y respecto del sistema de relaciones humanas. En efecto, la sociedad esclavista griega ya no existe, ni menos aun existe Atenas como Imperio, mas, el arte griego, su estatuaria, su arquitectura o su literatura, siguen teniendo vigencia para la humanidad. Estos hechos refuerzan la ilusión de atemporalidad de los aspectos espirituales del mundo de bienes y de su separación respecto de los sujetos humanos concretos que se realizaron humanamente en ellos. Ahora bien, estos aspectos de la cultura espiritual no sólo encubren los demás bienes de la propia cultura dentro de la cual surgieron históricamente y hacen pasar al olvido su conexión con un sistema de relaciones humanas concretas, sino que ejercen una función general de ocultamiento fuera de su propia cultura de origen, en relación con sociedades humanas que se organizan sobre otras totalidades culturales, dentro de las que han sido insertadas aquellas formas clásicas de la cultura espiritual. Este hecho, para nosotros los latinoamericanos, se pone de manifiesto claramente en el vasto fenómeno de recepción de la cultura europea y de las ideologías europeístas que se organizan sobre pretendidos valores intemporales. Ahora bien, lo que nos interesa destacar es que esas ideologías no sólo ejercen una función de encubrimiento de la cultura europea misma, sino que al extenderse ésta en su etapa colonial, provocaron un inevitable oscurecimiento, tanto de los colonizados en cuanto sujetos históricos, como de las formas autóctonas que esos sujetos portaban que fueron entendidas como ajenas o extrañas a la "cultura espiritual" hipostasiada de los colonizadores. Ese oscurecimiento se pondrá de manifiesto como una incapacidad de comprensión y como un intento violento y sistemático de reducción de toda forma cultural posible, al modelo clásico establecido, entendido como absoluto. El europeocentrismo y el occidentalismo podrían ser definidos por ese motivo, como dos ideologías que se organizan sobre la base de una imposición excluyente de un determinado cuerpo de bienes, generosamente "legados" al mundo mediante un acto fundador ontológico. El ya viejo y resquebrajado mito del "Occidente absoluto" o del "Occidente kat'exojén", como lo denominaba Hegel, asumido desde un germanismo, un latinismo, un hispanismo, o desde cualquiera de las diversas ideologías que ha ido generando y que se mueven

como expresiones diversificadas de dicho mito, parcializa a la vez que absolutiza el mundo de la cultura, oscurece su capacidad de comprensión y muestra con toda crudeza el uso ideológico encubridor de las tradiciones que integran aquella "cultura espiritual", cuyo valor en cuanto creación y recreación, dentro de su marco histórico-social y en cuanto no fueron utilizadas como instrumentos de opresión, no ponemos en duda. En efecto, si Europa es una realidad cultural absoluta, sólo cabe por parte de los sujetos europeos o no europeos, la recepción de su herencia, respetando incluso las categorías mismas de recreación que vienen impuestas con ella. Dos ejemplos, relativos al arte arquitectónico y al lenguaje, tomados al azar dentro de la copia de ejemplos que podría ponerse, producidos tanto por intelectuales europeos como nuestros, mostrarán la forma de ceguera o de encubrimiento que hemos mencionado, que suelen llegar a los límites de lo absurdo. "El arte maya en Yucatán es esencialmente arquitectónico —dice José Pijoán en su conocida *Summa Artis*— y son los edificios los que nos causan admiración... el pensamiento recurre al mundo greco-romano, parece como si lo hubiese dirigido un arquitecto maya que hubiera hecho un viaje por los países del Mediterráneo... Razonaba como un maya y planeaba como un griego." La incapacidad de comprensión de este historiador del arte, no le es propia y es la prolongación de la misma actitud que mostraron los primeros evangelizadores en América, dentro de otra línea de desarrollo del occidentalismo, quienes trataron, empeñosamente, de redescubrir en las tradiciones míticas de los pueblos indígenas, las verdades del Evangelio oscurecidas por el pecado en que habían caído aquellas poblaciones por obra del demonio, o se esforzaron vanamente en encontrar las raíces hebreas de las lenguas indígenas americanas. Marcelino Menéndez y Pelayo, típico intelectual de lo que José Gaos ha denominado "pensamiento de la decadencia española", en una época en la que lo único que le restaba al antiguo Imperio "en el que no se ponía el sol" eran ciertas formas de la cultura espiritual, entendía que el principio de unidad de Hispanoamérica provenía, entre otros aspectos del "legado", principalmente de la lengua castellana, rechazando con la misma violencia de los conquistadores, toda otra forma cultural que no derivara del tronco hispánico. Para el entonces célebre erudito, lo original de Hispanoamérica le venía de la lengua de Castilla, modelada ciertamente bajo la doble influencia de "la raza y del medio ambiente" y nada valían para él, por ejemplo, "las opacas, incoherentes y misteriosas tradiciones de gentes bárbaras y degeneradas", términos con los que condenaba en masa todos los desarrollos de la literatura americana prehispánica, la que

como sabemos a duras penas puede en nuestros días ser restablecida debido a la obra de sistemática destrucción que los mismos conquistadores llevaron a cabo.[2]

La aparente pervivencia autónoma de ciertas formas de la cultura espiritual, hecho que como hemos dicho pareciera venir a confirmar la no-historicidad de su naturaleza, no proviene indudablemente de ésta sino del uso que aquellas formas reciben dentro del proceso de acumulación cultural, como asimismo de la actitud que el sujeto receptor adopta frente a ellas, cuando desconoce que su valor intrínseco surge de un acto de recreación sólo posible desde una autoafirmación del mismo sujeto como valioso, valor que por eso mismo puede perderse, pero también ser rescatado.

La hipostasiación de las formas de cultura espiritual, sobre las cuales tantas veces se ha intentado alcanzar una definición del "nosotros" y de lo "nuestro", no sólo nos niega como sujetos de nuestro propio ser histórico y nos convierte en receptores de un mandato, sino que parte de formas de negación generadas ideológicamente por los portavoces de la cultura dominadora. Aceptar este hecho nos conduce a ser injustos respecto de nosotros mismos, mas también respecto de todo hombre, incluido el dominador que ha pretendido hacernos caer en la trampa de lo absoluto, por cuanto es hacerle el juego a la deshistorización. Por otra parte, no está de más recordar, aquí, que la posición del tradicionalismo respecto de las formas espirituales de la cultura es un fenómeno paralelo a la naturalización de las leyes que rigen los sistemas de relaciones humanas, hecho en el que se destaca por ejemplo, como uno de los tantos posibles, el problema de las leyes de mercado dentro de la economía política clásica.

Es importante insistir, frente a posiciones como las señaladas que la cultura, en cualquiera de sus manifestaciones, no constituye una realidad "separada" y que el valor de las mismas es en cada caso replanteado y reformulado por el hombre en relación con una situación histórico-social concreta dentro de la cual las asume o no como suyas. El caso del lenguaje, tal como surge con claridad del ejemplo de Calibán, podemos rastrearlo fácilmente en nuestro propio desarrollo cultural. El hispanismo, con su revaloración de la lengua castellana, como una de sus notas típicas, resulta ser ilustrativo. La generación española del 98, contemporánea del idealismo hispanoamericano del 900, valoró en general la cultura americana, según lo señala Luis Alberto Sánchez, casi como si se tratara de "una provincia

[2] José Pijoán, *Summa Artis*, Madrid, tomo I, 1946; Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de la poesía hispanoamericana*, Madrid, tomo I, 1911.

de la cultura española".[3] Ya hablamos del "pensamiento de la decadencia" que movilizó ese mundo de valoraciones, agudizado entre otros hechos por la Guerra de Cuba. Nuestro idealismo del 900, dentro del cual el arielismo es posiblemente una de sus manifestaciones más significativas, fue a su modo, también, hispanista. Ahora bien, tanto los escritores peninsulares, como los nuestros, se sentían acuciados por determinadas carencias que afectaban a la totalidad de la cultura de sus países respectivos: en los primeros, la profunda crisis derivada del reencuentro de España consigo misma, luego de su larga aventura imperialista; en los segundos, los anuncios cada vez más inquietantes del imperialismo norteamericano. A los ideólogos españoles, perdido el Imperio, les quedaban las glorias de su pasado, entre ellas la lengua extendida a todo un orbe y junto con la misma otras formas de la cultura espiritual. Para los hispanoamericanos, ante la amenaza yanqui, el recurso a lo hispánico mostraba sin embargo otro sentido, en cuanto que respondía a causas semejantes por las cuales antes lo hispánico había sido repudiado por ellos mismos como signo de atraso y de barbarie: en ambos casos se trataba de la reacción contra formas de dominación, primero, contra un Imperio que hablaba español, luego contra otro frente al cual el regreso a lo hispánico se convertía en una legítima autodefensa, aun cuando fuera una de las más débiles. El regreso a la lengua como "legado" no podía, por tanto, tener el mismo valor entre los escritores finiseculares en España y los escritores del 900 entre nosotros. No hay duda que la valoración de la lengua que hacía un Menéndez y Pelayo, por no buscar otros ejemplos, no posee el mismo sentido que la misma muestra en el conocido poema "A Roosevelt" de Rubén Darío en donde denunciaba a los Estados Unidos "como futuro invasor" y le oponía lo que él llamaba: "...la América ingenua que tiene sangre indígena, que aún reza a Jesucristo y aún habla en español". Otro tanto podemos decir de la lengua en un escritor como Rodó cuando lanzó su *Ariel* a todos los ámbitos del Continente.

El valor de los bienes y entre ellos los que integran la cultura espiritual, les deriva del sujeto que los porta y en relación con el cual son medios. El caso de Rubén Darío muestra patentemente la importancia que tiene, no el "legado", sino su recepción creadora. Con él la lengua castellana gozó de un momento de brillo y esplendor, provocando lo que bien podría llamarse una inversión del sentido de las influencias. El poeta nicaragüense hizo, en efecto, que el meridiano literario dejara de pasar por Madrid exclusivamente y que a la América de origen hispánico,

[3] Luis Alberto Sánchez, "Esquemas de la cultura hispanoamericana", revista *América*, Quito, año VII, núm. 49, 1932.

sin que fuera óbice el galicismo estético del maestro, se le reconociera en el mundo de las letras castellanas no sólo voz, sino voz potente y renovadora.

Ciertamente que tanto "azules" como "arieles" muestran contradicciones y el panorama del rubendarismo y del rodoísmo, desde el punto de vista de la afirmación de un sujeto frente a la cultura recibida, no fue siempre de un mismo signo. No es posible olvidar el elitismo y la posición aristocratizante, actitudes de las que ninguna de las dos tendencias se salva y que en Darío concluyen en un refinamiento decadente. Es cierto que el arielismo difundió una posición antiimperialista que en algunos de sus seguidores, los menos, se mantuvo como bandera de lucha; en otros aquella posición se fue diluyendo hasta llegar a afirmar que no veían incompatibilidad entre el hispanoamericanismo inicial del maestro uruguayo y el monroísmo renovado de Woodrow Wilson. Sin embargo, la mayor debilidad de todo este amplio movimiento en favor de una afirmación del "nosotros" y de lo "nuestro" mediante el recurso al "legado", provino de una actitud que se encuentra ya en el fundador y a la cual no escapó casi ninguno de los arielistas, que les condujo en su fervor por defender lo propio frente al mundo saxoamericano a invertir las relaciones del hombre con la cultura recibida, sin darse cuenta de que lo que daba valor en ese momento a sus plumas no era la lengua, ni la mítica "raza hispana", sino el hecho de asumir los bienes culturales hispánicos en relación con una determinada situación de autoafirmación de un sujeto histórico concreto.

Un análisis de los ideales bolivarianos y de algunos momentos de su reinterpretación dentro de lo que podríamos considerar como la línea progresista del bolivarismo, nos confirman en nuestra tesis acerca de la correcta relación del "nosotros" y de lo "nuestro" con lo que se ha dado en denominar el "legado". Las tan conocidas palabras de Bolívar en las que nos hablaba de la "idea grandiosa" de una América hispana unida, revelan hasta qué punto tenía presente la existencia de una herencia, como también hasta qué grado sabía que ella depende de un sujeto histórico. "Es una idea grandiosa —decía— pretender formar de todo el Nuevo Mundo una sola nación, con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería por consiguiente tener un solo gobierno que confedere los distintos estados que hayan de formarse. Mas, no es posible, porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes, dividen a la América..."[4] Como se

[4] Simón Bolívar, "Carta de Jamaica" (1818), en *Escritos políticos*, Madrid, Alianza Editorial, 1975.

desprende claramente del breve texto, existe algo que nos confiere unidad, pero hay también una voluntad, en este caso negativa, que no aprovecha aquel factor y que aparece colocada de este modo como el verdadero punto de partida sin el cual no hay unidad posible.

Juan Bautista Alberdi en su tesis leída en la Universidad de Chile en 1844 con el objeto de revalidar su título de abogado uruguayo, volvió a plantear el problema de la cultura espiritual que según sus palabras estaba constituida por una "similitud de instituciones, de costumbres, de ideas, de elementos sociales, de sentimientos, de lenguas", que daban "a los estados americanos de origen español" una "unidad moral", sobre la que se habría de fundar la "unidad política". Ahora bien, según se desprende de su modo de pensar el problema, es evidente que para Alberdi si bien la "unidad moral" es "muy superior a la unidad política", aquélla no nos determina y el hecho de que sea aprovechada o no en favor de la "unidad política" es en última instancia materia de decisión "política" y no "moral".

Y la prueba la da el mismo Alberdi al hablar de "la Europa incoherente, heterogénea en población, en lenguas, en creencias, en leyes y costumbres" y que sin embargo "ha podido tener intereses generales y congresos que los arreglen".[5]

No está de más aclarar que los conceptos de "unidad moral" y de "unidad política" hacen referencia, el uno, a la totalidad de las manifestaciones histórico-culturales homogéneas que, según entendía Alberdi mostraba la fisonomía de nuestros pueblos y el otro, a un acto de voluntad colectiva que, como se desprende de los textos siguientes, consistía en una "resistencia" ante las nuevas formas que el imperialismo había adoptado en el mundo. Alberdi retomaba con esta posición, la que ya había sido expresada dentro de la tradición bolivariana, en el Congreso de Tacubaya de 1826, en donde Lucas Alamán propuso el *Zollverein* o liga aduanera hispanoamericana.[6] El ejemplo de la unificación de Alemania que tantas veces sería mencionado en adelante, se le presentaba a Alberdi de modo patente como fruto de una decisión que no dependía esencialmente de la cultura espiritual alemana, aun cuando ésta pudiera ser invocada y lo había sido de hecho para reforzar la conveniencia de aquella

[5] Juan Bautista Alberdi, *Sobre la conveniencia y objetos de un Congreso General Americano. Leída* [sic] *ante la Facultad de Leyes de la Universidad de Chile, para obtener el grado de licenciado*, por...*abogado de la República del Uruguay*, Santiago de Chile, 1844. (El subrayado es nuestro.)

[6] José Vasconcelos, *Hispanoamérica frente a los nacionalismos agresivos de Europa y Norteamérica*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1933, p. 28.

unidad. "Ya la Europa —dice Alberdi— no piensa en conquistar nuevos territorios desiertos; lo que quiere arrebatarnos es el comercio, la industria, para implantar en vez de ellos su comercio, su industria, de ella; sus armas son sus fábricas, su marina (mercante), no los cañones; las nuestras deben ser las aduanas, las tarifas, no los soldados. Aliar las tarifas, aliar las aduanas, he ahí el gran remedio de *la resistencia americana*... La unión continental de comercio debe, pues, comprender la uniformidad aduanera, organizándose poco más o menos sobre el pie de lo que ha dado principio, después de 1830 en Alemania." Sin entrar a considerar la nueva formulación de los ideales bolivarianos y su posible eficacia en caso de haber sido concretada en este sentido, lo que nos interesa subrayar es la noción de "resistencia" que es justamente la que da el correcto alcance y sentido de la "unidad política" y, frente a la cual, toda herencia cultural no posee valor en sí misma, si bien es cierto que es una ventaja que nuestros países sean homogéneos marcadamente en este aspecto.

Planteos casi en los mismos términos alberdianos serán hechos ochenta años más tarde por Manuel Ugarte, uno de los arielistas más combativos y lúcidos de la generación hispanoamericana del 900. Sabida es la importancia que este grupo concedió al "legado hispánico" expresado en la literatura de la época en el nebuloso concepto de "raza". Ugarte participó de ese intento de revaloración de lo americano, pero no ignoró que las tradiciones de nada valen si no son asumidas desde una autoafirmación del sujeto que las ejerce. En la carencia de esa autoafirmación, no en la carencia de un "legado", vio que se encontraba el problema hispanoamericano. Esa autoafirmación era una ineludible respuesta ante la misma situación de dependencia que señalaba Alberdi, fruto del proceso mundial imperialista, definido por Ugarte casi en los mismos términos: "El imperialismo —dice— se anexaba en las primeras épocas a los habitantes en forma de esclavos. Después se anexó la tierra sin los hombres. Ahora se aclimata el procedimiento de anexar la riqueza sola, sin la tierra y sin los habitantes, reduciendo al mínimo el desgaste de la fuerza dominadora". Frente a este hecho, cuya denuncia fue para Ugarte una verdadera cruzada continental, "Lo que debemos cultivar es el amor a nosotros mismos, *la inquietud de nuestra propia existencia*". Y, políticamente, esa autoafirmación se debía canalizar, lo mismo que pensara Alberdi, dentro de un bolivarismo renovado según los tiempos, mediante la preparación "si no de la unidad como la de Italia y Alemania, por lo menos, una coordinación internacional".

Con otras palabras, lo que venía a afirmar era justamente

aquella "unidad política" sin la cual ningún sentido habría de tener cualquier forma de "unidad moral".[7]

El punto de partida para una definición de lo "nuestro" y del "nosotros" ha de ser siempre el sujeto concreto inserto en su mundo de relaciones humanas desde el cual recibe o se apropia de las formas culturales, y no lo recibido en sí mismo, cuya riqueza intrínseca se juega toda entera en el acto de recepción. Se hace por tanto necesario estudiar ese acto dentro del vasto proceso de incorporación de nuestra América a lo que se ha dado en llamar el Occidente. Ya sabemos que ese proceso estuvo signado por la violencia conquistadora y la consecuente colonización de complejos y variados grupos humanos que no estaban, ciertamente, "sumergidos en la naturaleza" y que debieron sufrir la dolorosa y trágica quiebra de sus propias tradiciones y sistemas de vida.

El problema de la recepción, si bien con diferencias epocales, se habrá de caracterizar por un complejo proceso en el que de un primer momento de violenta acumulación se pasará a un permanente juego de acumulación y endogenación, aspectos no siempre claramente diferenciables. En efecto, la acumulación no ha sido nunca un hecho puro y mecánico y las formas culturales superpuestas adquirieron siempre, además de una determinada funcionalidad, una fisonomía peculiar o típica. Por su parte, cuando se dieron formas de endogenación que superaron la mera tipicidad y se alcanzaron ciertas formas creativas, no se dejó de suponer lo acumulativo.

El proceso de conformación cultural que en un comienzo se manifestó como un sincretismo, concluyó generando una reformulación motivada por las circunstancias locales de aprovechamiento de la naturaleza y por los sistemas diferenciados de explotación y control social, los que acabaron por dar una funcionalidad a todas las manifestaciones de la vida americana. Las discusiones acerca del modo como las instituciones feudales fueron transplantadas, y la manera como se gestó entre nosotros el paso del feudalismo hacia formas precapitalistas y luego abiertamente capitalistas, giran todas ellas, precisamente, sobre su reformulación, consecuencia de su necesaria adaptación. De esta manera las influencias exóticas comenzaron a ser generadas "desde adentro" del sistema, una vez impuestas, hecho que hacía directamente a la eficacia de la organización colonial. El sujeto de este proceso de conformación cultural fue, en un comienzo, el mismo conquistador, luego sus descendientes, aquellos que integraron el grupo criollo y, más tarde, desapare-

[7] Manuel Ugarte, *El destino de un continente*, Buenos Aires, Patria Grande, 1962. (El subrayado es nuestro.)

cida la sociedad patricia, los grupos que dieron nacimiento a las preburguesías latinoamericanas.

A la funcionalidad, se sumó la tipicidad, el "color local", indiferente a la necesidad de eficacia de la que surge aquélla y causada por factores muchas veces fortuitos. De este modo, el elemento exótico que mostraban las formas culturales originariamente acumuladas, comenzó a ser interiorizado, dando lugar a modos primarios de endogenación. Lo creativo aparecerá, en este complejo proceso, cuando, en medio de la situación general de dependencia, aparezca un sujeto que, utilizando las mismas formas culturales impuestas, ponga de manifiesto una transmutación de valores.

La arquitectura nos muestra interesantes ejemplos de acumulación, endogenación funcional, tipicidad y endogenación creadora, y puede leerse en ella el proceso de constitución de las nuevas sociedades en nuestras tierras, en cuanto que muestra no sólo la estratificación social de cada época, sino también el grado y tipo de integración de los diversos grupos humanos.

Las diversas formas de superposición que pueden verse en la arquitectura civil y religiosa son, en algunos casos, una evidente muestra del primer momento acumulativo. El ejemplo de la ciudad de Cuzco y el caso particular del Convento de Santo Domingo, en la Plaza Mayor de la antigua capital incaica, emplazado sobre el templo de Coricancha, constituyen casos elocuentes. Lo mismo puede decirse del templo cristiano que corona la pirámide mayor de Cholula, cerca de Puebla, en México y la pequeña iglesia construida sobre uno de los palacios indígenas de Mitla, en Oaxaca. El portal de la casa de los Montejo, en Mérida de Yucatán, en el que aparece, en su tallado en piedra, el conquistador español con su vestimenta guerrera y sus armas, de pie sobre las cabezas vociferantes de los dominados, es un símbolo de este modo primitivo de recepción de influencias. La famosa polémica del padre Las Casas, significó la primera crítica al proceso inicial de acumulación de la conquista.

Las estructuras ciudadanas expresaron de modo directo, como es fácil entenderlo, la estratificación social. A fines del siglo XIX, en una etapa ya lejana de aquella primitiva acumulación, pervivían curiosas formas de estratificación social y edilicia. En la ciudad de Quito "Las casas tienen sin excepción —describe un viajero— dos pisos: el de arriba para las clases acomodadas, el de abajo para las tiendas, es decir negocios de baratijas y talleres y también habitación de cholos y mestizos... La masa más numerosa de la población, los mestizos y cholos, es pobre, muy pobre. Llenan las calles en compacta muchedumbre y

viven en casi todas partes en los pisos bajos de las casas".[8] Claro está que en este ejemplo ya era visible una endogenación funcional y una fuerte tipicidad, esto último, perceptible todavía en la parte antigua de la capital ecuatoriana.

Dentro de la arquitectura religiosa, frente a las esplendorosas iglesias y catedrales ciudadanas, de sentido muchas veces marcadamente europeizante, se dio una arquitectura religiosa rústica o de los campos, que ha sido expresión de lo que se ha denominado "estilo mestizo". El mestizaje, fenómeno de endogenación con matices propios y generalizados en toda nuestra América generó, dentro de sus limitaciones, aspectos creadores. Por lo demás, el producto de la mestización no es obra exclusiva del hombre considerado racialmente como "mestizo", ni es éste necesariamente el que ha movilizado el estilo de endogenación al que nos estamos refiriendo, sino el hombre americano en general, cualquiera haya sido el color de su piel y su origen étnico. De ahí que José Martí rechazara fuertemente la cuestión racial y hablara, sin embargo, de "nuestra América mestiza", con lo que no quería referirse a la parte "mestiza" de nuestra América, sino a una modalidad cultural propia de todo el Continente. En efecto, el llamado "estilo mestizo" arquitectónico salió originariamente de manos de artistas indígenas y significa para nosotros uno de los momentos más interesantes de asimilación de una forma cultural exógena, ya fuera dentro de la influencia del primitivo arte románico, ya del barroco posterior. Las bellas iglesias de San Francisco de Acatepec, muy cerca de Puebla, como la muy notable de Tonantzintla, en el valle de Cholula, no lejos de aquélla, son manifestaciones de este "estilo mestizo", como lo son asimismo algunas iglesias de Arequipa, la de San Lorenzo en Potosí, a las que se puede agregar la de Balvaneda, en el Ecuador. Son ellas expresión viva, dentro de la frecuente pequeñez y humildad de estos templos, de un espíritu de endogenación en la que lo funcional y lo típico han adquirido un nuevo sentido, en cuanto suponen, por parte del olvidado artista indígena, una afirmación de un sujeto y por tanto una comprensión de un "nosotros".[9]

El problema de la recepción del legado ha de ser analizado no sólo desde el punto de vista de las formas receptivas, que van desde una primitiva acumulación hasta manifestaciones de una endogenación creadora, sino asimismo atendiendo al proceso de organización de una memoria histórica. El problema se relaciona con el nacimiento de las historiografías nacionales,

[8] Joseph Kolberg, *Hacia el Ecuador* (1871), Quito, Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica, 1977, pp. 186 y 191.

[9] Mario Buschiazzo, *Historia de la arquitectura colonial en Iberoamérica*, Buenos Aires, 1961.

que han supuesto siempre una determinada posición respecto de la cultura propia y que tienen implícita, además, lo que se podría entender como una teoría de esa misma cultura. En efecto, no siempre se ha considerado que las formas asimiladas eran las más apropiadas, y por tanto dignas de ser sostenidas, como no siempre se ha entendido, después, que el rechazo de las mismas hubiera sido acertado. Todo esto tuvo su comienzo a partir del momento en el que se sintió la necesidad, dentro de los grupos de poder de las sociedades americanas, de generar un proceso de formación de una memoria histórica, que implicaba, necesariamente, una tarea valorativa del pasado y, por tanto, a la vez, un ejercicio de "olvido", dentro del proyecto ideológico de aquéllos. Esto habría de generar, entrado en crisis el primitivo proyecto, intentos de "restauración" y, paralelamente, un ejercicio de "recuerdo".

La "memoria patria" tuvo sus comienzos a partir de un cierto "vacío", consecuencia de una pérdida de las "memorias nacionales europeas" sobre las que se había construido toda la historiografía elaborada por los ideólogos de la conquista. Aquel fenómeno se puso ya claramente de manifiesto a fines del siglo XVIII, época en la que se despierta un fuerte sentido de autonomía que habrá de ser el antecedente del independentismo posterior. "Las memorias nacionales —escribía Alejandro de Humboldt— se pierden insensiblemente en las colonias, aun aquéllas que se conservan no se aplican a un pueblo ni a un lugar determinado. La gloria de Pelayo y del Cid ha penetrado hasta las montañas y los bosques de América; el pueblo pronuncia algunas veces esos nombres ilustres, pero ellos se representan en su imaginación, como pertenecientes a un mundo puramente ideal o al vacío de los tiempos fabulosos." [10] La pérdida de "peso histórico" de las "memorias nacionales" llegadas con los conquistadores, se debía, como agudamente lo señala Humboldt, a la existencia de un sujeto que había comenzado a sentir que ellas no le pertenecían como propias, pero que se encontraba, por otro lado, en la imposibilidad de remplazarlas. Se trataba de un modo negativo de autoafirmación que sería el paso necesario para un segundo momento, positivo, que se abriría con las guerras de Independencia. En efecto, producidas éstas, las gestas libertadoras y algunos hechos del pasado colonial que las anticiparon, comenzaron a ser rescatados y ordenados en relación con un proyecto que implicaba, inevitablemente, el repudio de ciertos elementos valorativos que habían constituido el esquema axiológico de la co-

[10] Alejandro de Humboldt, citado por José Enrique Rodó en "Juan María Gutiérrez y su época", *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1957.

lonia española, pero que no fue y no pudo ser nunca un rechazo total de los mismos.

Ahora bien, hubo un momento en el que aquel "vacío" del que nos habla Humboldt comenzó a ser remplazado por un contenido histórico que no revestía los caracteres de lo fabuloso, sino un valor y peso concretos para el hombre americano. Se pusieron en juego, entonces, asumidas ahora por este hombre, aquellas antiguas categorías que han regido la filosofía de la historia y que acabarían generalizándose, durante todo el siglo XIX, con las palabras de "civilización" y "barbarie". Esta dualidad se habrá de caracterizar por un permanente juego de absolutización y relativización, derivado de las contradicciones del propio proceso civilizatorio europeo. Jean Lacroix nos dice, en efecto, que a fines del siglo XVIII, fue probablemente Holbach quien acuñó por primera vez la palabra "Civilización", escrita en singular y con mayúscula y que, más tarde, en la segunda década del siglo XIX, en escritores como Ballanche comienza a utilizarse la palabra en plural y con minúscula.[11] La civilización occidental seguía siendo el modelo desde el cual se juzgaba a los demás pueblos del orbe, pero a su vez, éstos mostraban formas que podían ser entendidas como "civilizadas", en medio de su "barbarie". Esa relativización habría de justificar que se hablara de formas de "civilización" en nuestras tierras, aun cuando el modelo siguiera siendo externo y se lo siguiera pensando, en cuanto modelo, con mayúscula. A su vez, los cambios experimentados por el paradigma habrían de acentuar aquella relatividad y nos explican los contenidos semánticos, a veces abiertamente contradictorios, de los términos de "civilización" y "barbarie", a través de su matizada historia.

Estas palabras expresaban viejas categorías y tenían únicamente de nuevo que eran enunciadas por un sujeto que las había asumido desde una cierta conciencia histórica, a partir de la cual pretendía afirmarse como tal. Suponían, por eso mismo, el rechazo de la formulación que aquellas categorías habían recibido antes. En el momento en el que terminó la dominación ibérica en la casi totalidad del Continente y comenzaron las influencias de los países europeos en los que se produjo la Revolución Industrial, la cultura hispánica que constituía el modo como habíamos entrado en la "civilización", fue declarado "barbarie". El mundo cristiano hispánico quedó relegado, dentro de una de las líneas más radicales de nuestro pensamiento político y social, a la misma categoría en que había quedado para él, el mundo pagano prehispánico. Y del

[11] Jean Lacroix, "Le sens de l'histoire", revista *Comprendre*, Venecia, núms. 43-44, 1977-1978.

mismo modo que los españoles trataron de "borrar" de las mentes indígenas su cultura espiritual y, a la vez, trataron de reordenar sus sistemas sociales y de explotación de la naturaleza, las burguesías hispanoamericanas del siglo XIX, portavoces de las nuevas formas imperiales y colonialistas, trataron de hacer otro tanto con la cultura espiritual hispánica, como asimismo con los sistemas de las relaciones humanas que habían dejado establecidas, en la medida en que resultaban ineficaces para los nuevos modos de explotación. En ambos casos, el sujeto último de cuya conciencia se trataba de "borrar" un pasado, era el que integraba la fuerza de trabajo, el indígena, primero y, más tarde, las masas campesinas en general, fueran o no propiamente indígenas. Años más tarde, en el momento en que ciertos grupos intelectuales latinoamericanos tomaron conciencia del despertar de los Estados Unidos como potencia imperialista, se sentirá la necesidad de la restauración de elementos culturales del pasado colonial hispánico, rescatados ahora como signos de "civilización" propia. Tal fue el proyecto del idealismo hispanoamericano del 900 que vino a proponer, como hecho continental, una nueva inversión valorativa, moviéndose siempre dentro del clásico esquema bipolar del proyecto civilizatorio. La tan ansiada "civilización" propugnada por los liberales durante el siglo XIX y llevada adelante por el fuerte movimiento de la Reforma en todos los países hispanoamericanos, había comenzado a mostrar los peligros de un ejercicio de "olvido" que ponía en peligro bienes y sistemas de vida que ahora no aparecían tan negativos. Un nuevo modelo había aparecido, los Estados Unidos, que había comenzado a imponerse en los medios querdocráticos de las burguesías latinoamericanas y amenazaba con extenderse a las "masas cosmopolitas" desligadas de toda tradición. Surgió de este modo un intento de restauración que exigía una reordenación de la memoria histórica, en particular, respecto de lo que se había propuesto "borrar" culturalmente. El idealismo del 900 tuvo la virtud de poner de manifiesto la complejidad de la tradición, señalando la pervivencia de formas que se creía definitivamente eliminadas o hundidas en el pasado. Su debilidad radicó en el hecho, como veremos luego, de conceder a aquellas formas, en más de un caso, prioridad respecto del sujeto receptor y retransmisor de las mismas, que le condujo, no sin contradicciones, a caer en respuestas de tipo tradicionalista, impotentes, en cuanto tales, para fundar de modo adecuado las bases de un reordenamiento axiológico.

Desde estos planteos se hace necesario rever, pues, la contradicción entre "civilización" y "barbarie", que atraviesa íntegramente el discurso político del siglo XIX y que, a su modo, pervive

en nuestros días. La "civilización" exigía un "olvido" de la "barbarie" para lo cual había que tomar conciencia de esta última. El planteo se daba, en la superficie, como un problema de determinadas formas culturales, en particular, hábitos, costumbres, modos de vida, de los que era necesario desprenderse para poder ingresar en el orbe cultural europeo del momento. Ahora bien, el rechazo no apuntaba únicamente a lo que había de "americano" en aquellas formas, sino también a lo que tenían de europeo, pero de una Europa superada y negada por sí misma, en su avance hacia la futura sociedad capitalista. En un determinado momento, ese "olvido" se proyectó no sólo contra los residuos de la vieja Europa feudal vigente en nuestras campañas, sino contra la misma Europa industrial, aquejada ya fuertemente por las consecuencias sociales que acarreaba el nacimiento del proletariado y, más particularmente, por las primeras manifestaciones de una conciencia para sí de ese proletariado. Una "novísima" Europa había nacido, mas no en el Viejo Continente, sino en el Nuevo, en donde una nación "poderosa y ordenada", los Estados Unidos, se presentaba para muchos como habiendo realizado la soñada utopía que Europa había colocado en tierras americanas desde los albores del Renacimiento.

Apretadamente hemos hecho con esto la historia intelectual de toda una generación, en la que la figura de Domingo Faustino Sarmiento juega casi como un símbolo. "Yo he habituado los oídos de los americanos —decía jactanciosamente el autor del *Facundo*— a oírse llamar bárbaros y ya no lo extrañan." "Pertenezco —decía— al corto número de los habitantes de la América del Sur que no abrigan prevención contra la influencia europea en esta parte del mundo."[12] Para ejercer el "olvido" de lo que teníamos de "bárbaros" y podernos desprender de los últimos residuos de la Europa feudal inyectados en nuestra salvaje naturaleza americana, había que tomar conciencia de ellos, única vía para abrirnos a la nueva Europa. Más tarde, cuando el germen del socialismo, débilmente amenazante en 1830 y en 1848, adquiera toda su fuerza en 1871 con la Comuna de París, la "nueva Europa", la de la Revolución Industrial, volverá a "envejecerse" y Sarmiento reorientará su "ejercicio de olvido", llenándolo justamente de "prevenciones" contra aquellas influencias en las que había cifrado antes la "civilización".

Ahora bien, este ejercicio de olvido negativo, es justamente el que señalaba Bilbao y retomará, más tarde, en iguales términos, José Martí. Se presentaba en la superficie, tal como hemos dicho, como una exigencia de despojarnos de ciertas

[12] Domingo Faustino Sarmiento. *Campaña en el Ejército Grande de Sudamérica* (1854), México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

formas culturales, mas, en el fondo, de hecho, ese "olvido" funcionaba como un desconocimiento de las masas que se reconocían a sí mismas en las formas culturales rechazadas. A esas masas no se las podía acostumbrar a considerarse "bárbaras", sino mediante la violencia, y el "olvido" al que debían someterse suponía un sujeto activo que debía "borrar" en ellas los residuos del pasado.

Contradictoriamente, el discurso mediante el cual un Sarmiento propondría y aun exigiría un "olvido", se apoyaba en las mismas formas culturales que debían ser rechazadas. Incluso, en abierta oposición al proyecto ideológico de las oligarquías antipopulares y europeizantes, que movilizaba toda su propia acción política y social, haría del hombre de las campañas objeto digno de recreación literaria expresada, por lo demás, con un lenguaje que tenía como trasfondo la prosa española del Siglo de Oro.[13]

De este modo, los términos de "barbarie" y de "civilización" hacen referencia de modo permanente dentro de nuestro pensamiento, a estadios diversos de cultura, y lo contradictorio aparece de modo constante, pues, para rechazar el estadio anterior, visto como "barbarie", frente a las nuevas formas que constituían la "civilización", quienes adoptaban esa actitud no podían menos que recurrir a bienes culturales que habían sido considerados positivamente en la etapa "bárbara" que se debía negar. Y este hecho ocurriría, además, tanto en lo que se refiere al mundo de bienes, como al sistema de relaciones humanas, lo que explica la pervivencia normal de formas feudales dentro de la reordenación de aquellas relaciones que exigía el capitalismo naciente.

El problema de la recepción, endogenación y pervivencia de formas culturales es, como lo hemos dicho, una cuestión que se da en relación directa e íntima con los antagonismos sociales tal como se generaron en los países colonizados y dependientes. El mismo Sarmiento declaró que la lucha entre la "civilización" y la "barbarie" constituía una "guerra social", y así tituló algunos de los capítulos de su *Facundo*. Conocido es el enfrentamiento de las preburguesías rioplatenses en el siglo XIX, empeñadas en un proceso de modernización que agilizará el ingreso al orbe de los países industriales, con el campesinado y los antiguos grupos artesanales que habíanse constituido a fines del siglo XVIII. En este conflicto, las costumbres, las creencias heredadas, las relaciones humanas establecidas y sobre las cuales desarrollaban su vida esos grupos humanos, fueron sostenidas como recurso ideológico de afirmación de ellos mismos, en su propia

[13] Tulio Alperín Donghi, "Introducción" al libro de D. F. Sarmiento *Campaña en el Ejército Grande*, ed. cit.

defensa, mientras que las formas culturales que integraban la llamada "civilización" constituyeron, por su parte, lo que debía ser impuesto a aquellos grupos, de acuerdo con la voluntad opresora y represiva de las burguesías nacientes. Se trataba del enfrentamiento entre una cultura asumida como resultado normal de un proceso de endogenación de la sociedad americana, y una segunda etapa que se mostraba todavía en su etapa acumulativa y tratando de lograr una nueva funcionalidad. Este hecho explica por qué las manifestaciones de protesta de los grupos sociales dominados, particularmente durante el siglo XIX, los levantamientos campesinos en general y los gobiernos despóticos de base popular, se hayan apoyado en la cultura tradicional hispánica. En esos grupos no se planteaba la necesidad de "olvidar" un pasado, sino de afirmarlo en aquellos aspectos culturales heredados, en los que encontraban su justificación y sobre los cuales ejercían, dentro de las pautas establecidas, sus escasas demandas. Los hacendados, caudillos naturales de las masas oprimidas, las que consideraban como normal su estado de servidumbre, se aprovecharon de éstas para su lucha contra la fracción propietaria modernizante y para mantener el viejo sistema de control social, desde un proyecto que ofrecía para aquellas masas menos trastornos que el de los liberales radicales. Se trataba, para ellas, nada menos que de su propia supervivencia, como el proceso rioplatense lo demostró con las prácticas de genocidio, disimulado o abierto, primero, y con la política de inmigración europea, después.

A fines del siglo XIX la llegada de campesinos y proletarios industriales del Viejo Continente al Cono Sur, adquirió un volumen impresionante. Las burguesías europeas habían encontrado una fórmula de salvación, una especie de válvula de escape para aligerar las tensiones sociales cada vez más amenazantes; las burguesías americanas nacientes, un modo de "borrar" los últimos residuos de la antigua sociedad campesina nativa, mediante un "lavado de sangre". Las ciudades rioplatenses crecieron, la soñada cosmópolis de Sarmiento adquirió realidad, pero como una nueva Babel en la que imperaba la confusión de las razas y de las lenguas. Los grupos humanos, transplantados para "borrar" la "barbarie", bien pronto fueron vistos como una nueva forma de "barbarie", por las burguesías herederas del poder social y político del antiguo patriciado. El "aluvión cosmopolita" dio nacimiento a un proletariado de distinto signo, que no era ya exclusivamente campesino, ni tampoco venía a prolongar el antiguo artesanado colonial. Ese proletariado poseía, a pesar de la Babel de las lenguas, un sentimiento potencial de clase y bien pronto generó una cierta conciencia histórica y, consecuentemente, una memoria, robustecida y or-

ganizada sobre la memoria ya acumulada por el proletariado europeo en sus luchas de un siglo. Por primera vez comenzó a constituirse un proletariado que intentó dirigir su propia praxis social, con el apoyo de doctrinas revolucionarias.[14] De la antigua sociedad de castas se había pasado casi de golpe a una sociedad de clases. Para desilusión mayor de los grupos tradicionales de poder, los que habían sido traídos para "borrar" un pasado, habían acabado aliándose con el antiguo campesinado y habían terminado introduciendo en éste un cambio cualitativo mucho más significativo que el cambio de "sangre". Al mismo tiempo, la antigua sociedad patricia había dado un paso hacia la sociedad burguesa, rompiendo en su propio seno con todas las ataduras "morales" que habían regido la vida patriarcal y, el "lavado de sangre", que acarreaba inevitablemente un modo de "olvido", se había infiltrado en los núcleos familiares tradicionales. Al estoicismo en el que habían vivido amos y siervos durante el antiguo régimen, sucedió un ansia de bienes materiales, legitimable en los desposeídos, que fue considerada, en bloque, como un epicureísmo desenfrenado.

Ciertos grupos intelectuales que integraban la burguesía, comenzaron entonces a pensar que el "ejercicio de olvido" había sido llevado a extremos peligrosos que amenazaban con una presunta disolución de las sociedades hispanoamericanas. Con audacia, esos intelectuales extrapolaron el problema social rioplatense, y lo presentaron como una cuestión de unidad continental, que debía ser llevada adelante como tarea de esa misma burguesía, mediante un cambio de rumbo. La "novísima" Europa que había crecido en América y que había terminado siendo para algunos el modelo absoluto, los Estados Unidos, comenzó a ser visto como el antimodelo que estaba creciendo dentro de nosotros. No era una Europa renovada en América, sino la "anti-Europa", no mostraba la vieja sabiduría del Antiguo Continente en el que había habido siempre hombres, como el venerado Thiers, nuevo Pericles que había sometido las masas bárbaras de la Comuna y había sabido reencauzar a Francia en el inagotable tesoro de su "pasado espiritual".

Paul Groussac desde Buenos Aires, haría, como buen francés de la época, imbuido de la misión civilizadora de "la Francia eterna", la crítica al "olvido" imperdonable en que había caído la generación liberal al renunciar a los bienes espirituales del latinismo. Ricardo Rojas levantaría la bandera de la "restau-

[14] "Las grandes olas inmigratorias que llegaron a la Argentina desde 1880 trajeron un número considerable de trabajadores conscientes, cuyo pasado se remontaba a la actividad intensa en grupos revolucionarios en Europa..." Jaacov Oved, *El anarquismo y el movimiento obrero en la Argentina*, México, Siglo XXI, 1978, p. 35.

ración nacionalista", invocando los manes olvidados de la hispanidad y tratando de rescatar un pasado indígena ya totalmente lejano en el Río de la Plata, en una especie de indigenismo póstumo. José Enrique Rodó, sin discusión el máximo ideólogo de este intento restaurador, denunciará la doctrina de la "decadencia de la latinidad", criticará al partido liberal que no tuvo más que olvido y condenación para un pasado del cual no era posible prescindir y señalará con temor la presencia del "aluvión inmigratorio" que había venido a nublar "la conciencia de la raza propia".[15] Antes la tarea había consistido en "borrar", ahora se trataba de "escribir" en la conciencia de estos hombres transplantados y sin arraigo, los veneros de la tradición y de la "raza", tarea para la cual era necesario preparar a los jóvenes de la burguesía dirigente en una doctrina de "idealismo", que con diversa suerte se extendería por toda América Latina como una misión generacional redentora. Se partía del presupuesto de que estas masas, el "aluvión inmigratorio" rioplatense —como sucedió con el campesinado zapatista en México— carecían de una conciencia para sí y que eran por tanto incapaces de generar una nueva forma de organización de memoria histórica. Los "pueblos niños" debían ser reconducidos en los cauces de las historiografías nacionales con sus "sagradas memorias" patrias, que no eran otras que las que desde comienzos del siglo XIX habían elaborado los grupos sociales dominantes.

La respuesta consistió en regresar al legado de nuestros antepasados, sin desconocer, por cierto, que esa restauración no podía repetir la ciega actitud de los partidos conservadores que se instalaron en la tradición y la herencia española como fin y morada, sino que debía ser punto de partida. La respuesta intentó, en general, ser de carácter dialéctico, prueba de que la presión social había llegado a tal punto que una restauración no podía ser llevada a cabo de modo ingenuo. Se trataba de una nueva fórmula del viejo partido conservador, que pretendía tomar la delantera, sin renunciar a los beneficios de la Reforma que habían concluido en casi todo el Continente los partidos liberales. La ciudad, que había representado la "civilización", se transforma —invirtiendo el clásico esquema sarmientino— en el lugar en el que se desarrolla una nueva "barbarie", y un vago romanticismo despierta un ansia de regreso al antiguo campesinado hispano-indígena, en el que de alguna manera pervivían las formas de legado espiritual transmitido por la "Madre Patria".

El arielismo, a pesar de los condicionamientos dentro de los cuales se gestó, había levantado dos importantes banderas: la

[15] José Enrique Rodó, *Obras Completas*, ed. cit., p. 500.

de la unidad de la América Hispana, y la de la lucha contra el imperialismo. Los Estados Unidos, no constituían solamente el antimodelo que venía a socavar los fundamentos de una cultura, representaban además, el nuevo poder imperial en el mundo. Sus avances en el Caribe y en los países centroamericanos eran un hecho. Rodó reavivó el mensaje bolivariano y se entregó con fervor, por largos años, a una campaña continentalista, invitando a aquella "resistencia" de la que hablara Alberdi, e invocando aquella "inquietud" por nuestra propia existencia que Ugarte, inspirado en el maestro uruguayo, mencionara. Mas, a la hora de dar una definición del "nosotros", propuso la elaboración de un paradigma que, según sus palabras, debía ser "arrancado de nuestras entrañas", provocando un "despertar de cosas adormidas": las glorias de la "raza", sus tradiciones, en una palabra, regresar al "legado". Su devoción por las formas superiores de la cultura y por los caracteres éticos que veía encarnados en ellas, le impidió abrirse hacia una comprensión de su propia realidad social que le pusiera más allá de su progresismo político, paternalista y conciliador. Su pensamiento corrió el riesgo de convertirse en un filosofar de lo acaecido, desde la categoría de conciliación, organizada sobre una meditación que buscaba el reencuentro de los valores desquiciados en un impreciso concepto de "genio de la raza". Sin quererlo concluyó dando prioridad a la "unidad moral", debilitando su propia voluntad de "unidad política", que si bien la ejerció hasta el fin de sus días, adoleció de las limitaciones que harían del arielismo una doctrina destinada a solucionar nuestros problemas de marginación y explotación, mediante la ilusa moralización de las burguesías. Las categorías sociales rodonianas se mueven entre lo calibanesco, vicio en el que habían caído principalmente las burguesías, y la "inocencia" de las masas. El proyecto consistía en convertir los "calibanes" en "arieles", para que surgieran los conductores de aquellos "pueblos niños". Estos planteos generaron, de modo fácil, posiciones reaccionarias que el mismo maestro, en función de sus sentimientos, hubiera repudiado. Jamás hubiera pensado, por ejemplo, que sus ideales "arielistas" pudieran llegar a ser compatibles con el racismo, como de hecho se produjo en algunos de sus seguidores y admiradores.

Por lo demás, ¿en qué consistía aquel "legado" que debíamos "recordar" y retransmitir a las masas que integraban el "aluvión cosmopolita"? La correspondencia intercambiada entre Unamuno y el maestro uruguayo, a propósito del *Ariel*, muestra las primeras dificultades del intento de responder a esta pregunta dentro del espíritu restaurador rodoniano. El *Ariel*, como lo señala Unamuno, eran expresión de "latinismo", de "gali-

cismo" y de "hispanismo", tres autodefiniciones que al escritor vascongado le resultaban estrechas y hasta repudiables. Rodó se siente obligado a aclarar los alcances de su "latinismo", como así también de su "afición a lo francés", y a declarar que el hecho de sentirse "muy latino", como su pasión por lo gálico, era fruto de la valoración de una categoría más amplia dentro de la cual lo "latino" y lo "francés" erán simplemente algunas de sus manifestaciones, la de lo "meridional" o "septentrional", en resumen, la "mediterraneidad". Por otro lado, su "hispanismo" entraba en crisis en él como consecuencia de su "catalanismo", donde veía realizado un cierto espíritu "europeo", es decir "francés", lo cual le conducía a retacear lo "hispánico" reduciéndolo al mero "espíritu castellano". Más tarde, en esta serie de imprecisiones, en 1910, rechazará la autodenominación de "latinoamericanos" que surge del *Ariel* y declarará que es más adecuado llamarnos "iberoamericanos", por ser expresión "más íntima y concreta" y porque hace referencia a nuestra situación de "nietos de la heroica y civilizadora raza", sin que aquí, ni en otros momentos, alcanzara a decirnos en qué consistía la tal "raza". Por último, como consecuencia de la primera Guerra Mundial, regresará Rodó a un "latinismo" que aparece, en ese momento, entendido como lo francés, y no precisamente lo hispánico, en una etapa de declarado galicismo que, de alguna manera, vino a ser un regreso al panlatinismo de la segunda mitad del siglo XIX. Todos estos vaivenes e indecisiones que muestra el rescate de lo "olvidado" dentro del proyecto ideológico de las burguesías latinoamericanas, depende de una inclinación a considerar el orbe cultural dentro del que nos movemos, y en particular el mundo de los bienes espirituales, como una realidad sustante por sí, descuidando que las autodenominaciones son siempre relativas a un sujeto histórico que les otorga sentido y valor en la medida y grado en que es el portador y recreador de las mismas. En su apasionada y noble prédica de la unión continental, por la que tanto hizo Rodó, desplazó más de una vez, con términos alberdianos, la "unidad política" en favor de la "unidad moral", con lo que vino a perder el punto de referencia, nuestro hombre concreto, y se encontró en el mar impreciso del mundo de las esencias, de las cuales participamos, sin que podamos saber a ciencia cierta de cuáles participamos más o menos, cuál posee más riqueza de ser para nosotros y cómo, a su vez, participan ellas entre sí. El empirismo psicologista, de fuerte sentido individualista, de Rodó, no era incompatible, en su teoría de la cultura, con un larvado platonismo.[16]

[16] José Enrique Rodó, *Obras Completas*, ed. cit., pp. 1160, 1276, 1301, 1304, etc.

La exigencia de autoafirmación del sujeto latinoamericano, nacida conjuntamente con un cierto grado de conciencia histórica, condujo, inevitablemente, a aquellos intentos de "borrar" un pasado mediante un ejercicio de "olvido", y a la vez, a los proyectos restauradores organizados sobre un "recuerdo". Mas, no siempre el "ejercicio de olvido" ha partido de una misma forma de negatividad, ni el "recuerdo" ha sido planteado en los mismos términos.

Vimos en un comienzo que la joven generación argentina de 1837 exigía el ejercicio de un olvido en el sentido de una "ignorancia metódica", con el objeto de poder alcanzar las bases de un discurso propio. Una posición semejante encontramos anticipada por Simón Rodríguez, en su opúsculo *Sociedades americanas de 1828*[17] y, más tarde, la misma tesis será expresada de modo claro por Juan Montalvo, en el primero de sus *Siete tratados*.[18] A comienzos ya de nuestro siglo, Carlos Vaz Ferreira exigiría lo que podemos considerar un "olvido", en el sentido de un abandono de la importación de sistemas que habían sido elaborados para responder a necesidades que no eran las nuestras. En los casos mencionados, el problema se plantea en relación con las formas del saber europeo y, muy particularmente, con la actitud que ha de adoptarse frente a él.

También hemos visto el sentido que había dado al tema Francisco Bilbao, y el que dio José Martí casi contemporáneamente con los planteos del escritor ecuatoriano. En todos los casos, la problemática del "olvido" o de la "ignorancia", se relaciona con una necesidad de reconocimiento: en Simón Rodríguez y en los intelectuales rioplatenses, como más tarde en Montalvo, se deseaba alcanzar un autorreconocimiento, para lo cual había que desprenderse de toda forma de saber que por su inoperancia resultara inaplicable a nuestra realidad americana o que, por su naturaleza ideológica, produjera modos ocultantes de conocimiento de esa misma realidad; las "masas desheredadas" de las que nos habla Bilbao, "tratadas como animales", pedían un reconocimiento como grupos humanos, por parte de quienes detentaban el poder, así como el "hombre natural" de Martí, "desdeñado" por las oligarquías ciudadanas, respondía con la lanza al "olvido" ejercido por estas últimas. De modo semejante a los planteos de Rodríguez, Echeverría, Bilbao, Montalvo y Martí, Vaz Ferreira propondrá, a su vez, olvidar toda una cul-

[17] Simón Rodríguez, *Sociedades americanas de 1828*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1840, p. 82 (ed. facsimilar, Caracas, Centauro, 1975).

[18] Juan Montalvo, *Siete tratados*, Besanzón, 1882. *Cf.* nuestro libro *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1977, pp. 22-24.

tura alienada y opresiva, para poder reencontrar lo "olvidado", nuesta facticidad, y ejercer su rescate adecuadamente, con nuevas herramientas lógicas. Toda esta importante línea de desarrollo del problema del "olvido", tuvo la virtud de reorientarlo hacia un cierto nivel epistemológico y plantearlo en un terreno que es prioritario respecto de su ejercicio, sin desconocer el papel que en todo esto juega la praxis social, la elaboración de un discurso de espíritu crítico.

Como conclusión, pues, ni un olvido negativo que se ejerce como desconocimiento y como arma represiva respecto de grupos humanos dominados, ni un recuerdo de lo olvidado que, por reacción, concluye anteponiendo los bienes espirituales al hombre concreto y, por eso mismo, hipostasiándolos. Un olvido, sí, como momento constituyente de un discurso decodificador que abre la posibilidad de la crítica tanto del olvido como del recuerdo señalados antes. No se trata de "borrar" un mundo de bienes, o de restaurarlo luego, sino de reconocer como hombres, a individuos o grupos humanos que han sido convertidos en medios. Los bienes espirituales adquirirán su peso legítimo en la medida en que, por parte de esos hombres, se rescate lo que tienen de valor intrínseco, desde esos mismos hombres en cuanto integrantes de un reinado de fines. Esos bienes tendrán una nueva vigencia, sin que interese primariamente que sean los de un pasado. Desde este punto de vista, no se trata de "despertar" nada, pues, todo está "despierto": la opresión y la explotación y el poder dialéctico que tienen potencialmente de realizar una transmutación de valores. No se trata tanto de un "renacimiento", como de un "nacimiento" de los valores espirituales, como si ellos no hubieran pertenecido a un pasado. Este no es el sujeto de la historia, aun cuando de hecho esos valores tengan una historia y no podamos ni debamos prescindir de ella.

El intento de definirnos por el legado, en los sentidos negativos señalados antes, nos conduce a organizar, una vez más, nuestro lenguaje sobre una Lengua, frente a la cual nuestra habla se torna meramente accidental y fenoménica. El hecho no es exclusivo nuestro en cuanto integra la estructura categorial de la cultura europea tal como se la ha organizado tradicionalmente. La consecuencia ha sido el desconocimiento de la humilde y despreciada palabra cotidiana, única raíz posible de nuestra palabra propia y única vía para poder entablar un diálogo con todos los hombres, que no sea encubridor ni de nosotros, ni de esos hombres. Todo el problema del comienzo de una filosofía latinoamericana se juega por entero en relación con la actitud que adoptemos frente a la palabra de aquella Lengua, que se justifica siempre por un pasado y adquiere, por

eso mismo, valor de mito. Es la palabra del "Continente civilizador" que, continuando las huellas de Hegel, aún sigue reconociéndose como la voz del Occidente, depositario del Espíritu. "La filosofía —ha dicho Heidegger— es en su esencia griega, quiere decir nada menos, que Occidente y Europa y solamente ellos son, en su proceso histórico íntimo, originalmente filosóficos." [19] El comienzo de esa filosofía y su naturaleza, se encuentra en una filología, entendida como saber fundante de aquella Palabra, que aparece como venida del fondo de un pasado en el que lo histórico se diluye en lo ontológico. Los juegos verbales greco-germanos del heideggerismo no son una curiosidad más dentro de las diversas escolásticas de nuestro tiempo, sino una de las últimas voces de la negación de la cotidianidad, con su palabra cargada de presente y poseedora, por eso mismo, de una potencia de desmitificación. Desde ese regreso a una empiricidad habremos de lanzarnos al redescubrimiento de una Europa de carne y hueso, a pesar de la "Europa esencial" de los filósofos-filólogos, como también, ineludiblemente, a un redescubrimiento de nosotros mismos. Nuestros filósofos académicos que cayeron en las redes de aquella filología, negaron todo comienzo del filosofar. Portavoces de la Palabra, ecos angustiados de un Espíritu, fruto ilegítimo de un sujeto dominador, incapaces de una autoafirmación de sí mismos como valiosos, su condena ha sido la imitación y la repetición más o menos ingeniosa, de un discurso alienado y alienante, revestido de todas las exigencias del "rigor" académico.[20]

Y aquí debemos regresar a la cuestión que planteamos en un comienzo: el de nuestra autodenominación, dentro de lo que debería ser el ejercicio de nuestra palabra y su rescate desde una ontología de diverso signo. Ya dijimos que los nombres propios son deícticos. Ello quiere decir que no valen por sí mismos, sino por quien los invoca, hecho en el cual se juega nuestra personalidad individual y cultural. Ahora nos llamamos "latinoamericanos", así como dentro de otras ideologías continentalistas nos hemos autodenominado "americanos", "hispanoamericanos" o de cualquier otra manera. Mas, la raíz de la cual ha de surgir lo que esos términos significan debe ser siempre el sujeto empírico al cual hay que señalar. En ese señalamiento y reconocimiento de ese hombre radica el poder, la fuerza y la justificación de todo nombre, como asimismo su debilidad, su poder ideológico ocultante y su justificación de nuevas formas de opresión. Un nombre debe ser sostenido, dentro de un boli-

[19] Martín Heidegger, *¿Qué es eso de filosofía?*, Buenos Aires, Sur, 1960.
[20] Valentín Voloshinov, *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973.

varismo renovador, pero sostenido sobre la base de un permanente cuestionamiento del modo como se invoca el "nosotros" para que sea realmente potente y renovador y sea un "nosotros" incorporado en el largo y doloroso proceso de humanización.

IV. EL PROBLEMA DEL "COMIENZO" DE LA FILOSOFÍA

HEMOS dicho que el comienzo de la filosofía americana depende de aquella afirmación de Hegel a la que consideramos en su sentido normativo y por eso mismo *a priori*, la de "ponernos a nosotros mismos como valiosos". Dicho de otro modo, no hay "comienzo" de la filosofía sin la constitución de un sujeto.[1]

Nos hemos preguntado qué queremos decir cuando hablamos de "nosotros". Por de pronto, según la investigación que hemos hecho apoyándonos en el testimonio de algunos de nuestros intelectuales, no se trata de un sujeto pensante puro al estilo del *ego* cartesiano y de sus formulaciones posteriores, sino de un sujeto que con los riesgos del caso, deberíamos llamar *empírico*. Esa naturaleza se encuentra de alguna manera puesta de manifiesto en la formulación hegeliana del problema del "comienzo" de la filosofía y es desde su rescate, bajo aquel aspecto, que pretendemos partir. Bien es cierto que la *empiricidad* resulta desvirtuada en Hegel como consecuencia de la contradicción entre lo histórico y lo ontológico que le conduce a debilitar al hombre como sujeto de la historia en la respuesta pretendidamente superadora de la contradicción indicada.

Deberemos aclarar qué *empiricidad* es la de que hablamos. El hecho de que todo hombre se defina por la historicidad implica la existencia de una conciencia histórica, dicho de otro modo, de una determinada experiencia de sí mismo que sólo es posible si se da primariamente una potencia o capacidad de experiencia. La historicidad, es por lo dicho, una *empeiría* y el hombre, en cuanto sujeto histórico, un sujeto *émpeiros*, con lo cual no se quiere decir que haya elaborado y acumulado esta o aquella experiencia, sino que es capaz de hacerlo. La empiricidad así entendida, como manifestación inmediata de la historicidad, nos conduce a hablar de un *sujeto empírico* que nada tiene que ver con el desfondado "yo empírico", reducido a lo somático y del que nos hemos de depurar al estilo del *Fedón* platónico, o al que debemos negar como una pura naturaleza sumergida en su "en sí" al modo hegeliano, o que debemos poner entre paréntesis tal como se propone en las *Ideas* de Husserl en quien viene a resonar la vieja fórmula "soma-sema".

Ese valor concreto o empírico se pone de manifiesto en el

[1] *Cf.* nuestro artículo "Acerca del comienzo de la filosofía americana", *Revista de la Universidad de México*, UNAM, vol. XXV, 8, 1971.

hecho de que aquel acto originario de autoafirmación a partir del cual el hombre se constituye como sujeto, es fundamentalmente valorativo, otro aspecto intuido en Hegel pero desvirtuado asimismo por la contradicción indicada antes. Se trata de un sujeto que como hemos dicho, repitiendo a Hegel, "se pone a sí mismo como valioso" y "considera como valioso el pensar sobre sí mismo". Lo axiológico se muestra por tanto con una cierta prioridad respecto de lo gnoseológico, en cuanto lo posibilita. En efecto, lo que podríamos denominar "ejercicio valorativo originario" permite una toma de distancia frente al mundo, dicho en otros términos, genera el necesario alejamiento mediante el cual se enfrenta la realidad como objetiva. Sólo la constitución del hombre como sujeto hace nacer al mundo como objeto y el "tomar distancia" del que hemos hablado es, primariamente, un hecho antropológico. Inversamente la inexistencia de *sujetividad* implicaría el estar sumergido en una realidad absorbente que nos impediría verla como lo "exótico", en el sentido originario, es decir, como lo que está "fuera de".

Por otra parte, la *empiricidad* tal como la hemos definido, no resuelve la *sujetividad* en subjetividad. En primer lugar, porque las afirmaciones de que la filosofía tiene su comienzo concreto con la constitución del sujeto y de que el filosofar de ese sujeto "exige un pueblo", son convertibles y equivalentes. Se trata en nuestra interpretación de un individuo integrado en una totalidad social y que no es por eso mismo un "yo", sino un "nosotros", lo cual supone un principio fáctico de universalidad. Mas, la autoafirmación del sujeto como valioso no sólo se lleva a cabo desde una relativa universalidad, sino que tiene necesariamente una pretensión de universalidad. Dicho en otros términos, así como no hay objetividad sin *sujetividad*, tampoco hay individualidad sin universalidad. "Tener como valioso el pensarnos a nosotros mismos", implica la acción de pensarse en general, de darnos una determinación que va más allá de la subjetividad, ya que es connatural al pensar plantear sus respuestas en relación con lo universal. Y este hecho se da respecto de todas las formas de praxis, sean ellas las de carácter judicativo o las de la conducta moral o política, en el sentido amplio de los términos.

El "acto valorativo originario" es una posición axiológica que hace de supuesto en el clásico sentido de *suppositum* o *hypótheton:* aquello de que depende o en lo que se funda toda afirmación posible sobre el mundo, aun cuando la conciencia no pueda ser probada como anterior ontológicamente al mundo, sino todo lo contrario. La realidad que hace de referente es siempre anterior al lenguaje, aun cuando éste constituya el

modo de prioridad del sujeto frente a lo objetivo, que es únicamente posible como un sistema de códigos desde los cuales convertimos al mundo en objeto de un sujeto.

Entendido de este modo el sujeto del filosofar nos quedan abiertas las puertas para dar una respuesta a la ambigüedad misma del saber filosófico, consecuencia de la naturaleza empírica del sujeto, único sujeto posible. El modo o grado de universalidad que surge de la afirmación de la *sujetividad*, condiciona todo otro modo posible de universalidad y de objetividad, haciéndolo siempre relativo a ese sujeto concreto, aun cuando se parta de condiciones pretendidamente *puras* de objetividad y de universalidad.

Cuando el sujeto latinoamericano se plantee de modo expreso la necesidad de una "filosofía americana", su propia autocomprensión como sujeto del filosofar no será otra que la que hemos visto páginas atrás, en donde se parte de un "nosotros" capaz de organizar su discurso desde su situación concreta histórica, a partir de una toma de posición axiológica. Se planteará, pues, el "comienzo" del filosofar como *sujeto empírico*, en el sentido que muestra el "nosotros" que hemos tratado de definir y con las contradicciones y caídas que le han sido propias en función de esa misma naturaleza empírica.

Desde el punto de vista del tema que nos interesa existe, dentro de la literatura clásica europea, una obra que puede ser considerada sin error como un nuevo *Discurso del método*, tal vez el segundo y el más importante luego del cartesiano, en la que por primera vez se dieron las bases teóricas para cualquier replanteo del "comienzo" de la filosofía, tanto en lo que se refiere a su aspecto social-histórico, como a su fundamentación epistemológica. Nos referimos concretamente a la *Introducción* que Hegel dio a conocer en sucesivas exposiciones, destinada a preceder sus *Lecciones de historia de la filosofía*. Aquella obra, ineludible punto de partida para nosotros, hace girar toda la cuestión del "comienzo" alrededor de la noción de sujeto, a partir de la cual hemos iniciado estas páginas sobre una teoría y una crítica del pensamiento latinoamericano.

Frente a las ya lejanas y a la vez tan actuales páginas de aquella *Introducción*, poco nos puede ayudar la filosofía contemporánea, especialmente la que ha tenido vigencia dentro del quehacer académico universitario latinoamericano de las últimas décadas, en particular en el intento de rever el pensar filosófico en su relación con un sujeto que no quiere "hacer" filosofía, sino "su" filosofía o mejor, "nuestra" filosofía, exigencia que sólo puede encontrar líneas germinales de desarrollo regresando a la olvidada etapa romántica. Claro está que frente a los planteos hegelianos, inagotadoramente sugestivos y ricos,

no podemos renunciar a nuestro derecho de leerlos desde nosotros mismos, como Hegel exigía respecto de todo el pasado filosófico de la humanidad ni menos podemos desconocer, como tendremos ocasión de verlo más adelante, que el pensar contemporáneo en lo que ha tenido y tiene de más fecundo depende de la crítica a la filosofía hegeliana del concepto.

Sin perjuicio de tener que regresar sobre el tema, digamos que este nuevo *Discurso del método* no se reduce al planteo propiamente cartesiano de buscar un "punto de partida" (*point de départ, Ausgang*) y que la noción de "comienzo" (*commencement, Beginn, Anfang*), no incompatible con aquel concepto y al cual incorpora, es mucho más rica y se mueve en un horizonte de una problemática en la que lo histórico y la historicidad juegan su principal papel.

La diferencia se pone claramente de manifiesto si atendemos a la cuestión de la constitución del sujeto, tema que deberemos ineludiblemente iniciarlo a partir de ciertos clásicos y célebres textos de la *Fenomenología del Espíritu*, para luego adentrarnos en los desarrollos que muestra la *Introducción* a las *Lecciones*.

Lo que se plantea en la *Fenomenología* es fundamentalmente el comienzo de la conciencia, en otros términos, la constitución del ser humano como sujeto y por eso mismo, la realización del hombre en cuanto hombre. El punto de arranque de Hegel no habrá de ser el que había puesto en juego Rousseau, en quien es posible rastrear esta problemática del paso hacia la conciencia desde un estado anterior, que el filósofo ginebrino intentó reconstruirlo a partir de una "historia hipotética". Hegel nos habla también de un "hombre natural" o de un "hombre en estado de naturaleza", mas, si bien podríamos proyectar hacia un pasado lejano y desconocido para nosotros la vigencia de aquel "estado", Hegel comprende claramente que el "hombre natural" se encuentra presente en el hombre histórico y es riesgo constante que la conciencia tiene siempre a su lado en sus sucesivas figuras. De esta manera, aunque no sea legítimo mirar a ese "hombre natural" como un ser propiamente ya histórico, la historia del hombre se juega toda respecto de él, por lo mismo que en él está el germen de esa historia, y por cuanto ella se encuentra ontológicamente determinada por un "regreso" posible y constante a la naturaleza y aparece, además, organizada desde siempre como una lucha por colocarnos más allá de esa misma naturaleza, tan lejana para una "historia hipotética", como cercana para una historia que se concibe a sí misma como el proceso de constitución del sujeto.

Que el "hombre natural" es ya a su modo un ser histórico lo prueba lo que diferencia a este hombre de la mera animali-

dad. El hombre se presenta, en efecto, como un ser que tiene el poder de elevarse, de empinarse o peraltarse sobre la naturaleza; la humanidad es tal, cuando se levanta sobre la animalidad. Esta última se caracteriza por encontrarse sumergida en lo particular, en lo singular; el animal mira y sus ojos no ven nada más que singularidades que no llegan ni siquiera a ser para él singularidades repetidas. Bien es cierto que el instinto ordena la vida animal de un modo que a nosotros nos parece a veces teleológico, mas de hecho, las satisfacciones de las necesidades y de los sentimientos, son alcanzadas dentro del marco infranqueable de la individualidad y aquellas singularidades parecen estar referidas de modo estricto a ella, sin alcanzar ni siquiera por la vía misma del instinto una cierta prenoción de la universalidad de la especie: su mirar y su actuar no revelan un conocimiento de lo universal. De donde se infiere que hay en el animal una debilidad que es a la vez intelectual y volitiva, si bien respecto de él no podemos hablar sino impropiamente de intelección y de volición; en resumen, el animal representa una versión sumamente pobre de la individualidad. No es un "ser en sí" al modo del "hombre natural" que contiene la propia potencia de su "ser para sí", sino que se trata de un ser condenado a la repetición indefinida de su propia debilidad originaria.

No ignoramos los límites y los riesgos de tales tesis. La visión que Hegel tuvo de la naturaleza sufrió una fuerte modificación a partir del tercer cuarto del siglo XIX, que concluyó definitivamente con la vieja doctrina de la repetición indefinida de las formas y la incapacidad de creación de nuevas formas de vida. Mas esta profunda diferencia entre el evolucionismo hegeliano y el evolucionismo que habrían de generar los naturalistas, no invalida el poderoso esfuerzo de Hegel, desvirtuado y desconocido por estos últimos, de señalar la diferencia ontológica que hay entre un ente natural y un ente histórico, problemática a la que ha regresado el pensamiento contemporáneo. Por otra parte, la doctrina del "hombre natural", aun cuando ella estuviera en manos de Hegel al servicio justamente de una afirmación de historicidad como verdadera naturaleza del ser humano, se prestaba a un riesgoso y peligroso juego de resultas del cual nos vemos conducidos, en particular respecto de algunas de sus versiones o aplicaciones que aparecen incorporadas dentro de la filosofía de la historia, a denunciarlas como formulaciones ideológicas. Pues si bien el llamado "hombre natural" es un ente que posee una potencia, con el sentido activo que Hegel introduce en este concepto aristotélico, el colonialismo europeo al que nuestro filósofo representa de modo acabado, concluirá con Hegel mismo pensando

en formas "impotentes" de esa misma potencia y echando por tierra lo que la tesis del "hombre natural" tenía de positivo.

La historia de la conciencia o de las etapas de conscientización del hombre, que van desde el aparecer de la conciencia misma hacia planos cada vez más "profundos" y gracias a los cuales el hombre se va constituyendo como sujeto, tiene como punto de partida aquella doctrina del "hombre natural". Esos momentos, tal como aparecen descritos en los cinco primeros capítulos de la *Fenomenología del Espíritu* son, el de la *conciencia* (*Bewusstsein*) o del "en sí" (*an sich*), el de la *autoconciencia* (*Selbsbewusstsein*) o del "para sí" (*für sich*) y el de la *razón* (*Vernunft*) o del "en sí y para sí" (*an und für sich*), que reúne o cancela dialécticamente a los dos anteriores en una unidad superior y más rica. En el primer momento, el de la *conciencia en sí*, se trata de la simple conciencia propia del nivel del conocimiento sensible, que no va más allá de una certeza inmediata de una realidad exterior que le es "dada" y a la que no se enfrenta ni se opone. La actitud que la caracteriza es contemplativa, por lo que acepta pasivamente la revelación del ser. Se trata de una actitud ingenua en la que la conciencia, en cuanto no se opone como tal a la naturaleza, es todavía "naturaleza" y se encuentra sumergida en el "tiempo". Desde esta simple conciencia, en cuanto no se aparta de aquella actitud contemplativa, resulta imposible pasar a la autoconciencia, pues, quien contempla se encuentra absorbido por lo contemplado, inmerso en la "sustancia". No hay conciencia *de sí*, sino de la cosa contemplada; no hay propiamente "sujeto", no hay un "yo", sino una conciencia no desenvuelta ni desplegada, una "conciencia en sí".

Es necesario acceder a un plano más profundo, más humano todavía, como ya lo señalamos, el de la autoconciencia, en el que el hombre se convierte en un ser consciente de su oposición al mundo y por tanto consciente de sí mismo. El *para sí* implica el paso de una forma de temporalidad a otra, de aquel mero tiempo confundido con la temporalidad propia de la naturaleza se avanza hacia la historia. Para esto es necesario que se ponga en acto un impulso por obra de la misma necesidad implícita en la naturaleza humana, que permita al hombre descubrirse a sí mismo como sujeto: el deseo (*Begierde*). A través de él la naturaleza se niega a sí misma en el hombre y le permite a éste enfrentarla como objeto. Dicho en otros términos, las necesidades que son originaria y primariamente orgánicas, naturales, nos mueven a poner la naturaleza a nuestro servicio y con ello a introducirla en lo histórico. Mas, también es necesario superar la primitiva admiración que en cuanto *sympatheia* era tan sólo raíz del discurso mítico. El clásico

thaumázein de los griegos es un comienzo del saber, mas siempre y cuando sea la admiración de un sujeto que parte de una negación y a la vez de una autoafirmación sobre las cuales puede llevar a cabo el ejercicio del preguntar desde sí mismo, tal como lo anticipó a su modo Platón con su doctrina del "preguntar abierto".[2] Y más allá de esta admiración, que se encuentra como lugar común en todas las doctrinas de la filosofía entendida como *contemplatio* y que en Hegel queda subordinado como momento secundario, el verdadero papel que le toca jugar al sujeto en cuanto autoconciencia, habrá de ser el de la *transformación* por cuanto la única vía para negar la naturaleza consiste en historizarla. Ciertamente que estas afirmaciones de Hegel quedarán oscurecidas, como veremos luego, cuando tratemos acerca de la suerte que en él corre el *a priori* antropológico.

Ahora bien, la autoconciencia es una figura que sólo posee su verdad en la figura siguiente de la conciencia, la *razón*, momento de despliegue en el que, negado el deseo en cuanto impulso natural, será posible según pensaba Hegel, la constitución de un sujeto que habría de asumir y, a la vez, cancelar la primitiva conciencia en sí y la subsiguiente conciencia para sí, dando de este modo a la sensibilidad, que regía a la primera y al entendimiento (*Verstand*), categoría de la segunda, su lugar correcto dentro de un plano superior y más rico ontológicamente. En el serían posibles contenidos intencionales puros de la conciencia y la razón (*Vernunft*) habría de reencontrarse a sí misma con toda su potencia creadora, liberada de las formas de la representación. Con este tercer sujeto, Hegel venía a satisfacer una exigencia que estaba planteada desde los inicios de la modernidad, concretamente a partir del *cogito* cartesiano, pero reformulado ahora desde una visión en la que, si bien la tendencia ontologizante de la conciencia se mantenía en pie y con mayor fuerza que nunca, se había entrado en el riesgoso juego para todos los ontologismos, de tratar de incorporar la historia y la historicidad en el hecho mismo de la constitución del sujeto.

A pesar de la importancia que dentro de la historia de las figuras de la conciencia muestra la etapa o momento de la razón, es necesario regresar a la figura anterior, que es la que nos pone en claro sobre ciertos aspectos que son constitutivos de la razón misma. Concretamente, a propósito de la autoconciencia o de la conciencia para si, Hegel nos plantea el problema de la naturaleza del sujeto, que si bien puede ser considerado

[2] *Cf.* nuestro libro *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*, Mendoza (Argentina), Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, 1972, cap. titulado "El asombro y el preguntar ontológico".

formalmente como "absoluto" en su figura más desplegada, la de la razón, en aquel momento anterior es sin embargo esencialmente relativo tanto en lo que respecta a sus contenidos, como en lo que se refiere a su inserción en el mundo humano. Y este último aspecto que desde la autoconciencia se proyecta a la misma conciencia "en sí y para sí", es justamente el que deseamos destacar. Se trata, en efecto, de un sujeto inmerso en un mundo relacional humano del que deriva su propia posibilidad como sujeto y, a la vez, todos sus riesgos. "La autoconciencia —nos dice Hegel en un citado texto de la *Fenomenología*— sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia",[3] es decir que aquel para sí que nace bajo el impulso del deseo, implica necesariamente una relación con otro, por lo mismo que éste completará el acto mediante el reconocimiento sin el cual no hay autoconciencia posible. Ciertamente que en el momento en el que se desfonde el impresionante esfuerzo ontologizador de la conciencia y se busquen otras explicaciones para la "ceguera" del entendimiento, este momento de la autoconciencia quedará como la figura de base desde la cual se habrá de reconstruir la filosofía.

Ya Aristóteles había entendido, como en general todo el mundo clásico, que una autoconciencia no es posible sin otra autoconciencia. Las dos definiciones que nos ha dejado del hombre, aquella que afirmaba que "es un animal que posee *logos*" y aquella otra que decía que es un "animal político", son convertibles por cuanto son en el fondo una misma cosa. *Logos*, en efecto, no se reduce a *ratio* como se entendió en las traducciones latinas, sino que es a la vez y necesariamente *verbum*. Con ello se pone en evidencia una comprensión de la conciencia como realidad necesitante de una comunicación con otra, hecho sin el cual no se alcanza la total riqueza del intento definicional del Estagirita.

La riqueza de la descripción hegeliana de la autoconciencia se pone además de manifiesto en su descripción de los modos de reconocimiento. Éste no comienza con la relación de dos autoconciencias que se encuentran ambas constituidas como autónomas y libres, sino que aparecen como contrapuestas. Así lo entendió también Aristóteles para quien este hecho se le presentaba como "natural" y definitivo. La importancia de la reinterpretación hegeliana consistió fundamentalmente en considerar ese mismo hecho como una situación histórica de la conciencia y como una contradicción que habrá de impulsar hacia otra figura, por lo mismo que las contradicciones son el motor mismo de todo proceso dialéctico. "Una es la conciencia

[3] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, cap. IV, parágrafo 3.

independiente que tiene por esencia el ser *para sí*, otra, la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser *para el otro;* la primera, es el *señor*, la segunda, el *siervo*." [4] La satisfacción que el primero busca mediante el reconocimiento se logra con un acto de dominio sobre el otro, entendido como cosa, hecho que supone una interna contradicción ya que a la vez que se lo reifica se le exige aquel reconocimiento que es por naturaleza un acto propiamente humano.

Pero la riqueza temática del pensamiento de Hegel no queda mostrada en toda su significación si no relacionamos este momento de la autoconciencia con un concepto de capitalísima importancia al que Hegel concede un lugar por cierto destacable. Nos referimos al trabajo. En efecto, la relación entre la conciencia dominadora y la dominada es no sólo de reconocimiento, sin más, sino que es fundamentalmente de reconocimiento de una conciencia respecto de la otra en y por el trabajo. Y ello no podía menos que ser así, pues, toda la fenomenología de la conciencia supone desde sus primeras figuras un proceso de humanización, vale decir, de negación y por tanto de transformación de la naturaleza, y la única vía que el hombre tiene de lograrlo es la del trabajo. De ahí que la humanización o historización aparezca, desde el mismo momento de la simple conciencia en sí, como un hacerse y un gestarse del hombre respecto de sí mismo. La *Fenomenología*, en particular si nos atenemos al significado de la figura del amo y del esclavo, que a pesar de Hegel mismo ha logrado una autonomía dentro de lo que es el riguroso sistema general de la obra, señala una línea de interpretación de la historia que habrá de entrar en contradicción con aquella otra historia, la del Espíritu, para la cual la historicidad se resuelve en una caída en lo histórico. De ahí que la noción de trabajo acabe siendo desplazada por Hegel de un sujeto (el siervo o el esclavo) a otro (el Espíritu) y concluya, como tantos otros conceptos fecundos, malversado por la pasión ontologizante. Otro aspecto hay todavía que habrá de incidir negativamente en el auténtico valor de la fértil y trágica figura del amo y del esclavo. El mismo deriva de la ambigüedad del concepto de "hombre natural" que, referido al hombre en el cual tuvo su cuna el Occidente, supone una noción de *potencia* (*dynamis*) que es ya a su vez *acto* (*enérgeia*), mas, referido a aquellos hombres que nada tenían que ver con el soplo mítico del Espíritu que había concluido en la "libertad germánica", en particular africanos y americanos, la potencia se resuelve sin más en impotencia. Y aquí regresaba Hegel al enunciado aristotélico según el cual "ningún ser en potencia puede pasar a acto si no es por obra de otro ser en

[4] *Ibidem*, cap. IV, A, 2, *in fine*.

acto", axioma que no regía para el hombre europeo, movido interiormente por el *nous poietikós* entendido ahora como el Espíritu. Pues bien, para este segundo hombre natural, al no mediar aquel soplo del Espíritu, el trabajo resultaba contradictoriamente un hecho natural, una incapacidad de forzar la naturaleza para hacerla entrar en la historia.

El desfondamiento del ontologismo hegeliano acabará con el mito del "trabajo" del Espíritu y la tesis de Carlos Marx relativa a la diversidad de los modos de producción, permitirá considerar como ente histórico a ese negado "hombre natural" y abrirá la posibilidad de una nueva formulación de la *Weltgeschichte,* sobre la base de un concepto de trabajo, planteado ahora como hecho plenamente histórico.

Por lo que venimos diciendo, no nos cabe duda que el verdadero aporte que hizo Hegel, tal como lo vemos desde nuestra perspectiva, se encuentra en sus análisis del hecho de la autoconciencia, nivel en el que precisamente fue enunciado el *a priori* antropológico. En relación con ese horizonte de la meditación hegeliana y sin desconocer otros aportes, se desarrolla precisamente lo más valioso del problema del "comienzo" de la filosofía, tal como podemos verlo en las páginas de la *Introducción a la historia de la filosofía.* En esta obra, con no mejor claridad que en otras, se pondrán de manifiesto las dos tendencias constantes del pensar hegeliano: una de ellas, la exigencia de tener en cuenta de modo permanente lo social-histórico, y la otra, la de encontrar una fundamentación de ese primer nivel en lo ontológico. Estas dos líneas de desarrollo se nos aparecen como un juego constante de "historizar" y a la vez "deshistorizar" y, de modo paralelo, de "socializar" y "desocializar", todo lo cual se pone de manifiesto en el audaz intento, referido ya en concreto a la filosofía y su desarrollo temporal, de deshistorizarla desde su historia misma y de desocializarla desde su propia inserción social. No es difícil prever las consecuencias que para el *a priori* antropológico habrá de tener este complejo y gigantesco esfuerzo por partir de la historicidad y a la vez por impedir que la misma se disuelva en una mera facticidad carente de sentido. El rechazo del ontologismo hegeliano y de todos los que de una u otra manera lo siguen reeditando, no significa, a pesar de los temores de Hegel, aquella disolución, ni menos aún la imposibilidad de sentar las bases de otra ontología, que se encuentran enunciadas para el pensamiento poshegeliano en la misma obra de Hegel.

Veamos ahora cómo se plantea el problema del "comienzo" de la filosofía. Podríamos reconocer tres enfoques básicos a lo largo de los cuales Hegel desarrolla sus ideas al respecto. Por de pronto, dos de carácter social-histórico que se suponen e

implican mutuamente, uno de ellos organizado sobre la noción de "decadencia" y, el otro, sobre el concepto de "libertad". La compleja trama de ambos, como así las contradicciones que plantean, tienen como motivo principal un juego constante que en ocasiones oscurece los textos, entre dos sujetos de aquel "comienzo". Ambos aparecen ya enfrentados, ya identificados, según una marcha dialéctica que no siempre alcanza a encubrir la presencia del sujeto real-histórico, el hombre, que por momentos pareciera cobrar un peso autónomo. El tercer enfoque, al que podríamos denominar de "los tiempos largos", se libra de la complejidad de los dos anteriores al primar en él definitivamente lo que para Hegel es, en última instancia, el verdadero sujeto de todo "comienzo" de la filosofía, el Espíritu.

Es necesario principiar señalando que, a partir de Hegel, quedó como una verdad incontestable, implícita en los grandes pensadores de todos los tiempos, que hacer historia de la filosofía es hacer filosofía y todavía más, que hacer filosofía consiste en una praxis, que aun cuando teórica, tiene su valor y peso propios. En este sentido, Hegel rechazará de modo claro y siempre aleccionador, primero, que la historia de la filosofía sea erudición y segundo, que el pensador pueda ser imparcial. La doctrina de las figuras de la conciencia le habrá de servir para señalar que no se puede hablar propiamente de un "comienzo" de la filosofía, sino de "recomienzos". La erudición se satisface con un simple dato historiográfico de naturaleza externa y se reduce a la indicación de una fecha o de un nombre, o a la determinación de un cierto movimiento filosófico temprano, de un lugar o de una escuela. Como dato así entendido, el comienzo se transforma en un simple apoyo historiográfico de naturaleza externa dentro de un sentido que podríamos considerar como puramente fáctico de la historia. Frente a ello, la filosofía será entendida en Hegel no como un *factum*, sino como un *faciendum* y muestra por eso mismo una serie de "grados" entendidos por él como momentos de una totalidad dialéctica.

La problemática ya antigua del "punto de partida", presente en todos los sistemas filosóficos aun cuando no siempre explícita y que había alcanzado una de sus primeras formulaciones para la Edad Moderna con el *cogito* cartesiano, resultó, como dijimos, sustancialmente cambiada con la noción hegeliana de "comienzo". De una comprensión estática, se pasó a una visión dinámica y de una ontología ajena en principio a lo histórico, se avanzó hacia aquel audaz intento de encontrar el secreto de la historia misma de los procesos, aun cuando ello fuera a costas del propio sujeto que enunciaba el *cogito*. El fantasma del cartesianismo siguió rondando, pero ahora dentro de un

planteo en el que la exigencia de hacer del hombre un sujeto transformador de la naturaleza como *maître et segneur* de la misma, encontraba dados los pasos para ser entendido como transformador de sí mismo.

Sobre esa problemática y sobre la base de una constante contradicción entre lo social-histórico y lo ontológico, Hegel intenta explicar cómo ha comenzado la filosofía desde una teoría de la cultura en la que se destacan dos aspectos fundamentales: el primero de ellos, de carácter sincrónico, afirmará la existencia de ciertas *Gestalten* o configuraciones históricas irrepetibles, compuestas por un conjunto básico de formas culturales internas que reciben su sentido del "espíritu" que rige a cada una de aquéllas. Las costumbres, la religión, la filosofía, el derecho, el comercio, el arte, etc., tienen todos ellos como suelo común ese "espíritu" que juega como la esencia que colorea y determina por entero a la estructura, entendida como un "sistema de conexiones". A esta visión sincrónica se agrega, en segundo lugar, un esquema diacrónico, en cuanto que cada configuración histórica corresponde a un pueblo, que es un momento dentro de un proceso en el que se va avanzando hacia formas de conciencia cada vez más "elevadas", a lo largo de una serie de florecimientos y decadencias. La filosofía, en donde se hace propiamente consciente aquel "espíritu", no es sin embargo determinante de las restantes formas culturales internas, sino que ella está determinada como las demás por el mismo. De esta manera surge la afirmación de que "la filosofía exige un pueblo", entendido en este caso el aforismo en el sentido de que todo filosofar es expresión de un proceso histórico-social evolutivo.

Ahora bien, aquel "exigir un pueblo" tiene todavía otros motivos y entre ellos, uno para Hegel de muy particular importancia que radica en el hecho de que todo pueblo concluye en una decadencia. El comienzo de la filosofía tiene que ver de modo directo con una serie de rupturas, por de pronto, hay una primera de la cual surge la sociedad humana y por tanto todo pueblo, que es la que se plantea entre el hombre y la naturaleza y que significa el paso de la mera temporalidad a la historia; ahora bien, en cuanto que la naturaleza de alguna manera sigue como metida en la historia, se hace necesario una segunda ruptura, esta vez en el seno mismo de la sociedad, la que mediante la división del trabajo deja a unos la tarea de satisfacer las necesidades materiales inmediatas y libera a otros de ella. Con esta segunda ruptura ha nacido el "ocio ciudadano", condición histórica sin la cual la naturaleza impediría la labor filosófica. La tercera ruptura se relaciona ya directamente con el paso de una sociedad juvenil, que ha logrado un determinado floreci-

miento, a una sociedad decadente que tendrá la virtud de profundizar aquella ruptura como consecuencia de una especie de regreso a la naturaleza, ahora por parte de la sociedad toda entera y que obligará al anterior ocioso a huir de la ciudad y a intentar fuera de ella, la "reconciliación" de todo lo que el estado de decadencia ha disociado. Las causas de tal situación se juegan en dos planos: por un lado, nos habla de la presencia de un agente social que funciona casi como el "agresor" del que nos habla Propp al analizar el cuento fantástico,[5] el "demagogo", que movido por un ansia de novedad no ajena a un espíritu de maldad, desquicia las relaciones normales que eran propias de todas las manifestaciones del pueblo en su etapa de florecimiento. Del mismo modo, se nos presenta una actuante que cumple o pretende cumplir la función de restaurar el orden perdido, para lo cual ha de "salir de la ciudad" y adentrarse en lo que sería el mundo fantástico proppiano que rodea a la cotidianidad agredida y que aquí se pone de manifiesto como un ingreso a lo ontológico, único campo en el que el nuevo ocioso solitario puede "actuar". Todo este desarrollo se apoya, aun cuando no se lo diga expresamente, sobre el hecho de una cotidianidad agredida que muestra en sí misma caracteres positivos, pero que no puede ser restaurada a partir de ella, sino desde fuera de ella y en este caso mediante una "reconciliación" impotente. El paralelo entre el ingreso en el mundo fantástico que lleva a cabo el héroe del cuento popular y el ingreso en lo ontológico de este ocioso acosado por la "insatisfacción", a pesar de aquella impotencia, resulta evidente. De todos modos, lo que nos interesa destacar respecto de este plano de consideración del problema, es que se parte de una noción de cotidianidad entendida como positiva o negativa, buena o mala. Mas, en otro plano y como consecuencia de una ambigüedad permanente respecto del sujeto mismo de la filosofía, la cotidianidad pasa a ser desde el punto de vista axiológico, indiferente y más aun, la alteración y la decadencia se convierten en un momento necesario sin el cual el acceso a lo ontológico quedaría cerrado. En este nivel nos encontramos con que la filosofía, que se beneficia de la ruptura provocada por la decadencia, es causa de esta última. En efecto, el pensamiento filosófico se caracteriza, en un primer momento, por ser una "reflexión" y aquella función que la filosofía tenía de ser la toma de conciencia del "espíritu de la época", se convierte en el principio de destrucción de ese mismo espíritu, en cuanto que la actitud reflexiva pondrá al descubierto las contradicciones no desarrolladas que estaban dadas entre las diversas

[5] Vladimir Propp, *Morfología del cuento maravilloso,* Madrid, Fundamentos, 1974.

formas culturales internas de la "configuración histórica". La "reconciliación" únicamente será posible en el momento en el que el filosofar supere lo "reflexivo" (*Verstand*) y se instale en la visión dialéctica (*Vernunft*), para lo cual se ha de "huir de la ciudad".[6] De este modo, el problema del comienzo de la filosofía aparece señalado en dos etapas, dadas una como causa de la decadencia y la otra como una reconciliación que se resuelve en un reencuentro del pensamiento consigo mismo. En este momento hemos dado el paso de la consideración histórico-social a la ontológica, en cuanto que la "huida de la ciudad" no es ya obra de la insatisfacción creada por los demagogos, sino que es una necesidad del Espíritu en su eterna búsqueda de sí mismo. Para este sujeto, que estaba como escondido jugando en el fondo de todo el proceso, la cotidianidad, sea ella buena o mala, le es absolutamente indiferente. La esclavitud, como una de las formas sobre las que se lleva a cabo la división del trabajo, queda asimismo justificada y hasta el demagogo, que para el filósofo era causa de rechazo e insatisfacción, se convierte en un instrumento benéfico. Y aquí nos encontramos con lo que habíamos anticipado respecto de las diferencias que hay entre la visión de la historia que surge de la figura del amo y del esclavo en la *Fenomenología* y la misma relación de señorío y servidumbre que aparece implícita en todos estos desarrollos relativos al problema del comienzo de la filosofía. Mientras que en la obra señalada, el amo, dedicado al consumo, se sumergía en la naturaleza y el esclavo, condenado al trabajo, acababa siendo el verdadero transformador de ella y por tanto el creador de la historia, aquí sucede que el amo, personificado en el filósofo es el que, al huir de la ciudad, salva, aunque tardíamente, el fundamento mismo de la realidad histórica de su pueblo. Dos puntos de vista que son, a nuestro juicio, una vez más, manifestaciones de aquellas dos tendencias contrapuestas entre lo social-histórico y lo ontológico que habíamos mencionado y que implican dos conceptos encontrados de historización, ya que el esclavo se nos presenta entregado a un trabajo que no es el mismo que el que el filósofo realiza en su función de "soporte" del Espíritu.

Como consecuencia de todo esto, la afirmación de que "la filosofía exige un pueblo" se nos presenta asimismo como profundamente ambigua. Ya anticipamos que, en un sentido, el filosofar es imposible fuera de la condición social del hombre. Bajo este punto de vista, la "filosofía" es entendida como la tarea que el hombre lleva a cabo en cuanto autoconciencia necesitante de otra autoconciencia, aun cuando ello se dé en con-

[6] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke*, 18, I, 3, cap. "Anfang der Philosophie und ihrer Geschichte".

diciones inauténticas. Pero, bajo otro punto de vista, es la "filosofía", como sujeto, la que "exige un pueblo" así como necesita de la decadencia del mismo, sin interesarle el problema de la autenticidad de las relaciones humanas, las que justas o injustas, vienen todas a favorecerla en su desplegamiento. Como consecuencia, aquellos dos modos de "determinabilidad" del comienzo de la filosofía de que nos habla Hegel, que nos los presenta como indisolublemente unidos, quedan asimismo desfondados. Nos dice, en efecto, que la libertad que caracteriza ontológicamente al pensar (a la que considera "determinabilidad abstracta" del comienzo), se da a la vez y conjuntamente con la libertad política" ("determinabilidad concreta"). El hombre, en cuanto ciudadano, integrado en una sociedad que se ha organizado como "Estado de derecho", se piensa, en efecto, en lo universal y sólo de este modo es posible para él el ejercicio de la libertad. Se trata de un hombre que se pone a sí mismo como valioso y cuya voluntad individual no resulta negativa en cuanto se dan unidos para él la universalidad del derecho y la universalidad del querer. Pero todas estas consideraciones resultan congruentes siempre y cuando el sujeto del filosofar sea el hombre mismo concreto y no aquel otro que en su exigencia de autodespliegue subordina a ese mismo hombre, lo convierte en un soporte y acaba reduciendo la vida cotidiana en una realidad indiferente, en donde el "Estado de derecho" mismo es un instrumento más para una libertad, que a pesar de los esfuerzos de Hegel, no es la libertad del hombre. Como consecuencia, resulta que no es el "pueblo" el que necesita del concepto, sino que es éste el que necesita de aquél. Frente al concepto los hombres son, en definitiva, como "infusorios", seres mínimos que el Espíritu derrocha sin que eso le importe. De ahí el sentido que adquiere la libertad: ella es lograda mediante una ruptura que históricamente puede ser señalada con el nacimiento de la división del trabajo, pero que necesita que esa ruptura se profundice de modo tal que aquella división que ha hecho posible el ocio, haga del ocioso un individuo fuera del pueblo mismo. De este modo, el pueblo hace falta porque con el hecho de la decadencia se ahonda aquella libertad, con lo que el pueblo viene a jugar un papel semejante al del esclavo en relación con un amo, que una vez que lo ha usado y gastado, lo remplaza por otro.

El segundo enfoque social-histórico del problema del comienzo de la filosofía se centra principalmente sobre la cuestión de la libertad, tanto en su manifestación política, como en su concreción ontológica y deja de lado aquella filosofía de la historia que se organizaba sobre las nociones de "florecimiento" y "decadencia". Posiblemente este nuevo desarrollo res-

ponda a la necesidad de explicar el comienzo en relación con la filosofía hegeliana misma, para lo cual se hará otro esbozo de filosofía de la historia fundado en la distinción de lo que podríamos considerar como tres "ciudades": la oriental, la griega y la germánica, dentro de las cuales se destacan, respecto de las dos últimas, el Estado ateniense y el Estado prusiano. Ya no necesita el Espíritu recurrir a sus "astucias", como eran las de la esclavitud y la decadencia, pues, ahora reposa en el Estado germánico, identificado con él por obra del filósofo, Hegel en persona, quien no necesita "salirse de la ciudad" y le basta con ejercer su rectorado de la Universidad de Berlín, especie de Academia Platónica reconciliada con la ciudad.

La filosofía es ella en sí misma, por su propia naturaleza, un ejercicio de libertad y su comienzo se da a la vez y necesariamente con él. Hegel nos dice, consecuentemente, que la filosofía comenzó allí donde hubo constituciones libres, es decir, con un tipo de sociedad humana organizada como Estado de derecho, tal como ya anticipamos. La definición de la libertad expresada en la exigencia de "no ser en otro" es, desde este primer punto de vista, libertad política: cada ciudadano se afirma a sí mismo respecto de los demás y todos, en conjunto, movidos por una "buena voluntad", sólo se entienden como individuos en relación con la universalidad de las leyes. Aquella definición cabe asimismo, de modo esencial, para otra manifestación de la libertad, la de pensamiento, de donde los dos enunciados del *a priori* antropológico —"ponernos para nosotros mismos como valiosos" y a la vez "tener como valioso el pensar sobre nosotros mismos"— expresan las dos facetas de la libertad política y de la libertad de pensamiento, ambas, ejercicios ineludibles del hombre en cuanto ciudadano. Se trata en los dos casos de un sujeto humano que ejerce la afirmación de su yo dentro de la pluralidad que exige la naturaleza misma de la autoconciencia en su acto de constitución. El hecho, por lo demás, de que esta autoconciencia se hubiera incorporado en una visión dialéctica de la realidad social, hacía innecesaria la decadencia y permitía, según pensaba Hegel, un comienzo de la filosofía "desde dentro" del Estado mismo.

Ahora bien, la libertad *de* pensamiento no se reduce a uno de los modos de ejercicio de la vida política, sino que expresa una libertad mucho más profunda, que es la libertad *del* pensamiento mismo, tomado ahora como sujeto. Para éste rige la misma exigencia mencionada, la de "no ser en otro" y se manifiesta en el hecho de que el "objeto no le es dado", que sería justamente el modo de su alienación. Y esta libertad *del* pensamiento es, en última instancia, lo que nos hace verdaderamente libres en cuanto que en su ejercicio nos integramos como su-

jetos, en otro sujeto que hace de fundamento de nuestra naturaleza esencial, el Espíritu. De esta manera, la vía para alcanzar la plena libertad consiste en la duplicación de la *sujetividad* y en la referencia permanente del sujeto real-histórico a otro de naturaleza ontológica. En aquella integración e identificación se da precisamente el verdadero comienzo de la filosofía, que es al mismo tiempo una actividad inmanente, el "filosofar" del hombre, mas a la vez, una actividad que lo trasciende en cuanto que es el "filosofar" de la Filosofía. De ahí que Hegel concluya afirmando que "sólo la filosofía es libre" y que nosotros somos libres en cuanto la Filosofía se despliegue en nosotros.

La dualidad de sujetos es para Hegel, sin embargo, tan sólo posible a nivel del entendimiento. De hecho, la razón, como pensamiento propiamente dicho, no admite tal dualidad. La conciencia humana es ontologizada para poderla fundir con una conciencia divina que va "cayendo" en lo temporal en su proceso de desarrollo eterno. El planteo hegeliano se anuncia de modo muy simple: "pensarnos libres es ser ontológicamente libres". Es meter en nosotros, en la historia, algo que estando separado del cambio, tiene sin embargo historia y esa "historia", que no lo es, resulta ser la búsqueda y realización de la libertad de un principio que, según Hegel, hace de nuestra inmanencia una trascendencia y de la trascendencia una inmanencia. De todas maneras, el hiato se mantiene y de ahí la honda dramaticidad del espectacular proceso evolutivo que se empeña Hegel en describirnos. La conciencia humana resulta de este modo un juego constante de anterioridades y posterioridades: es, en cuanto pensamiento, *a posteriori* respecto del Pensamiento, de la Filosofía y del Espíritu, una sola realidad dicha con diversos nombres, mas, en cuanto la "Filosofía se acerca a ella", pasa a gozar de la misma *aprioridad* de ésta. Se consustancia con el Espíritu sin dejar de ser uno de sus soportes. El *a priori* antropológico deja de ser tal, para fundirse con el único *a priori* posible o, en el mejor de los casos, ser un momento necesario que ha de ser negado y cancelado. Sólo la destrucción de este impresionante mito ontologizante podrá restablecer para el pensar filosófico el verdadero sentido de la *aprioridad* y la *aposterioridad* de la conciencia respecto del mundo y establecer otras bases para responder al problema del comienzo de la filosofía. Con ello, la historia de la filosofía deja de ser la pretendida "historia" de la Razón, para reducirse más humildemente a una "historia del pensar racional" en la que la alienación y la libertad son pensadas y entendidas en relación con un sujeto al que no le acaece "caer" en lo histórico. Con ello el poder dialéctico de la enajenación

que descubrió Hegel y que consideró como momento necesario del Espíritu en sus lentos pasos hacia el reencuentro de sí mismo, se historiza. La fuerza irruptora de los marginados y de los explotados, única que puede socavar los cimientos de las estructuras de dominación, queda libre de toda ontología ocultante y mitificante y el temor que era tan sólo la categoría esencial de esclavos y siervos, se extiende a los amos y señores.

Es virtud del pensar hegeliano el haber señalado con fuerza la relación que hay entre libertad y necesidad. Ambos términos no son un *oppositum*, en el sentido de no ser integrables dialécticamente. El hombre es libre en la medida que asume y cancela su propia necesidad, que le es consustancial, y la historicidad es en este sentido una realidad transida constantemente por la necesidad, como hecho interno y siempre presente. Sobre ella se edifica la libertad humana. Pensar de otra manera significaría caer en una comprensión abstracta de la libertad, es decir, en algo inexistente. Ahora bien, en el esfuerzo por mostrar el juego dialéctico entre libertad y necesidad, Hegel proyecta, una vez más, el problema hacia lo ontológico, tratando de fundar en este nivel aquella relación. La integración dialéctica de libertad y necesidad es posible por cuanto en el Espíritu ambos términos se identifican: en él su necesidad consiste en su libertad. Ésta resulta, de tal manera, absolutizada y en la exigencia de superar los opuestos o de integrarlos, se los ha borrado. Mientras para el hombre la necesidad es algo relativamente positivo, por lo mismo que sobre ella se juega la libertad, para el Espíritu, en su avance y reencuentro consigo mismo, la necesidad es tan positiva como su libertad. En efecto, la necesidad se expresa como autodespliegue, como "caída" en la temporalidad y en tal sentido, como mayor riqueza de contenidos desarrollados desde el Espíritu mismo. La incompatibilidad axiológica que se da para el hombre entre su necesidad y su libertad, se transforma en una equivalencia valorativa que si atendemos al desarrollo del Espíritu es simplemente indiferencia. El peligro de esta tesis no es difícil de señalar en cuanto que con ella están dadas las bases para cualquier tipo de justificación *post factum*. Por último, si el fundamento de la relación dialéctica entre necesidad y libertad se encuentra en el modo como juegan ambos opuestos en el desarrollo del Espíritu y la máxima libertad de éste consiste en su regreso a sí en cuanto pensamiento que se piensa a sí mismo, sólo es dado al filósofo, entre los hombres, el ejercicio de la libertad propiamente dicha, que es y no es su libertad. De esta manera, el comienzo de la filosofía que había sido relacionado con la aparición de las "constituciones libres", aun cuando ahora el filósofo sea entendido como un ciudadano que no ha abando-

nado la ciudad, reincide en este abandono, por lo mismo que su *sujetividad* ha acabado por disolverse en la *sujetividad* fundante y absoluta del Espíritu. Una vez más, el ansia de encontrar un "sujeto de apoyo" lleva a ontologizar la realidad histórico-social.

Todos estos planteos se relacionan, como habíamos dicho, con una cierta filosofía de la historia organizada sobre la imagen de tres ciudades: la oriental, la griega y la germánica. El problema de la libertad es considerado nuevamente sobre la base de la relación amo-esclavo. Conocida es la fórmula hegeliana con que expresa ahora su pensamiento: "En Oriente solamente uno es libre, el déspota; en Grecia, algunos son libres, los ciudadanos; pero en el mundo germánico, todos son libres." En el análisis histórico-social Hegel parte de una serie de hechos que da como facticidad comprobada e indubitable. Nos habla, en efecto, de que en los países orientales existe establecida la relación amo-esclavo, como asimismo que en Grecia la vida civil no podía subsistir sin la institución de la esclavitud. Ahora bien, a esos hechos fehacientes agrega otros, el primero, que en el Oriente el temor es la categoría dominante, no así en los Estados griegos libres, respecto de los cuales silencia toda referencia a aquella categoría y, por cierto, otro tanto hace respecto del mundo germánico. Y todavía más, llega a afirmar, como hecho incuestionable, que en Europa es imposible que a un señor se le ocurra "convertir en esclavos a la mitad de sus súbditos", como es asimismo imposible que a un gobierno europeo "se le ocurra hacer una guerra para cazar esclavos". No hay posibilidad de los *Herrenvölker*. Todo el esbozo de filosofía de la historia que ahora desarrolla viene de este modo a quedar justificado sobre el señalamiento de hechos que no tienen todos el mismo peso y la jactanciosa "cientificidad" se resuelve en una arbitrariedad y parcialidad manifiestas.

Sin entrar a considerar la ontologización de todo este esquema, de lo cual hablaremos luego, observemos que es sobre esta facticidad que se trata de explicar por qué la filosofía no comenzó en el Oriente y sí en Grecia y por qué en esta última lo hizo de modo deficiente y a medias. La actitud de Hegel respecto del Asia, a la cual le concede el privilegio de ser la antesala histórica del mundo greco-germano, es radical. Se la excluye totalmente de la historia de la filosofía. Ahora bien, las contradicciones sobre las que se monta todo este análisis de los hechos históricos muestran su debilidad. No cabe duda que cuando en una sociedad rige la relación amo-esclavo, no es libre ni siquiera el amo, ya que la relación implica necesariamente la alienación de ambos, aun cuando en sentidos diversos. También es cierto que la categoría que rige esa relación

es la del temor, que alcanza asimismo a ambos, aun cuando Hegel parece pensar que no afecta al amo, en cuanto que el temor es para éste no tanto un estado de ánimo como un medio para someter al otro. Como consecuencia de lo dicho, afirmará que en el Oriente no se puede hablar de libertad en cuanto que para que uno sea libre es necesario que todos gocen de la misma situación. Este principio no tiene vigencia, sin embargo, en Grecia, en donde sí es posible que haya "algunos libres" a pesar de que la sociedad helénica estaba montada, lo mismo que la oriental, sobre el sistema de la esclavitud. La "limitación" de la libertad que encuentra que hay entre los griegos, si se es consecuente con el principio, no es tal y es necesario reconocer que el ciudadano estaba tan alienado y atemorizado como lo podría estar cualquier déspota oriental, como lo prueba el hecho constante del miedo a los levantamientos de esclavos característico de toda la Antigüedad clásica. Por otra parte, la afirmación de que "en el mundo germánico todos son libres", resulta por lo mismo tan inconsistente y arbitraria como la anterior: la de que "algunos son libres", y el juicio resulta tan ilusorio, por no decir falso, como éste. Basta con tener en cuenta la situación de la Alemania de la época y en particular la del campesinado, sometido dentro de estructuras de origen feudal y recordar el papel que la Europa de entonces comenzó a jugar respecto de los restantes países del mundo en el vasto y violento proceso de colonización de carácter netamente imperialista. El mismo Hegel en sus *Lecciones de filosofía de la historia universal* justificará, precisamente, el tráfico de esclavos negros como lo mejor que les podía pasar a estos seres sumergidos en la naturaleza y sin esperanza alguna de humanización desde ellos mismos. Y así como en el caso griego el "algunos" se reducía a "ninguno", en el europeo el "todos" se convertía en "algunos" y éste necesariamente en "ninguno". A pesar de esto hay que reconocer que la afirmación de universalidad de la libertad que caracterizaría al "mundo germánico" y con él al mundo europeo "germanizado" (Francia, Italia, Inglaterra, etc.) no carece de una cierta objetividad, como sucede con todo universal ideológico. El "todos" que se enuncia, no es un "toto-total", sino un "toto-parcial" universalizado, desde el que la aristocracia del Estado prusiano y la burguesía aliada naciente ejercían su dominio sobre las restantes clases sociales a partir de una determinada conciencia para sí, que aun cuando ilegítima, no dejaba de ser una forma de autoconciencia. Y otro tanto podemos decir de la Europa colonizadora respecto del mundo colonizado, de la que, aun cuando nos pese y sin que esto suponga ningún intento de justificación *post factum*, surgió, a partir del siglo XVIII, una comprensión de la huma-

nidad desde una historia mundial dentro de cuyos marcos se habrá de intentar en adelante todo pensamiento y toda praxis de liberación. La significación de Hegel en este proceso no puede ser negada.

Este esbozo histórico-social que acabamos de comentar, no podía salvarse, como todos los que hace el filósofo alemán, de su correspondiente ontologización. En este caso, lo que se ontologiza es la relación amo-esclavo. A partir de este recurso se entiende por qué la filosofía tuvo su comienzo en Grecia y su pleno desarrollo en Alemania. El punto de partida se encuentra en la afirmación que ya hemos comentado según la cual "el sabernos libres, nos hace libres". La cuestión radica en preguntarse quién es el sujeto que se "piensa como libre" y quién es el que al no pensarse como tal, resulta "esclavo". Sucede que el esclavo no es el hombre vendido y comprado como fuerza de trabajo, sino la conciencia, que lo es respecto de un amo que no es precisamente el que compra o vende en el mercado de esclavos. El hecho de que la conciencia se encuentre sumergida en el "espíritu de la naturaleza", o en la "sustancia" como también le llama, que tal sería el "amo", consiste en el verdadero modo de esclavitud, con lo que la relación social concreta de dominación queda desplazada y resulta posible que en Grecia, a pesar de existir como condición necesaria, "algunos" puedan ser libres. Del mismo modo, la libertad germánica consiste en que el individuo no aparece como esclavo por cuanto no depende de la "sustancia" como le sucedía, según Hegel, al hombre oriental de modo extremo. La desocialización y deshistorización de la relación amo-esclavo restan, por lo demás, toda presencia a la categoría del temor en cuanto que no cabe ya hablar de un amo que atemoriza, ni de un esclavo atemorizado y muestran de qué modo el pretendido paso hacia lo concreto resultaba ser un vaciamiento.

El tercer enfoque acerca del problema del comienzo de la filosofía es el que hemos denominado de "los tiempos largos". Como anticipamos, este planteo se libra de la complejidad de los dos anteriores y esboza una filosofía de la historia en la que el sujeto es definitivamente el Espíritu. Sobre esta doctrina de los "tiempos largos", relacionada de modo esencial con la idea de la marcha "perezosa" de aquel sujeto absoluto, Hegel propone su periodización de la historia de la filosofía, dentro de la cual se habrán de señalar los sucesivos comienzos o recomienzos. En última instancia, hay tan sólo dos filosofías: la griega y la germánica, intermediadas por el pensamiento medieval que es declarado como un período medio de "fermentación" o de "preparación de la filosofía moderna". Los dos primeros períodos, ya acaecidos, negados y cancelados por el

Espíritu en su marcha de regreso hacia sí mismo, han durado mil años y la filosofía moderna o "germánica", iniciada con Descartes, pareciera estar destinada, conforme con la doctrina de la "marcha perezosa", a otros tantos. Sin entrar a considerar esta periodización, nos interesa destacar la desocialización y deshistorización del problema del comienzo de la filosofía, como asimismo la desaparición o, en el mejor de los casos, la pérdida de fuerza de los planteos que habían llevado a Hegel a señalar la existencia de un *a priori* antropológico. Tres aspectos nos parecen esclarecedores dentro de este nuevo enfoque y son ellos los relativos a los conceptos de trabajo y de guerra, por una parte y al problema de la indiferencia axiológica del que ya algo hemos dicho. El primero deja de ser, definitivamente, el trabajo del hombre para transformarse en la actividad desplegada por el Espíritu en su larga marcha; el segundo, es una transposición de acuerdo con la cual la guerra es la lucha de la razón contra el entendimiento, o el enfrentamiento del Espíritu consigo mismo en su exigencia de autodespliegue. Respecto de este trabajo y de esta guerra, el trabajo y las luchas humanas, sean ellos los que fueren, humanizadores o deshumanizantes, justos o injustos, nada interesan. Poco le importa al Espíritu el enorme dispendio de generaciones en su obra "sublime" y los pueblos y, dentro de ellos, los individuos, son simplemente sus instrumentos de los que echa mano movido por su eterna ansia de reencontrarse consigo mismo. Los sistemas axiológicos, sobre los que el hombre se imagina haber organizado su vida cotidiana, resultan relativizados y todo mal es para bien y todo bien, para mal, respecto de un sujeto impasible para el cual lo que únicamente vale es su propia riqueza. El proceso de humanización que surge de la clásica figura del amo y del esclavo se ha convertido en un proceso de "espiritualización" que resulta ser la negación del primero, mas no en el sentido de la *Aufhebung*, sino de una simple nihilización. La filosofía germánica ha regresado, desde este punto de vista y pese a Hegel mismo, a la rechazada filosofía oriental, con lo que deberíamos concluir, o que la filosofía no ha comenzado nunca, o que, *contrario sensu*, hay una filosofía oriental y, con ella, de todos los restantes pueblos del mundo no agraciados por el "descenso" del Espíritu.

De los tres enfoques que hemos comentado se desprende que la filosofía, al margen del problema del sujeto, es siempre entendida como un *faciendum* y que como lo hemos afirmado repetidamente, no se puede hablar de un "comienzo" sino de "recomienzos". Sería necesario todavía decir dos palabras sobre la relación que hay entre esta noción de "recomienzo" y la doctrina de los "grados de la conciencia de sí" de la que nos

habla Hegel, como asimismo las conexiones necesarias que tiene con la concepción de la filosofía en cuanto "saber de lo acaecido". La primera tesis se encuentra férreamente supeditada al rechazo de la contingencia, que le asegura a Hegel la posibilidad de afirmar que cada "grado" lo es dentro de un sistema, o mejor aún, del único sistema posible que funciona como *a priori* absoluto y que se encuentra contenido en el Espíritu, aun cuando no plenamente desenvuelto. De ahí la afirmación de que existe una sola filosofía, con lo que Hegel pretendía superar las respuestas escépticas de quienes afirmaban la "contradicción de los sistemas". El resultado de todo esto ha sido la supeditación de la historia de la filosofía rigurosamente a los esquemas de una lógica, donde se creyó poder someter toda forma de pensamiento a la necesidad silogística. Debido a ello, cada recomienzo resulta fijado de modo absoluto y la mirada dialéctica viene a reactualizar el viejo mito, revalorable ahora como representación verdadera del proceso, según el cual "volver la mirada hacia atrás" nos convertiría en estatuas de sal. Cada "grado de conciencia de sí" coincide, además, con la aparición de un pueblo, pero, en cuanto los grados se encuentran fuera de toda contingencia y su necesidad es el resultado de ser "momentos" de un sistema, los pueblos y con ellos sus hombres, vuelven a ser vistos, una vez más, como una exterioridad en los que acaece la Filosofía. La relación del comienzo con la filosofía, entendida como hecho social-histórico, resulta por tanto nuevamente deshistorizada y ontologizada.

Por otra parte, cada recomienzo de la filosofía supone un tipo de movimiento regresivo que niega la representación que se tiene espontáneamente de la noción misma de comienzo, como punto inicial de un movimiento progresivo. Tal es la tesis de la filosofía como "saber de lo acaecido" que, en relación con la exigencia de necesidad y de rechazo de la contingencia, funda la negación de la posibilidad de toda forma de saber conjetural. Ahora bien, aquel regreso que implica todo recomienzo no es el que habían propugnado los humanistas del Renacimiento, que se declararon neoplatónicos o neoaristotélicos. Se trata sin más de un movimiento ontológico de carácter circular cuyo sujeto es el Espíritu el que, en cada una de sus "caídas" en la temporalidad, se confirma en su mismidad absoluta. Y por esto mismo, la filosofía no puede ser ni un progreso en sentido lineal ni menos aún, anticipatorio. Toda novedad surge dentro de los férreos marcos del sistema y sólo podremos saber de ella si el Espíritu, en función de su necesidad-libertad y por motivos que ignoramos, no resuelve dar un paso adelante. Mas, este hecho y su justificación será para nosotros siempre tar-

dío. La dialéctica sólo puede mirar "hacia atrás" y en ese mirar va congelando el pasado y, aunque no se lo diga, hipotecando el futuro.

Toda la problemática del comienzo de la filosofía en Hegel se mueve por entero sobre la cuestión del sujeto y las dificultades que pueden señalarse en ella derivan del presupuesto de la necesidad de un sujeto fundante absoluto, que hace de apoyo y garantía de la historicidad a costas de ella misma. Como consecuencia, el *a priori* antropológico acaba por perder su propio peso ontológico y la *sujetividad* que se constituye sobre él corre el riesgo constante de ser anulada y absorbida. El hombre se le presenta a Hegel como la mediación más importante, a la vez la única y verdadera que encuentra el Espíritu en su autodespliegue, sin que deje nunca de serlo, sin parar mientes en que esa tesis, si nos atenemos a la escolástica hegeliana, encierra una contradicción que exige en cuanto tal ser negada y que se resuelve simplemente en dejar de considerar al hombre, sujeto, como mediación de otro sujeto.

V. LAS FILOSOFÍAS DE DENUNCIA Y LA CRISIS DEL CONCEPTO

VEAMOS ahora cuál es nuestra posición frente al problema que plantean las llamadas "filosofías de la conciencia" o del "concepto", a partir de la crítica generada por las grandes filosofías de "denuncia" o de "sospecha" que han abierto un nuevo y fecundo campo dándonos herramientas conceptuales para la reconsideración de una filosofía latinoamericana.[1]

Podría ser entendida la historia de la filosofía como un largo proceso en el cual reincidentemente se ha visto el hombre obligado a desenmascarar la permanente ambigüedad del término mismo de "filosofía", que ha implicado e implica tanto las formas del saber crítico, como las del saber ideológico.

Para que esa ínsita ambigüedad sea vista es necesario, sin embargo, tener conciencia de lo ideológico, acontecimiento más bien tardío en la historia de la humanidad, que supone a su vez toda una manera muy viva de entender la naturaleza del concepto, instrumento mental con el que se expresa tradicionalmente la filosofía desde los griegos.

Los pensadores que creyeron posible una radical instalación en el concepto y por tanto un fácil rechazo de todas las formas que consideraron preconceptuales, entendieron haber superado toda ambigüedad y con ella todo lo espurio que la vida introduce en las formas de un pensar "libre". En esta línea se encuentra de modo interesante la filosofía kantiana. Conocido es el pasaje aquel del "Prefacio" de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, en el que el maestro de Könisberg hablaba con entusiasmo del hecho para él irrebatible del acabamiento de la lógica, que había nacido completa en manos de Aristóteles y que después del filósofo griego "no había podido dar un paso adelante". Por esto mismo le parecía inaceptable el intento de "extensión" de la lógica llevado a cabo por algunos de sus contemporáneos que habían pretendido agregarle capítulos de psicología, de metafísica o de antropología, tema este último que el mismo Kant nos aclara, versaba sobre "los prejuicios, sus causas y sus remedios".

[1] *Cf.* nuestro ensayo "El pensamiento latinoamericano y su tratamiento filosófico", en *Latinoamérica. Anuario de estudios latinoamericanos*, México, UNAM, vol. VI, 1974; Osvaldo Ardiles *et alia*, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1974; y Horacio Cerutti Guldberg, "Propuesta para una filosofía política latinoamericana", *Revista de filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Castañeda, núm. 1, 1975.

Hegel habrá de heredar esta fe en la ciencia lógica estricta que concibe la posibilidad de alcanzar el concepto en su pureza, desprendido de todo lo que pueda entenderse como agregados preconceptuales y se opondrá, lo mismo que Kant, a aquella "exterioridad y decadencia de la lógica", tal como nos lo dice en su *Enciclopedia.* Expresa Hegel aquella concepción apoyándose en su distinción entre "concepto" y "filosofema", considerando que este último es el concepto "abstracto", es decir, no desprendido aún de la "representación" y que por lo tanto no puede ser el objeto propio de un saber estricto. Y es al precio de esta distinción, con la que un tanto paradojalmente se anticipa la doctrina de las ideologías, que postula Hegel nada menos que la posibilidad de la libertad entendida como el reencuentro del pensar consigo mismo.

Herederos del *cogito* cartesiano, Kant y Hegel no dudan, en ningún momento, del triunfo de la conciencia por su poder de evidencia y no cabe en ellos sospecha alguna que les mueva a denunciar la conciencia misma. Lo ideológico, marginado como realidad extraña al concepto, no molestaba a los filósofos con su presencia y los dejaba cómodamente instalados en un pretendido saber puro, en una conciencia transparente e impoluta, reinado del Espíritu, al que denominaron "filosofía". Pero la filosofía seguía, a pesar de esta ilusión, siendo una realidad tremendamente ambigua que exigía nuevas formas de crítica, más vivas, por lo mismo que seguía ocultando en su seno todo aquello que creía haberse expulsado de ella.

Nuestra época ha abierto nuevos horizontes. Las grandes filosofías de denuncia del siglo XIX, poshegelianas, las de Nietzsche, Marx y Freud, han sido asumidas en su mensaje más profundo y han provocado la crisis definitiva de la filosofía del "sujeto" o del "concepto", impulsando un vuelco radical, nuevo cambio copernicano, que ha llevado a la elaboración de una filosofía del "objeto" o de la "representación", dentro de la cual el problema de la libertad alcanza una formulación ciertamente revolucionaria.

Sabemos muy bien que la filosofía, más de una vez, ha sido pensada como "teoría de la libertad", a tal punto que se ha hecho coincidir la historia de la libertad con la historia de la filosofía. Pero, a partir del momento en que entra en crisis la filosofía del sujeto en la que la esencia había tenido prioridad sobre la existencia, el sujeto sobre el objeto y el concepto sobre la representación, se produce necesariamente el abandono de la filosofía como teoría de la libertad y surge con fuerza algo radicalmente distinto e inclusive contrapuesto, la filosofía como liberación.

El paso de la una a la otra implica un cambio en la noción

de sujeto, como asimismo del papel que a éste le toca jugar en cuanto sujeto filosofante dentro de lo que Hegel denomina sistema de conexiones de una estructura histórica dada, en el cual la filosofía es uno de sus momentos. Cambio que acarrea, como es lógico, puntos de vista distintos respecto de la metodología del saber filosófico y asimismo en relación con su historia. El rechazo de aquella "extensión indebida de la lógica" de la que nos hablaba Kant, y de aquella "extensión y decadencia" de la misma, a la que por su parte se refería Hegel, era sin duda, condición indispensable para asegurar una noción de sujeto que había concluido en el enunciado de un sujeto singular y absoluto y no plural y relativo, al que quedaba sometido ontológicamente el objeto. Se mantenía de ese modo una oposición, a pesar de los esfuerzos de la dialéctica hegeliana, entre un sujeto empírico y un sujeto trascendental, que hacía inútiles los esfuerzos de la dialéctica en cuanto suponía un punto de partida vicioso de acuerdo con el cual se diferenciaban, primero, los dos niveles y se trataba, luego, de reunirlos. La consecuencia de todo esto fue la conformación de un mundo de connotaciones negativas que, con su ya larga historia, desde Platón hasta Husserl, terminó por condenar lo empírico y hacer casi imposible el rescate del término.

Debido a lo que estamos señalando, toda aquella riquísima temática que Hegel desarrolla a propósito del problema del comienzo de la filosofía y que hemos intentado presentar antes y, en particular dentro de ella, las relaciones que trata de establecer el filósofo alemán entre la filosofía y el sistema de conexiones de cada época, habrán de ser desvirtuadas. En efecto, con el objeto de poder asegurar una conciencia autónoma y con ella la posibilidad de un sujeto absoluto de conocimiento, se pondrá en acto un método de reducción que llevará a una deshistorización de lo que se planteaba precisamente como histórico.

Para comprender lo que Hegel nos quiere decir cuando habla del papel que le toca jugar a la filosofía dentro del sistema de conexiones de una época dada, deberíamos regresar a la noción de "estructura histórica" tal como aparece en otras de sus obras. En los *Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho*, al final del "Prefacio", Hegel nos vuelve a decir que la "filosofía es su época aprehendida en conceptos". El tema se encuentra, como hemos visto, en la *Introducción a la historia de la filosofía*, obra que en su segunda parte se ocupa precisamente de "la relación de la historia de la filosofía con los otros productos del espíritu". La noción que surge de todo esto es la de la naturaleza estructural de una época histórica, dentro de la cual la filosofía es uno de sus momentos que,

aun cuando tardío respecto de los demás, no escapa a la totalidad. De ahí que sea posible hablar de una conexión, por ejemplo, entre la forma histórica de una filosofía y la historia política.

Por eso mismo, la libertad, como ejercicio del pensamiento, no es ni puede ser extraña a la libertad política, a tal punto, que la primera surge, según pensaba Hegel, en relación esencial con la primera. Cuando lo absoluto deja de ser pensado con las envolturas sensibles de la representación, el pensamiento puede pensarse a sí mismo sin mediaciones y del mismo modo, cuando el individuo se piensa en lo universal, deja de ser en otro para integrarse como ciudadano en el Estado superándose de esta manera las formas de mediación política. En ambos casos, la libertad supone la negación de lo particular, lo sensible, lo existencial y la incorporación a una totalidad objetiva esencial. Este despojarse de la representación para dar lugar al concepto y esta incorporación de la existencia en la esencia, muestra que para Hegel, a pesar de la necesaria "buena voluntad" que exige la conversión del individuo en ciudadano, la conexión entre filosofía y política es posible porque ambos términos son homogéneos en cuanto son reducibles a pensamiento. Tanto en un caso como en el otro, la particularidad, tal como existe para la conciencia sensible, se trate de la vida teórica o de la práctica, es cancelada por el pensamiento desde un universal que nos pone frente a lo verdaderamente concreto.

Si tenemos en cuenta que esa negación de la conciencia sensible y la instalación en lo que podríamos entender como una conciencia absoluta se da únicamente en el pensamiento filosófico, se verá claro cuál es la función preeminente de la filosofía dentro del sistema de conexiones hegeliano, aun a pesar de la tesis de su presencia tardía, como también el enorme poder que se les concede a las totalidades objetivas elaboradas por la razón.

La reducción de la cual hablamos, con la que se relacionan estrechamente los aspectos anteriores, se logra no sólo mediante aquella homogeneidad que habíamos mencionado, sino también mediante lo que podríamos denominar la "función integradora" que Hegel concede al concepto, problema que podemos considerarlo en dos momentos: el primero, atendiendo al concepto en sí mismo y luego, considerándolo en el proceso de su constitución.

El concepto (*Begriff*) cumple aquella función en cuanto circularidad perfecta, en la que queda comprendido lo singular de modo transparente. Esa circularidad perfecta y esa absoluta integración es alcanzada, en su grado máximo, en la idea, tal como aparece definida en el parágrafo 213 de la *Lógica*, dentro

de las páginas de la *Enciclopedia:* "La idea es lo verdadero en sí y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad. Su contenido ideal no es otra cosa que el concepto en las determinaciones del concepto: su contenido real es sólo la exposición (desplegamiento) que el concepto da de sí mismo en la forma de su existencia exterior." En esa "unidad absoluta del concepto y su objetividad", la única función que aparece es la de integración, dentro de una especie de tautología fundamental.

Ahora bien, así como se puede señalar una función de integración, hay del mismo modo una "función de ruptura". Esta segunda es posible para Hegel en este momento, exclusivamente en la representación (*Vorstellung*), es decir, fuera del concepto. En todo filosofema, que es como sabemos un modo de representación general de lo verdadero, hay una separación interior, una quiebra o ruptura que impide la coincidencia de forma y contenido. En el pensar conceptual, por el contrario, contenido y forma son integrados en uno: en tanto que lo que pensamos, es decir, el contenido, está, en la forma del pensamiento, ya no se opone entre sí; por el contrario, en los filosofemas, por ejemplo, en los de la religión, el contenido no es expresado en la forma del pensamiento, sino en las de la representación y por tanto lo sensible aparece como recubriendo o encubriendo lo absoluto. Surge de este modo, en el pensar de Hegel, el importantísimo tema de la alienación, en este caso de la alienación del Espíritu en lo sensible, como producto de un fenómeno de encubrimiento y a la vez de ruptura, que tendrá proyecciones verdaderamente insospechadas dentro de las filosofías poshegelianas en cuanto se encuentra justamente allí anticipada la problemática de las ideologías.

Si nos colocamos ahora en el proceso mismo de la constitución del concepto, veremos que hay en Hegel un movimiento dialéctico que va de un primer momento de ruptura a un segundo momento de integración. En efecto, el paso del momento abstracto (negación) a lo concreto (denegación de la negación), en otros términos, de lo que ahora es caracterizado como paso del "concepto abstracto" al "concepto concreto", es un movimiento dialéctico en el que el concepto integra en sí mismo lo que se le aparecía como negativo o enfrentado y, al cancelarlo, lo asume.[2]

Y así como del análisis anterior surgió la relación íntima que hay entre alienación y ruptura, en este segundo análisis aparece otra no menos valiosa, la de dialéctica e integración. En efecto, la noción de integración es esencialmente dialéctica y

[2] Hegel, *Introducción a la historia de la filosofía*, parágrafo titulado "Representación y pensamiento".

las dificultades que ofrece radican justamente en el modo como es entendida en relación con la totalidad objetiva alcanzada en cada caso. En otras palabras, la función de integración del concepto no es siempre ejercida del mismo modo, en cuanto que el Espíritu en su eterno despliegue se va autocancelando a través de momentos en los que el concepto, como su realización concreta, va mostrando grados de integración cada vez más ricos, a costa de sí mismo.

De todas maneras, aun cuando en el segundo análisis podamos hablar de un momento de ruptura en el proceso de construcción del concepto, ella le es siempre externa, lo que le permite a Hegel determinar nada menos que la diferencia que hay entre el saber vulgar y el filosófico y, a la vez, entre el saber asiático y el saber europeo germánico, con todas las consecuencias sociales y culturales que esta diferencia supone. La verdad, dentro del saber vulgar, se presenta con una interna ruptura que sólo es superada por el filósofo en el momento de la aparición del saber conceptual o absoluto. Por eso mismo, los filosofemas con los que se constituye su "filosofía" no pueden entrar en la historia de la filosofía, pues, de hacerlo, caeríamos en una verdadera "exterioridad y decadencia de la lógica".

El saber sobre el cual se organiza la vida cotidiana no carecería, por tanto, de universalidad, mas ella sólo es alcanzable imperfectamente, por lo mismo que la cotidianidad se organiza sobre un lenguaje que no va más allá de filosofemas. La única vía de acceso a lo universal está dada para el hombre vulgar en su incorporación a la vida religiosa y, en relación muy íntima con ella, por su vivencia de las formas creadas por el arte. La otra vía surge de su ingreso a la "sociedad civil", sobre la que se constituye el Estado, organización social perfecta en la que sin embargo otros serán los realmente capaces de ponerse en lo universal. Aquel "pueblo" que era exigido por la filosofía como la "determinabilidad concreta" de su comienzo, no es por tanto cualquier comunidad humana, ni tampoco cualquier clase social, en cuanto que no toda manifestación religiosa o artística alcanza la universalidad del filosofema, ni todo grupo humano acepta integrarse buenamente dentro de los marcos de la sociedad civil. De este modo, la cotidianidad no sólo es desplazada en cuanto pensamiento y lenguaje a un momento prefilosófico, sino que no todas las formas de cotidianidad son dignas de consideración por el filósofo en la búsqueda de las raíces de su propio saber.

Aquella virtud integradora del concepto, posibilitada por la reducción que hemos mencionado resulta, sin embargo, desmentida a partir del mismo Hegel, si tenemos en cuenta lo que podríamos considerar como su "discurso político" del que es

exponente significativo su obra *Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho.* Podríamos aventurar la tesis de que la quiebra del sistema de Hegel se produce necesariamente en torno a la cuestión del Estado, en cuanto que es allí donde se inserta el "discurso filosófico" en el "discurso político" y se pone de manifiesto con toda crudeza y fácil lectura el contenido ideológico del primero, por donde los *Lineamientos* resultan ser un texto clave para la comprensión del hegelianismo y, en general, de toda la "filosofía del sujeto".

Un texto conocidísimo del "Prefacio" de esta obra dice así: "Para agregar algo más sobre la pretensión de enseñar cómo *debe ser* el mundo, la filosofía, en todo caso, llega siempre demasiado tarde. Como pensamiento del mundo (*Gedanke der Welt*), aparece solamente cuando la realidad (*Wirklichkeit*) ha consumado su proceso de formación y se ha realizado (se ha acabado)... Cuando el filósofo pinta gris sobre gris, una forma (*Gestalt*) de la vida ha envejecido y no se deja *rejuvenecer* (*verjüngen*), sino solamente reconocer (*erkennen*). El búho de Minerva sólo inicia su vuelo a la hora del crepúsculo."

¿Qué significa en este caso la función de "reconocimiento"? En un primer lugar, reconocer significa "integrar" en un plano ontológico y dentro de un sistema de conexiones, todos los elementos de una realidad óntica dada, en este caso, una época histórica, de modo tal que todos ellos queden comprendidos en una totalidad objetiva como momentos de su verdad y, de esta manera, justificados. Esta función de integración resulta además una fijación de la realidad óntica y el discurso filosófico viene a ser un discurso conservador que no expresa lo que ha de realizarse, sino lo realizado y esto, porque la estructura real es vista como un "resultado" y, sobre todo, porque la filosofía se ha declarado impotente en cuanto poder rejuvenecedor, en cuanto saber de denuncia.

En un segundo sentido, sin embargo, la noción de "forma envejecida" incluye de hecho una denuncia, por lo que la justificación viene a ser, paradojalmente, una condena. Pero sucede que ella no se encuentra instalada de derecho en la totalidad objetiva misma porque el rejuvenecimiento no constituye una cualidad propia de la función integradora del concepto. Si bien para Hegel la historia no se clausura, como lo demuestra el hecho de que las formas de vida envejecida anuncian con su vejez nuevas formas, la filosofía sólo es capaz de expresar dialécticamente las formas viejas. Esta impotencia de la filosofía tiene su raíz en la interna incapacidad del concepto hegeliano de abrirse a la historia como irrupción, como asimismo en una noción de sujeto solamente posible dentro de las filosofías de la conciencia.

La exigencia de alcanzar totalidades dialécticas mediante el peso concedido a la categoría de pasado, conduce a hacer "racional" la historia, pero a costa de reducir la dialéctica real de los procesos a una mera dialéctica discursiva, cuyo poder le viene de aquella invención tardía que convierte todo en necesario. En ese momento ya no se puede hablar ni siquiera de las pretendidas astucias de una Razón que echa mano de contingencias y en tal sentido de imprevistos, para alcanzar sus propios designios, en cuanto que han desaparecido hasta las contingencias. De este modo, para el filósofo, en su impotencia, la historia se ha clausurado.

Decíamos que la quiebra del sistema de Hegel aparece claramente en su noción del Estado. Éste, en cuanto totalidad objetiva, ejerce una función de integración que supone la presencia normal, dentro de aquélla, de todos los elementos de la sociedad. En otros términos, la doctrina del Estado es la reformulación de lo que Hegel llama "sociedad civil"; ésta, por su parte, en cuanto comprende las necesidades de los individuos y de los grupos, organizados en un sistema, es de hecho la formulación de la demanda social. Nada ha de quedar fuera de la reformulación, fuera de la totalidad objetiva ordenadora, dado que como el mismo Hegel lo dice en el parágrafo 303 de sus *Lineamientos*, "ningún momento debe mostrarse como multitud desorganizada".

Dentro de este esquema, el "grande hombre" es el agente reformulador, el que cancela lo que hay de naturaleza en la sociedad y la integra en un orden de razón dándole sentido a todos sus elementos que sólo alcanzan su verdad en la totalidad. Por su parte, el "pueblo", es en este caso la multitud integrada, que si bien para Hegel es por definición el conjunto de hombres que constituye la parte que no sabe lo que quiere, se incorpora gracias al "grande hombre" y a los funcionarios de Estado que de él dependen, todos de inteligencia "más vasta y más profunda", dentro del Estado como multitud organizada.

Ahora bien, esta imagen "perfecta" del Estado, en la que la función reformuladora aparece asumiendo todas las formas de la demanda social, se encuentra de hecho brutalmente quebrada por la presencia de grupos humanos que rechazan toda integración. Éstos, no constituyen ya el "pueblo", sino el "populacho" (*Pöbel*), definido por Hegel como un grupo de gentes que atribuyen al gobierno una "mala voluntad" hacia ellas y que representan por tanto el "punto de vista negativo".[3] Los grupos humanos que integran el "populacho" son incapaces

[3] Hegel, *Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho*, parágrafos 93, 301 y 302.

de toda forma de pensar lo universal como consecuencia de una "mala voluntad" que está en ellos mismos. Con ello viene a desconocerse toda función de irrupción social e histórica a las clases oprimidas contestatarias, que son las que, justamente gracias a su "mala voluntad", se encuentran en capacidad de quebrar las totalidades objetivas y de dar el paso hacia nuevas formas de universalidad verdaderamente integradoras.

Toda la suerte del concepto hegeliano y de su función de integración entra, pues, en quiebra ante este hecho escandaloso del populacho, y le lleva a inevitables contradicciones. Por un lado, aquél atenta, en cuanto desorden y no es resorte del Estado atender su demanda social, en la medida que se mantenga como particularidad negativa, como populacho; al no poder asumir dentro de la totalidad objetiva un elemento de la sociedad civil que se presenta como una pura irracionalidad para el filósofo y que viene a quebrar la juridicidad misma, la razón se declara impotente y sólo puede ejercerse, en nombre de esa misma razón, la represión social. De este modo, el concepto, que en la lógica hegeliana cumple tan sólo una función de integración, viene a exigir en nombre de tal integración, un acto de ruptura.

A esta contradicción, que no por casualidad surge en los *Lineamientos* en relación con el problema de la propiedad privada, se agrega otra, manifestada en las *Lecciones de filosofía de la historia universal*. Allí se dice al tratar el problema de los fundamentos geográficos de la historia universal, en el capítulo segundo, que un verdadero Estado y un verdadero gobierno sólo se producen cuando ya existen diferencias de clase, cuando son grandes la riqueza y la pobreza, y cuando se da una relación tal que una gran masa ya no puede satisfacer sus necesidades. Es decir, se trata de una facticidad que hace falta al Estado, un desorden que se ha de mantener como desorden para organizar el orden; la pura irracionalidad no aparece ya exclusivamente como accidente de la sociedad civil, externa a la totalidad objetiva, tal el caso anterior, sino internalizada en la misma, y otra vez el concepto viene a jugar en contra de su definición una función de ruptura.

Habíamos dicho que la historia de la filosofía se nos presenta como un largo proceso en el cual reincidentemente el hombre se ha visto obligado a desenmascarar la permanente ambigüedad del término mismo de "filosofía", que ha implicado e implica, decíamos, tanto las formas del saber crítico, como las del saber ideológico. También habíamos afirmado que la conciencia de lo ideológico es un hecho tardío en la historia de la humanidad y que supone, frente al largo y extenso predominio de la filosofía del sujeto, una nueva

comprensión de la naturaleza del concepto y a la vez del sujeto mismo.

Si bien este planteo es contemporáneo y su formulación abierta se encuentra para nosotros a partir de la segunda mitad del siglo XIX, ha habido importantes anticipaciones del mismo dentro de la filosofía racionalista europea. Una de ellas se encuentra en las páginas de la *Ética* de Spinoza, en donde aparece enunciada la noción de "esfuerzo" o "conato", como categoría ontológica. En la Proposición VI del libro VII, en un texto que ya hemos citado antes, dice Spinoza: "Toda cosa en cuanto que tal se esfuerza en perseverar en su ser" (*Unaquaeque res quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*), y en la Proposición XXIII del libro II dice que "El alma no se conoce a sí misma sino en tanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo" (*Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum idea percipit*). Es decir, que no se piensa la conciencia como una pura intencionalidad y que en la idea se encuentra presente de modo necesario la representación del cuerpo.

Otro antecedente no menos valioso se encuentra en la conocida doctrina de Leibniz de la "percepción" y de la "apercepción", tal como aparece expresada en sus *Nuevos ensayos* y en la *Monadología*, y su relación con la noción de "apetición" o "apetito". En este caso, tampoco se reduce la conciencia a intencionalidad, en cuanto se postula la existencia de modos de conocimiento no conscientes y se hinca además todo proceso cognoscitivo en el apetito o esfuerzo.

La "indebida extensión de la lógica" en la que habían incursionado los contemporáneos de Kant y a quienes, como vimos, rechazaba, había llevado a la elaboración de una "teoría de los prejuicios", antecedente no menos importante que los citados, dentro del racionalismo de la época en su versión ilustrada. La conciencia aparece ahora con un lado oscuro que enturbia su función cognoscitiva y que tiene su origen en un impulso de dominación social.[4]

Pero todas estas anticipaciones cobran fuerza y provocan la crisis definitiva de la filosofía del concepto o de la conciencia, con la constitución de las grandes filosofías de denuncia poshegelianas del siglo XIX, las que resultarían, sin embargo, ininteligibles, si no tenemos presente la riquísima y compleja problemática hegeliana de la alienación sobre cuya crítica y profundización se organizan.

Nietzsche, Marx y Freud son los grandes filósofos que, desde

[4] Hans Barth, *Verdad e ideología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951; Kurt Lenk, *El concepto de ideología*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974; y Fernando Danel Janet, *Ideología y epistemología*, México, Edicol, 1977.

diversos puntos de vista, congruentes en aspectos fundamentales, inaugurarán una etapa decisiva para el pensamiento contemporáneo.[5] La crisis de la filosofía del concepto o del sujeto es, en todos ellos, una crisis de la noción de conciencia. Nietzsche en su libro *La voluntad de dominio*, aproximándose a un peligroso irracionalismo, nos habla de "la extraordinaria equivocación de considerar el estado consciente como el más perfecto" y nos incita a buscar "la vida perfecta allí donde hay menos conciencia, es decir, allí donde la vida se preocupa menos de su lógica, de sus razones", todo lo cual supone la puesta en duda de la objetividad, condicionada por una fuerza preconsciente, la "voluntad de vivir". Lo que Nietzsche llama el "platonismo", es un sistema de opresión de la vida que se ejerce desde la totalidad objetiva del concepto, instrumentada por los filósofos movidos por esa misma secreta voluntad de poderío.[6]

En Freud no se habla de "concepto" sino más bien de "representación", en la que se entiende que se ponen de manifiesto dos funciones expresivas, una, la de la "intencionalidad", la otra, la del "deseo" que interfiere en la primera, distorsionándola, todo lo cual supone una doble investigación. La representación como intencionalidad es objeto de la teoría del conocimiento, y en cuanto deseo, materia de estudio del psicoanálisis, si bien podría decirse que en última instancia no hay nada más que un solo método, dado que la presencia del deseo como factor condicionante de los contenidos intencionales, hace que la teoría del conocimiento sea un saber abstracto. La psicología profunda proclama de este modo la heteronomía de la conciencia enraizada ahora en la existencia como deseo. El objeto intencional padece, en adelante, de una casi invencible oscuridad, además de una irrecusable parcialidad. Las totalidades objetivas quedan de este modo denunciadas y destruida la imparcial universalidad del concepto.

También en Marx el concepto, en este caso muy concretamente el concepto hegeliano y en abierto rechazo, será entendido como representación. El campo en el que se trabaja ahora no es ya la cultura, como en el caso nietzscheano, ni la psicología tal como acontece en Freud, sino muy concretamente el de la vida social, y lo que resulta encubierto son las relaciones sociales. La depuración de la representación encubridora, la ideología en sentido negativo, se lleva a cabo cuando se establece correctamente y mediante un método crítico, su naturaleza refleja. Los intereses de clase, que juegan un papel equiva-

[5] Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, París, Seuil, 1955; y *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París, Seuil, 1965.

[6] Federico Nietzsche, *La voluntad de dominio*, parágrafos 142 y 438.

lente a la voluntad de poder y al deseo, ejercen una interferencia entre el objeto, las relaciones sociales mismas y el sujeto, impidiendo que las primeras se reflejen adecuadamente y deformando de este modo su representación. Lo mismo que en Nietzsche y Freud, es imposible en Marx un análisis de la conciencia desde el punto de vista de un método eidético y sólo cabe aquí una hermenéutica de la escondida significación de los contenidos intencionales que obliga a salirse de la conciencia misma.

A su vez, la constitución epistemológica de la representación legítima, el "concepto científico" de Marx, que se funda en la noción de reflejo, es más rica de lo que podría parecer y pone de manifiesto la compleja naturaleza de la doctrina. El matiz pasivo que es constitutivo semántico del término "reflejo", estaría en aparente contradicción con el valor dialéctico y activo de la conciencia implícito en la concepción marxista del hombre como ente histórico, capaz de generar procesos de transformación. Con la doctrina del reflejo se quiere afirmar, sin embargo, la prioridad del ser social sobre la conciencia, del objeto sobre el sujeto. "No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia."[7] Con ello quedan claramente marcados los límites dentro de los cuales el hombre construye su mundo, respecto del cual, tanto como de sí mismo tiene la responsabilidad de toda transformación. La conciencia queda de este modo crudamente hincada en la existencia. Las totalidades objetivas se han vuelto sospechosas y el método de crítica ideológica, que juega un papel en alguna medida semejante al psicoanálisis freudiano y al nihilismo activo nietzscheano, permite la denuncia de la función opresora del concepto y nos abre hacia una nueva comprensión de la naturaleza del sujeto.

El pensamiento contemporáneo verá enriquecida toda esta problemática al regresar a un aspecto de la conciencia ya implícito en Aristóteles, en aquella su célebre definición del hombre como animal que tiene *logos* y que reaparece en la *Fenomenología* a propósito del problema del reconocimiento, la afirmación de que toda autoconciencia existe por otra: la cuestión del lenguaje. El impacto causado por la lingüística en los diversos campos del saber actual ha conducido, inevitablemente a meditar e investigar una de las más importantes formas de mediación que constituye a la conciencia misma y sobre la cual se organiza la objetividad. La problemática del lenguaje como acto de comunicación conduce al rescate de esa objetividad desde la *sujetividad*, como asimismo a la posibilidad de

[7] Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, en Marx y Engels, *Obras escogidas*, tomo 1, pp. 373-374.

determinar los límites dentro de los cuales el hombre como *natura naturans* se enfrenta a la realidad en su esfuerzo de transformación de ella y de sí mismo.

El pensar actual, organizado sobre un ejercicio de la sospecha y movido por un impulso liberador que ha hecho de la filosofía un saber positivamente crítico, ha quebrado la noción de totalidad sobre la que se manejaban las filosofías del concepto y ha provocado una profundización de la noción de ruptura. En Hegel ésta se daba, como hemos visto, en la representación y tenía como causa la presencia de algo que interfería la relación de identificación de la conciencia con su objeto imposibilitando una coincidencia entre forma y contenido del pensamiento. Lo que interfería, a saber, lo particular, lo singular, la intuición, el sentimiento, la imagen, los intereses particulares, etc., encubría el verdadero contenido del pensar e impedía aquella adecuación; mas, esto no se producía por culpa de la conciencia y lo que le obstaculizaba en la aprehensión de la esencia, de lo universal, le era externo. La conciencia no era culpable de la ruptura que la separaba de su objeto y cuando superaba esa valla, en el momento en el que pasaba de la representación al concepto, ejercía libre y plenamente su función de integración.

Ahora bien, a partir de las filosofías de denuncia, se niega la posibilidad de tal paso en cuanto que aquel disvalor que se atribuía a lo particular, lo singular, etc., abarca ahora a la conciencia misma, objeto de duda y de sospecha. Se ha producido así un desplazamiento y un ahondamiento de la noción de ruptura. Ya no es producto de algo exterior a la conciencia, interpuesto entre ella y su objeto, sino que es causada, en este nivel, por la conciencia misma. Ya no se trata de una interposición entre ella y su objeto, sino de una posición de la conciencia, por la cual el objeto resulta oscurecido por un acto del ser consciente. Surge, de este modo, la noción de una conciencia falsa o culposa. No se trata ya de una alienación del Espíritu como momento necesario y positivo para su propio autodespliegue, que no llegaba nunca a oscurecer al Espíritu mismo en cuanto para él todo le era transparente, incluso su propia alienación, sino de un oscurecimiento que la conciencia del hombre concreto adopta engañosamente como su propia claridad.

De este modo, las funciones de integración y ruptura que eran propias, la primera exclusivamente del concepto y la segunda exclusivamente de la representación, quedan integradas en la representación, única forma posible del concepto, con el grado de profundización que hemos mencionado. A la vez, queda puesto en claro el sentido equívoco de la función de in-

tegración en cuanto que el concepto, cuando se constituye como universal ideológico, oculta o disimula una ruptura en el seno mismo de su pretensión integradora manifestada.

Ya no se trata de una crítica del conocimiento que desprenda al concepto de todos los acarreos sensibles propios de la representación y originados en un sujeto empírico que ha de ser negado, sino de una autocrítica de la conciencia que descubra los modos de "ocultar-manifestar" que pone ese sujeto empírico, como único sujeto posible. La filosofía será por tanto crítica, en la medida que sea autocrítica. En este nivel de profundización de la noción de ruptura, el problema de las funciones de ruptura e integración en cuanto propias del concepto, no es ya una cuestión exclusivamente gnoseológica, sino un problema antropológico, que parte de una comprensión radicalmente distinta de la noción de sujeto y del modo de afirmarse como valioso para sí mismo.

El punto de partida se encuentra en una conciencia histórica para la cual tiene presencia la alteridad como el factor de irrupción que va destruyendo y recomponiendo las totalidades objetivas. Surge de este modo una comprensión distinta de la dialéctica, que deriva del lugar en el que se pone el acento. No se subraya el momento de totalización, que se presenta ahora con la precariedad e inestabilidad de todos los fenómenos históricos, sino en el momento anterior de la particularidad desde la cual se lo ha alcanzado y cuya legitimidad deriva de la capacidad de desconstrucción y reconstrucción de las sucesivas totalizaciones. Tal sería la dialéctica que se encuentra señalada en Bilbao y Martí, ejemplos de ese *faciendum* a través de cuyos momentos, dados necesariamente dentro de horizontes de comprensión epocales, es posible reconstruir una historia del pensamiento latinoamericano. La verdad no se encuentra primariamente en la totalidad, sino en determinadas formas de particularidad con poder de creación y recreación de totalidades, desde fuera de ellas mismas, en cuanto alteridad. Debido a ello, no hay modo de alcanzar un *para sí* dentro de los términos de un discurso liberador, si no se asume esa alteridad desde una conciencia de alteridad. Desde ella, que nos mueve de modo permanente a un reencuentro con nuestra radical historicidad y situacionalidad, es posible descubrir que el hombre es anterior a las totalidades objetivas. De la misma manera, desde ese para sí fundado en una conciencia de alteridad, es posible limpiar de ambigüedad a la filosofía y señalarle su naturaleza auténtica de saber, al servicio, no de la justificación de lo acaecido, sino del hacerse y del gestarse del hombre, abierto por eso mismo a "lo que es y lo que será" y no a lo que "ha sido y lo que es eternamente". Conciencia de

alteridad que asegura la desprofesionalización de la filosofía y nos revela, no precisamente el papel tardío y excepcional que le cabe al filósofo, sino su lugar al lado de aquel hombre que por su estado de opresión constituye la voz misma de la alteridad y en cuya existencia inauténtica se encuentra la raíz de toda autenticidad.

VI. VAZ FERREIRA: UN COMIENZO DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

CARLOS VAZ FERREIRA constituye para nosotros uno de los ejemplos que podemos señalar de ese recomienzo del filosofar en América Latina, cuyos momentos deben ser rescatados para alcanzar una respuesta al problema tantas veces planteado de si existe o no una filosofía latinoamericana. Más allá del horizonte de comprensión epocal dentro de cuyos márgenes se mueve el pensamiento de este filósofo, como de cualquier otro, podremos encontrar ese sujeto que, a través de diversas formulaciones, ha ido dando nacimiento a un pensar propio.[1]

Aquella psicología y aquella antropología, capítulos ilegítimos de la lógica para Kant, constituyen justamente parte fundamental de lo que da sentido y valor a la obra del filósofo uruguayo y en particular a su clásico y siempre actual libro, *Lógica viva*, aparecido en 1910. Dos importantes líneas de pensamiento confluyeron fecundamente en la obra filosófica de Vaz Ferreira: una de ellas fue la de aquellos modernos a los que se refiere Kant y que luego rechazará a su modo Hegel, integrada en sus orígenes por todos los pensadores del siglo XVIII que intentaron la elaboración de una "lógica de los prejuicios", línea que se mantuvo viva en el positivismo inglés, en particular en manos de Stuart Mill, en quien confluyeron la tradición baconiana con la ilustrada; la otra es la que deriva de Hegel y que los eclécticos franceses del siglo XIX difundieron imponiendo la necesidad de una visión dialéctica del desarrollo del pensamiento. De este modo, en contra de la tradición kantiana y hegeliana, y con la ayuda del pensar de origen dieciochesco, se amplía la lógica y, en contra de la tradición ilustrada, apoyándose en esto necesariamente en el hegelianismo, si bien recibido indirectamente, se le reconoce su naturaleza dialéctica. Estaban dadas, de este modo, las bases para alcanzar una temática viva y fecunda, desde la cual Vaz Ferreira se nos aparece como uno de los más significativos intentos de filosofar latinoamericano y, a la vez, como uno de los precursores del pensar crítico contemporáneo que, principalmente con el marxismo, el freudismo y algunas de las formas del saber actual derivadas del impacto de la lingüística, han dado entrada amplia

[1] *Cf.* nuestro ensayo "Vaz Ferreira y las bases para un pensar americano", en *Revista de la Universidad de México*, vol. XXV, número 4, 1971; y Arturo Ardao, "Génesis de la *Lógica viva* de Vaz Ferreira", en *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, Caracas, Monte Ávila, 1978.

a aquel capítulo de antropología negado por Kant. Y no nos cabe duda alguna de que estamos viviendo en nuestros días, plenamente, aquella revolución en la lógica que anunciaba Vaz Ferreira de modo agorero hace ya casi ochenta años: "Hoy día se está produciendo —decía— una revolución, todavía parcialmente inconsciente, en la lógica que la transformará, y que depende del descubrimiento de la verdadera función de los términos, del descubrimiento de las verdaderas relaciones ideo-verbales: qué es el lenguaje, para qué sirve, qué es lo que podemos expresar y qué es lo que no podemos expresar." [2]

La crítica a la noción de sistema, enraizada en aquella tradición dieciochesca de donde vienen las expresiones "espíritu de sistema", "preocupaciones de escuela", etc., usadas por nuestro filósofo, muestra la clara conciencia que había en él de lo ideológico. Un sistema al que se le ha puesto un "nombre" y que se organiza sobre una fórmula como "para resolverlo todo", ha nacido, por lo general —nos dice— "por supresión", caso común entre los sistemas filosóficos y sociales; a su vez, hay una "simplificación", consecuencia directa de aquella supresión, de modo tal que "tener un sistema se diferencia de no tener un sistema en que con una sola palabra se puede explicar todo lo que se piensa"; de donde proviene, además, una cierta "originalidad" que les viene a determinados sistemas no de su riqueza precisamente, sino de lo que han suprimido. Estos sistemas, "cerrados" y "cristalizados", proclives a "geometrizar" la realidad, funcionan sobre la mencionada supresión, que es el modo cómo Vaz Ferreira retoma el "olvido" del que habían hablado Bilbao y Martí y junto con ellos otros pensadores latinoamericanos.[3]

Nuestro filósofo propone como remedio para superar las consecuencias del "espíritu de sistema", que no nos reduzcamos a pensar con una sola idea, sino que tratemos de hacerlo "con todas las ideas posibles" y declara que su enseñanza se habrá de centrar en esto. Dejemos de lado este remedio que no parece alejarse mucho de la noción de "sistema incompleto" de los eclécticos franceses y atendamos más bien a lo que consideramos que es ciertamente importante en todos estos desarrollos: la cuestión de la causa por la cual el espíritu de sistema lleva a tener en cuenta una idea solamente y a pensar con ella sola. Allí sí que Vaz Ferreira se nos aparece aportando

[2] Carlos Vaz Ferreira, *Lógica viva*, p. 242. Todas las obras de Vaz Ferreira que se mencionan corresponden a la edición de las mismas realizada por la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, 1963, XXV volúmenes.

[3] Carlos Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, p. 83; *Fermentario*, pp. 100, 162 y 189; y *Lógica viva*, p. 161.

algo que lo aleja fuertemente de la escuela ecléctica en cuanto ésta lo había desplazado o ignorado: que el espíritu de sistema es simplificador, geometrizador y cerrado como consecuencia de las "preocupaciones de escuela", tal como decían los ilustrados, en otras palabras, debido a ser un modo prejuiciado de considerar esa realidad. Hay en la raíz de sistema, como móvil profundo, una cierta ansia de seguridad, de perseverar en el ser, claramente visible en el sentimiento de desamparo y de pérdida que se produce cuando el sistema —verdadero refugio y defensa— pierde su claridad geométrica. La gente obra "como si tuviera miedo a la complejidad real de las cosas, que desconcierta sus juicios, que quita a éstos su simplicidad y su geometrismo".[4] El temor de perder la visión parcializada dentro de la cual no entran las visiones parcializadas de otros y frente a las cuales somos hostiles, es sin más una manifestación de lo ideológico. Sólo en tal sentido se explica esa extraña relación que Vaz Ferreira ve claramente, entre geometría y seguridad, y entre carencia de geometría y miedo. El sistema en cuanto fruto del espíritu de sistema se transforma en síntoma de una "tensión" interna y, en tal sentido, es respuesta ideológica; a eso se debe precisar lo difícil que es superar la "impresión de abandono" y el "sentimiento de pérdida" en los que cae el hombre cuando se queda sin el apoyo de aquella tensión, problema que no alcanza a ser profundizado en Vaz Ferreira por su rechazo de los conceptos de clase social y de conciencia de clase, que le impidió superar el individualismo propio de la filosofía liberal de la época.[5]

Sin embargo, su fuerte denuncia de un orden social injusto, como también de ese estado intelectual y moral al que denomina "anestesia para los absurdos y para los males", supone necesariamente la afirmación de una sociedad opresora en la que, mediante un ejercicio de domesticación de la conciencia, se ha llegado a un embotamiento que impide sentir "el dolor de los que sufren", como también percibir el estado generalizado de violencia sobre el cual aquella sociedad opresora se ha instalado. Los "sistemas sociales" surgidos de esta situación han de ser también parciales y cerrados y el interés explica esa hostilidad contra lo "inesperado", contra lo que se considera "no integrable" en el sistema y cuyo reconocimiento constituye la única vía para lograr justamente nuestra liberación de los prejuicios o "preocupaciones".[6] Por donde, a partir de esta temática, Vaz Ferreira viene a reconocer de hecho la realidad de una conciencia de clase en la que él mismo se

[4] Carlos Vaz Ferreira, *Lógica viva*, pp. 64, 131, 160, 174 y 181-182.
[5] Carlos Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, p. 25.
[6] Carlos Vaz Ferreira, *Lógica viva*, p. 185.

encuentra instalado de modo crítico, la de la burguesía liberal uruguaya de comienzos del siglo XX. La "sinceridad", en cuanto apertura del espíritu es, también en este caso y según pensaba nuestro autor, lo que puede salvarnos de ese aferramiento respecto de nuestros ideales y de nuestras esperanzas, que nunca son tan inocentes como creemos ya que "aun en la vida del hombre más elevado y puro, hay mal realizado, daño causado, dolor producido".[7] En consecuencia, resulta claro que el lugar donde se ha de estudiar el concepto, no es ya aquel en el que lo veía la lógica tradicional, y que su estudio se realiza ahora en el acto mismo de la comunicación, en donde, precisamente, lo lógico se muestra con toda su rica complejidad y en donde la filosofía se descubre en su ambigüedad intrínseca.

La crítica a la noción de sistema se da acompañada, en Vaz Ferreira, de una toma de posición respecto de lo dialéctico. Su actitud, dentro del panorama intelectual rioplatense, es por lo demás, altamente singular. Ya dijimos que esta problemática la ha recibido indirectamente del pensamiento hegeliano a través de la filosofía francesa ecléctica o influida por ésta. Frente a José Enrique Rodó, en quien también es visible la presencia del pensar ecléctico y a José Ingenieros que en su libro *Psicología biológica*, aparecido en Buenos Aires casi al mismo tiempo que *Lógica viva*, rechazaba totalmente lo ecléctico, Vaz Ferreira se nos presenta como el único escritor que asume claramente la problemática dialéctica que presentaba el eclecticismo e intenta superarla desde adentro. En líneas generales podríamos decir que nuestro autor, apoyado en su conciencia de lo ideológico y en su crítica a la noción de sistema, denuncia la pretendida dialéctica de los eclécticos como un puro verbalismo historiográfico que ha llevado a ignorar el verdadero terreno en el que se juega el movimiento de la realidad, como también denuncia la actitud del hombre vulgar que se coloca fuera de toda actitud dialéctica en una posición asimismo radicalmente ideológica.

Decíamos que Vaz Ferreira deseaba estudiar el concepto en el acto mismo de la comunicación; pues bien, debido a esta exigencia no podía menos que conceder una importancia muy grande a ciertas formas que el concepto presenta en aquel acto como consecuencia de motivos que la lógica tradicional había considerado como extraños a su objeto; entre esas formas, la paralogística es una de las más interesantes y a ella se encuentra dedicado casi por completo el libro *Lógica viva;* por otro lado, Vaz Ferreira ve, con acierto que, dentro de los paralogismos, el llamado de falsa oposición pone en juego la suerte de toda la

[7] Carlos Vaz Ferreira, *Fermentario*, pp. 30 y 45.

dialéctica. No cabe duda que este paralogismo es estimulante para la vida y el pensamiento, siempre y cuando en un momento dado seamos capaces de descubrirlo como tal, ya que, de lo contrario, la fuerza propia del pensar resulta gastada en pura pérdida.[8] Pues bien, el factor que nos impide desenmascarar la falsa oposición y que nos hace tomar, ya como opuestos términos que no lo son, o que nos hace, en el otro caso, tomar como contradictorios, términos que únicamente son contrarios, es lo ideológico. En la primera actitud, el paralogismo de falsa oposición llevaba a una dialéctica verbal, en la segunda, a la imposibilidad de todo proceso dialéctico.

Frente al hombre común para el cual lo contradictorio se da, a la vez, tanto en el pensar como en el ser, Vaz Ferreira trata de probar que la oposición contradictoria es sólo producto del pensamiento, mientras que en el ser se dan únicamente los contrarios; en otras palabras, todo su esfuerzo consiste en mostrar que los opuestos sólo son contradictorios en el plano subjetivo, porque en el objetivo son, simplemente, contrarios; y si los opuestos fueran contradictorios objetivamente, no habría posibilidad alguna de un proceso integrativo de los opuestos en unidades superiores, no sería posible lo dialéctico. De esta manera lo ideológico juega en el sentido de objetivar una realidad pensada como absoluta, por motivos no lógicos, siendo que la realidad es relativa.

Respecto del filósofo ecléctico que no negaba el hecho dialéctico sino que, por el contrario, entendía haber fundado su filosofía en él, Vaz Ferreira mostrará la debilidad de su posición mediante un desplazamiento hacia lo concreto. Por un lado, denuncia la cargazón ideológica del concepto, hecho que los eclécticos, en su rechazo del pensamiento dieciochesco, habían ignorado, y por el otro, pone en claro la inutilidad de una dialéctica que queda satisfecha con un escolar inventario historiográfico de sucesivas escuelas filosóficas, en el cual aquélla se ejerce.

Pero los eclécticos no sólo se le aparecen manejando una floja dialéctica, sino que hay todavía otros aspectos derivados que son más graves; por de pronto, al no reconocer lo ideológico no pueden denunciar el sentido paralogístico de los sistemas opuestos que se proponen luego sintetizar desde una posición superadora y se quedan, en este aspecto, en el mismo plano del hombre vulgar; de ahí que su dialéctica sea algo puramente artificial que trabaja con "teorías cristalizadas".[9] La única manera para salvar esta situación y alcanzar una "polarización libre" que permita el juego dialéctico en otro nivel, con-

[8] Carlos Vaz Ferreira, *Lógica viva*, pp. 38 y 62.
[9] Carlos Vaz Ferreira, *Problemas de la libertad y el determinismo*, pp. 12-28.

siste en regresar a los hechos mismos, en ponernos "antes que la teoría". De este modo se da el paso de una lógica no-dialéctica, pero que creía ingenuamente serlo, a una lógica dialéctica. Ésta será "natural", no "artificial", será expresión de la relatividad de lo real mismo; las "relaciones lógicas" que aparecen ahora serán relaciones dialécticas por lo mismo que son relaciones reales, y las teorías, doctrinas o sistemas, serán entendidos, en lo que tienen de verdaderos, como expresión de la realidad con referencia a la cual poseen únicamente justificación. De este modo, si bien el importante esfuerzo de Vaz Ferreira no significó un total desprendimiento del eclecticismo en cuanto que los opuestos son vistos, casi siempre, como "complementarios" y, a su vez, la "superación" es entendida como "conciliación", en relación con los ideales de la democracia liberal dentro de cuyos márgenes se movió, estaban dadas las bases para alcanzar un saber dialéctico valiosamente apoyado en una actitud crítica.

Ahora bien, con todos estos desarrollos que hemos mostrado apretadamente se echaban, también, las bases para la organización de un pensar latinoamericano. Vaz Ferreira hereda el mensaje americanista de Rodó y lo completa y perfecciona en sus escritos con una técnica filosófica y una actitud crítica que no había alcanzado el autor del *Ariel*. En efecto, en el libro *Pensamiento y acción* (1908) responde a las mismas exigencias que movieron a Rodó a defender la existencia de una concepción del mundo y de la vida nuestras, en contra de una nordomanía avasalladora, pero con una diferencia importante: que Vaz Ferreira alcanza un nivel epistemológico ciertamente notable, riguroso y claro, que muestra la debilidad intrínseca del pragmatismo como doctrina y por ende del espíritu pragmático del cual es expresión filosófica. No menos valiosa es, en esta línea de pensamiento, la crítica a la pedagogía norteamericana llevada a cabo por nuestro autor.

Mas, no radica tanto en estos aspectos como en otros que intentaremos mostrar, el aporte realmente valioso de Vaz Ferreira para la fundamentación de un pensar latinoamericano. Tal vez lo principal haya sido el haber puesto en descubierto la radical ambigüedad de la filosofía, al afirmar que no hay conceptos puros y que, en última instancia, todo concepto es representación, lo cual hace de la filosofía, en sus manos, una herramienta eficacísima para el análisis de nuestros procesos intelectuales. Y como consecuencia de esta tesis, claramente presente en sus escritos, surge otro aspecto no menos importante: el de la denuncia de la alienación que supone dialectizar sistemas y no atender a los procesos dialécticos de los hechos, con el agravante de que, para nosotros, los sistemas son im-

portados y los hechos, nuestros. En efecto, el paralogismo de falsa oposición adquiere, en nuestro medio, una fuerza mayor que en Europa, en donde las posiciones teóricas surgen en relación con su propia realidad social y cultural, mientras que aquí prescindimos de esa realidad y las recibimos como sistemas puros, por donde lo paralogístico, como consecuencia de este hecho, viene a ser un vicio consustancial a la importación y adopción externa de las diversas filosofías.[10] La única manera de superar esta alienación que nos lleva a encontrarnos satisfechos de un saber verbal importado sobre el cual ensayamos respuestas "dialécticas", es la de afirmar una facticidad propia sobre la que habremos de tratar de leer la naturaleza dialéctica de los procesos. Aquella valiosa exigencia de Vaz Ferreira de "regresar a los hechos", ajena a la que se habrá de plantear más tarde dentro de una filosofía de la conciencia, implica, además, el reconocimiento de la dignidad ontológica tanto del sujeto que ha de llevar a cabo la tarea, como del objeto, los "hechos" que son, sin más, nuestros hechos, nuestra facticidad. Justamente, desde esa dignidad ontológica del hombre americano y de Latinoamérica, ni mayor ni menor que la de otro hombre, es posible desenmascarar el saber importado, denunciar el espíritu imitativo y arrojar por la borda todo lo inauténtico. Una noción de sustancia que tiene su raíz en el pensamiento leibniciano, que si bien no superaba el individualismo liberal tenía la virtud de conceder al sujeto un poder de autodeterminación, pensamiento conocido en el Río de la Plata también a través del espiritualismo francés finisecular, da fuerza a todos estos planteos a lo largo de los escritos de Vaz Ferreira y nos confirma en nuestra necesidad no sólo de alcanzar una autoconciencia, sino a la vez junto con ella necesariamente, de tenernos a nosotros como valiosos: "Supongamos que un ser cualquiera, —nos dice— tiene o adquiere conciencia que lo hace sentirse uno... Ese ser se siente sujeto y por consiguiente se considera a sí mismo naturalmente, no artificialmente desde fuera, no como nosotros podemos considerar a los seres, sino naturalmente desde sí mismo, desde adentro; este ser que considera al mundo exterior como distinto de sí, tiene fuerza, debe sentirse libre. Y este sentimiento, ya puede adelantarse que no es un sentimiento ilusorio."[11] Aparece de este modo colocado Vaz Ferreira en la línea del pensamiento de Martí para quien el "hombre natural", por contraposición con el "hombre artificial" era el que, con el apoyo de su propia facticidad y a partir del reconocimiento de sí mismo, venía a romper con las totalidades opresivas.

[10] Carlos Vaz Ferreira, *Conocimiento y acción*, pp. 83-84.
[11] Carlos Vaz Ferreira, *Problemas de la libertad y el determinismo*, p. 254.

VII. EL DESCONOCIMIENTO DE LA HISTORICIDAD DE AMÉRICA

PODRÍAMOS resumir uno de los aspectos que consideramos fundamentales de todo lo que hemos dicho, afirmando que respecto de todo hombre, de cualquier cultura, nación o clase social, lo que interesa no es si ha entrado en la "historia mundial", ni menos aún si de alguna manera ha colaborado en su reconstrucción historiográfica, sino tan sólo si es "ente histórico", dicho de otro modo, si posee historicidad. Y la respuesta habrá de ser, necesariamente, afirmativa, en sentido plenamente categórico. Por eso mismo vendrá a poner en entredicho aquella "historia mundial" que se organizó sobre una división de hombres que habían "entrado" en ella y de hombres, en algunos casos, simplemente subhombres, que no lo habían hecho, ni tal vez lo podrían hacer. Y de la misma manera habrá de quedar en cuestión la tesis según la cual había un cierto grupo privilegiado, perteneciente a una determinada cultura y, dentro de ella, a ciertas naciones, que había recibido la misión de hacer entrar a los demás hombres en aquella historia.

Dicho de otro modo, el reconocimiento de historicidad de todo hombre no necesita como condición que se haya accedido a una "toma" de conciencia histórica, por cuanto la historicidad implica siempre, necesariamente, como lo ha señalado Rodolfo Agoglia, una "forma elemental y primaria" de aquella conciencia. El desconocimiento de ésta, apoyado en el hecho de que no se haya logrado una cierta forma de "toma" o "posesión" de aquella "forma elemental", constituye una de las tantas formulaciones paralogísticas de razonamiento.[1]

Aquella historia se presenta como un intento parcializado en cuanto a sus alcances y, a la vez, como un saber fundado sobre una inversión y una confusión y ambigüedad. De ahí la fuerza de la afirmación de que los pueblos "sin historia", no poseen historicidad, con lo cual ésta venía a recibir su fundamento de posibilidad de aquélla. En verdad, el hombre es "historiador", porque es antes y primariamente, ente histórico y la historia como historiografía es tan sólo una manifestación de lo que ha sido ignorado invocando su ausencia.

Por otra parte, se ha de poner también en entredicho el concepto de "historia" que supone la noción de "historia mundial". En efecto, la denuncia de no haber elaborado una historia

[1] Rodolfo Mario Agoglia, *Conciencia histórica y tiempo histórico*, Quito, 1978.

ha sido el resultado de un desconocimiento de los diversos modos como todo pueblo, aun dentro de las formas de la conciencia mítica, se ha considerado a sí mismo como "ente histórico". De hecho no existe ninguna organización cultural, aun cuando sea clasificada como "primitiva", en la que el hombre no haya dado un paso desde aquella "forma elemental y primaria", hacia alguna forma de posesión de la misma, es decir, hacia lo que hemos denominado "toma de conciencia histórica". Más aún, no solamente no existe, sino que la hipótesis del "buen salvaje", ella misma es infundada y no hay modo alguno de probarla. Es necesario, por tanto, reconocer modos culturales diferenciables en el ejercicio de la historicidad, como así en sus manifestaciones.

Este planteo no rige sólo para una historia mundial, en la que los sujetos que la movilizan y teorizan invocan esta su capacidad como prueba de estar instalados en el ser. También se da en la ontología en la que los filósofos, sujetos de una forma equivalente de *Historie*, encuentran en ello la evidencia de su naturaleza histórica (*Geschichlichkeit*). No es extraño que así sea, pues el dominador necesita la total posesión del nivel discursivo, como asimismo partir del presupuesto de que su voz es el de una humanidad privilegiada. No posee la voz porque es hombre, sino que es el hombre que posee la voz. Tampoco resulta extraño que ese hombre haya teorizado acerca de su propia "conciencia histórica" y que haya llegado a ahondar en la naturaleza de la misma, constituyéndola en un campo teórico. Sabemos que ese campo se ha caracterizado por una radicalización cada vez más clara del sujeto de dicha conciencia que es, sin más, para nuestro mundo, el hombre en su hacerse y su gestarse. Mas, esta comprensión ha supuesto, en su última etapa, el abandono de aquel nivel discursivo y, a su vez, la aparición de un nuevo sujeto de discurso que no se considera ser histórico porque habla, sino que es de por sí poseedor de historicidad, aunque no "hable", o, aunque se le niegue la voz. Dicho de otro modo, sólo se pudo llegar propiamente a una "conciencia histórica", cuando este campo teórico fue, antes que tal y de hecho, el centro mismo de una praxis y cuando, a partir de ella, se pudo denunciar la inversión que implicaba el nivel discursivo. De ahí que sea necesario distinguir entre la "conciencia histórica" como campo teórico, y la misma como lo dado fácticamente en las diversas actitudes que, de un modo u otro, vinieron a quebrar las totalidades opresivas, aun las de aquel discurso en el que se había hablado de "conciencia histórica". Con todo lo cual no venimos a negar la necesidad de un campo teórico, sino a afirmarlo en su propia raíz. Aun en el hombre premoderno, o en el más "primitivo" de los hombres, sin la

menor idea de una "historia mundial", es ineludible reconocer la existencia de una conciencia histórica, por lo mismo que la temporalidad dentro de la cual se movió ese hombre, no fue la de la naturaleza. Bastaba que tuviera voz para que aquélla quedara negada.

Más aún, la negación de la "palabra" al otro, conduce a negar nuestra propia palabra, a quedarnos legítimamente sin ella. Reducir el lenguaje del otro al grito, lleva a enunciar nuestra pretendida "palabra", también desde el grito. Aristóteles que define al hombre como un "animal que posee *logos*" ("palabra" y "razón"), cuando analiza la sociedad esclavista, a la que justifica, disocia los dos sentidos del "logos" y deja al esclavo una palabra vacía. Frente a ese ser inferior, el amo es aquel cuya voz supone la totalidad significativa del "logos". Al "esclavo por naturaleza" no le resta nada más que una voz cuasianimal, equivalente al grito. Como consecuencia de este hecho, *La política* aristotélica se construye toda ella, teniendo no como presupuesto la palabra, sino el grito, en cuanto que éste es necesario para el "logos", así como el esclavo es necesario para la ciudad.

Podríamos afirmar, como corolario, que la pauta enunciada en este caso como una exigencia de "reconocer la historicidad de todo hombre", es equivalente a la del "reconocimiento de que absolutamente todo ser humano posee voz". En consecuencia, la distinción entre "hombres históricos" y "hombres naturales", entre un ser parlante y otro mudo, entre un individuo capaz de discurso y otro impotente para el mismo, no puede ser más que ideológica. Y ello aun cuando ese hombre "mudo" o "incapaz de discurso" no fuera considerado como un ser perverso o degenerado, un caníbal, sino como un "buen salvaje", y se tuviera alguna razón en considerar al "civilizado" con ciertas ventajas sobre aquel "salvaje" o "bárbaro", cualquiera fuera el nivel de cultura que se le reconociera. El problema que señalamos no es una cuestión del pasado, dio la tónica a toda una época de nuestra modernidad, en particular la que culminó en el siglo XIX, el gran siglo de la Europa colonizadora, pero se ha seguido repitiendo bajo otras formas, a las cuales no podían ser ajenas las sociedades latinoamericanas contemporáneas. Siempre hay alguien que detenta la voz, y siempre hay un otro que sólo barbariza o balbucea. Y no es una casualidad que sea dentro del grupo social que "posee" la palabra, que hayan surgido, casi sin excepción, los historiógrafos, los filósofos de la historia y los ontólogos.

La pauta que en este caso comentamos, supone por todo lo dicho, un humanismo, y en la medida que no hay ningún humanismo que no sea pensado como un "proceso de humanización", ella adquiere toda su fuerza programática. Aquel

"ponernos para nosotros mismos como valiosos" quedaría sin justificación, si no fuéramos capaces de ver la relación necesaria que hay entre una afirmación legítima de un "nosotros" y lo que se ha de entender como humanismo. Por cierto que con lo dicho nos quedamos todavía a mitad de camino en cuanto que, como lo sabemos muy bien, las más nobles palabras ocultan juegos innobles y, tal vez, más que las palabras "innobles" mismas, que por serlo no resultan utilizables. Hay pues, "humanismos" y "humanismos" y deberemos todavía esforzarnos por alcanzar una total clarificación del verdadero sentido.

Tal vez sea conveniente volver otra vez a Hegel y repensar su respuesta ante el problema de América. En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, nos dice su autor, en un célebre texto, lo siguiente:

> América es, pues, el país del porvenir, donde en los tiempos futuros se manifestará, en el antagonismo de la América del Norte, puede suponérselo, con la del Sur, el peso de la historia universal: es un país de sueño para todos aquellos que fatiga el depósito histórico de armas de la vieja Europa. La América debe separarse del terreno sobre el cual ha transcurrido hasta ahora la historia universal. Lo que ha sucedido allí hasta ahora es tan sólo el eco del viejo mundo y la expresión de una vida extraña; ahora bien, como país del porvenir, no nos interesa aquí, de una manera general; pues, en relación con la historia tenemos que ver con lo que ha sido y lo que es, mas, en filosofía, ni con lo que ha sido, ni deberá ser solamente, sino con lo que es y eternamente será, con la razón, y con ella tenemos bastante trabajo.[2]

En resumen, y señalando algunos de los juicios de este rico y complejo texto, América "es el país del porvenir" y es, además, "un país de sueño". La historia se ocupa solamente "de lo que ha sido y de lo que es" y la filosofía, únicamente de lo "que es y eternamente será". Con lo que América no puede ser objeto de estudio de ninguna de las dos ciencias, pues, no ha sido ni es, no ha llegado aún a la historia, ni se encuentra instalada en el ser, no posee sustancialidad como para constituirse en objeto de la filosofía. Como "país de sueño" únicamente cabe respecto de ella la elaboración de un discurso que no es ni histórico, ni filosófico, un discurso de lo meramente posible, un saber de conjetura que se aproxima a lo utópico, tal como lo muestran las palabras iniciales del texto.

Sin un pasado histórico, sin una realidad ontológica, América es tan sólo "el país del porvenir", una especie de futuridad

[2] Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia universal*, cap. "El fundamento geográfico de la historia universal", Madrid, Revista de Occidente, 1940, p. 90.

pura, si tal cosa es posible. Y en verdad, atribuir una futuridad de esta naturaleza. implicaba una contradicción, incluso respecto de la noción de futuro tal como la entiende el mismo Hegel, quien tenía muy en claro que todo futuro depende de un pasado y de un presente. Baste recordar, en efecto, que había incorporado de modo muy vivo en su pensamiento la noción aristotélica de *dynamis*. Para el filósofo griego, todo paso de un acto a otro es posible, aunque no necesariamente, porque lo que se puede llegar a ser, se encuentra contenido potencialmente en el presente y en el pasado. Y la noción de *dynamis* en Aristóteles, y también en Hegel, implicaba dos notas fundamentales: la de "poder", como fuerza, y la de "posibilidad". Para Hegel, en el concepto de algo, en su esencia, estaban contenidos potencialmente todos sus desarrollos, de ahí que hablar de una pura futuridad, era a la vez hablar de un concepto sin contenido, o de un ente, aristotélicamente hablando, que tiene la absurda cualidad de pasar a lo posible, sin que tenga cierta circunstancialidad o sea, en alguna medida, un cierto acto que fundamente tal posibilidad.

¿Cómo explicar esta aparente contradicción? No cabe nada más que aceptar que, para Hegel, América no posee sustancialidad, y si la posee lo es en un grado ontológico negativo, como una pura materia incapaz de darse forma por sí misma. Y esto último es, en efecto, lo que sucede, y la futuridad que se le atribuye a América no le es propia, su futuro es el de Europa. Continente del Espíritu, capaz por eso mismo de introducir una forma a una materia.

Resulta interesante y aclaratorio ver cómo el mismo Hegel habla de otros pueblos "no-históricos". En efecto, cuando se ocupa de los nómadas de las mesetas centrales del Asia, dice: "Estos pueblos, sin desarrollo histórico, poseen ya sin embargo, una potencia de impulso capaz de modificar su forma, y aun cuando ellos no ofrezcan una materia histórica, en ellos sin embargo conviene captar la historia en sus comienzos."[3] Es decir, que hay pueblos no-históricos, capaces de ingresar a la historia por su cuenta: en ellos, en su realidad actual, está contenida una futuridad que les pertenece como posibilidad propia y gracias a un poder propio. Frente a ellos, América constituye un pueblo no-histórico, incapaz de una historicidad que surja de ella misma en tanto que no tiene "potencia de impulso", es decir, no es acto de ninguna manera y necesita de un agente externo que habrá de sacarla de su pura materialidad impotente.

Y por lo mismo que el porvenir de América está dado en el

[3] Hegel, *Ibidem*, p. 104.

futuro de Europa, es un "país de sueño", pero no para los americanos que en su impotencia no se sueñan a sí mismos, sino para todos aquéllos que se sienten cansados de la vieja Europa convertida en un arsenal. Una pura futuridad, basada en una carencia de pasado histórico y, a la vez, en una realidad ontológica defectiva, no posibilita ni siquiera un saber de conjetura, y sólo aquellos que cuentan con un pasado pueden recrear su imaginación, sus "sueños", desde afuera de esa tierra baldía y proyectarle un futuro, que será el de ellos. Y para esta labor, América cuenta sin embargo con algo que la favorece, no es un "continente cerrado en sí mismo", como el África, tierra sin esperanzas, sino que se muestra como un "continente abierto", que está esperando el soplo vivificador del "Continente del Espíritu".

Por todo lo que vamos diciendo, resulta imposible lo que conjetura el mismo Hegel: que América "debe separarse del terreno sobre el cual ha transcurrido hasta ahora la historia universal". Una vez más juega el filósofo alemán con términos ambiguos, pues, el sujeto que ha de cumplir con tal recomendación no es la América misma, incapaz en su impotencia de pasar de lo no-histórico a lo histórico, el sujeto que habrá de separarse no es otro, nuevamente, que Europa, la de la utopía que Europa ha hecho respecto de sí, y esta vez por obra del mismo Hegel.

Si analizamos ahora la noción de futuro, pensada respecto de Europa misma, nos encontramos con otras dificultades. Ya vimos que si bien Hegel aventura una conjetura —América sería la destinada a construir la nueva Europa—, rechaza luego los "sueños", las utopías, en cuanto no son objeto ni de la historia ni de la filosofía. Sucede que Europa, para Hegel, tiene y no tiene ella misma futuro, a pesar de su textura ontológica que le ha permitido incorporarse plenamente a la historia universal. A pesar de aquella afirmación del mismo Hegel de que las "formas caducas", anuncian "formas nuevas",[4] la apertura hacia lo futuro escapa de las manos del hombre europeo mismo, debido a que el verdadero sujeto de todo desarrollo es un espíritu cuyos pasos dependen, en última instancia, del despliegue de su propio concepto. Los tiempos nuevos, nos resultan, en consecuencia, algo extraño y la historia se va clausurando para nosotros en cada una de las etapas de autorrealización del principio fundante. Debido a ello resulta, paradojalmente, que el futuro del hombre americano es el de otro hombre "sin futuro".

Se ha achacado muchas veces a Hegel haber "clausurado"

[4] Hegel, *Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho*, Prefacio.

la historia. En realidad, el planteo en relación con el cual surge el problema de la clausura o bloqueo del proceso histórico es mucho más complejo y matizado. El intento de Hegel es el de colocarse frente a un futuro que pueda ser objeto de un saber no-conjetural, y encontrar un punto de vista que nos permita un análisis del proceso histórico dentro del cual todos los éxtasis del tiempo se nos presenten dados dentro de un sistema. Para lograr esto, una vía posible era la de considerar lo que podríamos llamar el "futuro sido", y dejar, para los hombres de mañana, el "futuro que será". El análisis del futuro resulta desplazado hacia atrás y no se le permite franquear los límites del presente. Dicho de otro modo, se habla de lo que fue o es actualmente el futuro de un pasado: el mundo medieval, por ejemplo, ha sido lo futuro del mundo greco-romano, así como el mundo germánico ha sido y es lo futuro de ellos dos. En ese "futuro sido" todo puede ser explicado como desarrollo del concepto, y no impide aventurar la tesis —única conjetura legítima— de que habrá más adelante otro "futuro sido", por lo mismo que la categoría de futuro es la que funda la posibilidad tanto del "futuro sido" como la del "futuro que será". De este modo, vamos avanzando en nuestro conocimiento del proceso de la historia, de un "futuro sido" en otro, por donde el bloqueo del proceso histórico no supone la suspensión del proceso, sino tan sólo los límites de nuestro horizonte de comprensión del mismo. Así como no hay un comienzo de la filosofía, sino recomienzos, no hay tampoco un bloqueo de la historia, sino sucesivos bloqueos y desbloqueos.

De todos modos, esto era una manera de negar el futuro y de cerrar la historia, por lo menos para nosotros como sujetos, ya que no para el sujeto absoluto, el Espíritu. El desarrollo de éste, bien es cierto que no es una repetición de su propio contenido, al modo como la planta se repite a sí misma de manera indefinida. El Espíritu progresa, la planta, dentro de la concepción hegeliana, no muestra propiamente evolución. Mas, aquel progreso lo que hace es mostrar "novedades", nunca "alteridades", pues nada puede ser ajeno al *a priori* absoluto. La reducción del *a priori* antropológico a este *a priori*, convierte la historia en una ontología evolutiva, y acaba por poner en crisis el concepto mismo de historicidad. Dentro de nuestra comprensión de los procesos históricos, podemos pensar la "diferencia", pero nunca dentro de un tipo de saber anticipatorio, sino dentro de la categoría del "futuro sido". No podemos prever el porvenir, por cuanto no somos el sujeto de la marcha dialéctica a través de la cual el Espíritu pone en juego su libertad. Los frutos de ésta son, para nosotros, imprevisibles y tan sólo podemos conocerlos *a posteriori*.

La tendencia a clausurar la historia deriva del modo como se lleva a cabo aquella afirmación de nosotros mismos como valioso. Lo presente, el *praesens* latino, es "lo que está puesto delante", "lo que es dado", en el sentido de "don". De este modo, la noción de presente supone un alguien a quien las cosas, los hechos, le son dados; es decir, que el presente es el modo como el sujeto, para quien lo presente es tal, se reconoce como sujeto. Está en juego su autoafirmación frente a lo que le es dado. Ahora bien, ¿cómo alcanzar un presente en el que el sujeto quede radicalmente autoafirmado? ¿Cómo apresar lo real y tomar posición ante ello? La cuestión depende del modo como llevemos a cabo la actitud de asumir en ese presente, la pareja de contrarios "pasado-futuro". En ella, el "pasado" es lo que disponemos, es "nuestro" pasado, mas, del "futuro" no puede decirse, con la misma seguridad, que es "nuestro", por cuanto encierra lo imprevisible. Y éste es, justamente, el factor que de buena gana querríamos eliminar, pues, lo imprevisible puede ser lo no-nuestro, lo ajeno. Frente a él, lo que puede pasar es que simplemente no podamos afirmarnos. La respuesta habrá de ser, por tanto, la de dar por bloqueado el proceso de la historia, y ello lo haremos descubriendo que en la pareja de contrarios "pasado-futuro", el segundo término se encuentra dado potencialmente en el primero, no sólo como "futuridad", sino como "lo futuro", es decir, las posibilidades mismas que se habrán de desarrollar y de las cuales tendremos siempre noticia *a posteriori*, una vez acaecidas.

De esta manera, la síntesis entre pasado y futuro, se realiza a costa de lo imprevisto del futuro. El sujeto, en su autoafirmación de sí mismo como valioso, considera imposible todo lo que pueda quebrar su principio de mismificación, con lo que cree haber superado la contradicción de los opuestos. La contradicción, que es real, realísima, no es en verdad superada o asumida; queda latente, y la dura y cruel realidad histórica vendrá en su momento a dejar en descubierto esta dialéctica bloqueada, pura dialéctica discursiva. Mientras tanto, el sujeto se siente respaldado en su propio pasado, que es lo que dispone como lo realmente a la mano. Está, respecto de él, en una segura actitud de dominio. No de otra manera aparece Hegel cuando nos habla del mundo oriental, del mundo greco-romano y del cristiano medieval, respecto del mundo germano; modo de resolver la contradicción entre lo que "ha sido" y lo "imprevisible por ser", quitando fuerza a lo imprevisible, que es clara demostración de que se está actuando en función de una voluntad de poder ilegítima.

Es necesario tener en cuenta que Hegel no rechaza la categoría de lo "imprevisible" dentro del proceso histórico. Justa-

mente, porque la afirma, sostiene tan sólo como posible el saber de lo acaecido. ¿Cómo prever la voluntad libre de un sujeto, el Espíritu, que nos excede y cuyos designios se nos escapan? Por la misma razón, no es posible la previsibilidad en cuanto saber anticipatorio. En el intento de afirmar la total inteligibilidad de la historia, se ha caído en una absolutización de los términos. Para nosotros, los despliegues futuros del Espíritu, son imprevisibles de modo absoluto, para ese sujeto, de la misma manera, son absolutamente previsibles, en su inescrutable providencia.

Imprevisibilidad y previsibilidad son términos relativos entre sí, pero relativos a un mismo sujeto histórico, el hombre concreto. Lo previsible puede resultar negado por lo imprevisible, y a su vez, éste puede dejar de ser tal, por lo anticipado o previsto. Y ello porque a nivel discursivo, aun cuando exprese una determinada realidad, no es necesariamente la realidad. Hay una dialéctica de lo real que excede la dialéctica discursiva, aun cuando pueda ser reflejada en ésta. La dialéctica de la mismidad se constituye sobre la equiparación del mundo objetivo con el mundo real, borrando las distinciones entre el nivel discursivo y el extradiscursivo. De esta manera, el pasado organizado en nuestro discurso, adquiere una racionalidad y, por tanto, una universalidad, que es la que nos justifica a nosotros que hacemos la historia y, el futuro, aun cuando sea considerado como "diferente", no tiene por qué ser más que algo ya contenido en lo que nos legitima.

Los tres éxtasis del tiempo no constituyen un sistema. Si bien es cierto que de alguna manera lo futuro está contenido potencialmente en el pasado, no es menos cierto que en el futuro están dados potencialmente los factores de ruptura de ese pasado que nos sostiene en nuestro presente. Y ello porque en el proceso histórico lo que va dándose no es solamente "nuevo" respecto de lo anterior, sino que puede ser "otro". Por tanto, lo más radical del modo de vivir nuestra temporalidad ha de consistir en estar abiertos al futuro como alteridad. El peso de nuestra actitud frente al devenir histórico habrá de quedar puesto más hacia el futuro que hacia el pasado, en una cierta actitud de negación del pasado, aun cuando esto venga a quebrar lo que consideramos como racionalidad de la historia. Se trata de estar abierto a lo otro, aun cuando lo otro no nos confirme en lo que postulamos como universal.

Pero, para negar un pasado, tenemos que contar con él, es decir, entendernos como seres con historia. Si partimos de la tesis hegeliana de América como vacío, no habrá posibilidad de un acto de negación desde nosotros mismos, y caeremos en una autoproyección alienada, desde una historia ajena, impuesta. Por

lo que tampoco tendrá sentido hablar de futuro. Negar el pasado, no significa desconocerlo, sino reconocerlo, pero a partir de un futuro que ha de ser objeto de una filosofía que se ocupe precisamente, también, de lo que será, con toda la carga de contingencia de la historia. Tomar conciencia de nuestra historicidad es aceptar que el futuro puede venir a negarnos en lo que considerábamos como lo más plenamente justificado, como puede ser nuestra inserción en la sociedad, el mundo de relaciones con las cuales nos movemos y nos autoafirmamos en ella. Reconocer que el ser del hombre, absolutamente de todo hombre, radica en su hacerse y en su gestarse, y que someter el futuro a un pasado, que es "nuestro pasado", es cerrar las puertas al futuro de los otros e impedirles construir su propio ser. Y sobre todo, adquirir conciencia de que lo dicho no se resuelve en un "problema de conciencia", aun cuando inexorablemente tengamos que elevarnos a ese nivel.

Si regresamos a la comprensión de América, que hay en Hegel, nos encontramos, además, que el mundo americano era para él, lo "nuevo". Europa, como el "viejo mundo", mira a América como el "mundo nuevo" y, en tal sentido, pareciera abrirse a un reconocimiento de su historicidad. Mas, no es así, en cuanto que la "novedad" de América se da en el plano primitivo de lo físico y no en el de lo histórico, y padece, por tanto, la debilidad ontológica propia de todos los entes que no han emergido de la naturaleza. América es, por eso mismo, sinónimo de inmadurez, y su juventud no es en ella un mérito, sino un defecto. Posee "novedad" al modo como es novedosa para un artesano una materia hasta entonces desconocida, a la cual puede darle forma según sea su voluntad, en cuanto inerte o pasiva. En consecuencia, América no es "nueva" para sí misma, sino para otro, el hombre europeo que la ha descubierto, junto con el resto desconocido del globo. De esta manera, el "descubrimiento", resultaba ser un total "encubrimiento", por lo mismo que se afirmaba al descubridor como único sujeto histórico, como exclusivo agente del hacerse y del gestarse humanos. En consecuencia, desde el punto de vista ontológico, América era "novedad" al modo como se nos muestran "nuevos" los entes físicos dentro del vasto proceso de la evolución, y si esa "novedad" adquiría algún sentido histórico, lo era tan sólo para el hombre europeo, respecto de sí mismo.

En consecuencia, América quedaba reducida a ser el país de utopía. A pesar del abierto rechazo de toda forma del saber de conjetura, Hegel no hacía más que continuar una importante tradición ya iniciada durante el Renacimiento por Tomás Moro y, más tarde, por Campanella y Bacon, entre los más conocidos del género utópico. En todos ellos se encuentra supuesta una

radical ahistoricidad de América, condición que facilita la constitución de un discurso ejercido por un sujeto que previamente se ha declarado "descubridor" de ese buscado "no-lugar" que habían soñado ya los antiguos con la Última Thule, las Hespérides o las Islas Bienaventuradas. Las utopías han cumplido y cumplen una función de crítica social de tipo indirecto, y a la vez, un papel regulador, indicando a su modo los límites posibles para una sociedad de acuerdo con los horizontes de comprensión de cada época. Ahora bien, ni el sujeto autor del discurso utópico, ni la sociedad a la cual se criticaba, y a la cual se le proponían límites y posibilidades, eran el hombre americano y la sociedad americanas. América fue para estos autores, y entre ellos para Hegel, un continente para ser soñado por otros.

A esto se agrega, concretamente en el caso hegeliano, que la negación de historicidad surge del hecho que muestra una nueva humanidad que no aparece integrada en la "historia mundial", sino al margen de la misma y, más aún, ajena a ella totalmente, por lo menos hasta el momento del "descubrimiento". De este modo, la historicidad no es entendida como aquello que funda la posibilidad de la historia, y consecuentemente de la historiografía, sino que como ya anticipáramos, se invierten las relaciones. No está de más que insistamos en la afirmación de que el hecho de que el hombre americano primitivo, en particular el de las grandes culturas, no hubiera llegado a pensarse dentro de los marcos de algo semejante a una "historia mundial" dentro de sus propios límites culturales, o no fuera pensable en relación con aquella misma historia organizada por otros, no implicaba, de ninguna manera, que no fuera un ser histórico, ni menos aún que no tuviera un modo propio de asumir la particular temporalidad que caracteriza a todo hombre en cuanto tal.

Y precisamente, el desconocimiento que se da junto con el encubrimiento sistemático llevado a cabo por los ideólogos colonialistas de la Europa "descubridora", y sobre todo conquistadora, constituyó uno de los hechos más importantes de la "historia mundial", que no aparece expreso en la filosofía de la historia hegeliana y en otras similares a ella. Para reconocer tal encubrimiento habría que haber partido de un reconocimiento de historicidad de una humanidad que pasó a ser dominada. Y aquí sí que no hubo relación de utopía entre Europa y América.

De este modo, en el caso de América, Hegel, al mismo tiempo que se atreve a aventurar conjeturas, condicionado indudablemente por la fuerte tradición utópica que desde el Renacimiento rigió toda comprensión de lo americano a nivel discursivo, re-

chaza la posibilidad de un saber conjetural. Todo juicio de futuro queda invalidado como consecuencia de una indiferenciación entre lo utópico y lo profético, que en cuanto saber anticipatorio de inspiración divina, es rechazado desde el punto de vista de la filosofía. Nada tiene que ver ésta con la antigua mántica, ni con el tipo de sabiduría propio de la tradición hebreo-cristiana de los profetas. Del mismo modo, ningún papel juega la utopía, a pesar de no poderse desprender de ella, como hemos visto, en cuanto que el destino de los pueblos no es una tarea o un proyecto de un sujeto histórico, surgido de su propia empiricidad, sino algo que forma parte del despliegue necesario de otro sujeto, al que le acontece "caer" en la historia, y de lo cual nos enteramos *a posteriori*. Con Hegel se produce una primera muerte de las utopías de estilo renacentista, aun cuando todavía se mueva dentro de su atmósfera, mas ello a costa de la función utópica misma, de la cual aquel estilo ha sido una de sus manifestaciones. De hecho, aquella muerte se habrá de producir cuando un nuevo hombre, que comience a considerarse como ente histórico, retome la utopía con otro sentido, y ése ha sido el papel que le tocó jugar a América cuando comenzó a comprenderse como sujeto de su propio devenir histórico.

Una de las tareas más valiosas a las cuales habrá de entregarse el hombre americano, que comenzó a tomar fuerza ya a fines del siglo XVIII y caracterizó singularmente al siglo XIX, será, entre otras cosas, el de un rescate del saber de conjetura, y dentro de él de la utopía como función crítica reguladora, la que sólo es posible a partir de un reconocimiento del sujeto como valioso para sí mismo, y a su vez, desde una comprensión de la universal historicidad de todo hombre. Con ello, quedan las puertas abiertas para un planteo epistemológico de la cuestión del destino social y cultural de nuestro ser latinoamericano, como asimismo de una filosofía de la historia organizada sobre la categoría de futuridad rescatada como positividad.

La problemática del destino de América y de su hombre, como americano, se relaciona, tal como lo vimos en el caso del "legado", con el proceso de incorporación al Occidente. Por eso mismo, se desarrolla en íntimo contacto con el concepto de "historia mundial" y con la filosofía de la historia que implica. Se conecta, asimismo, estrechamente con las cuestiones de "unidad" y "diversidad" de América Latina. Nuestro destino histórico consiste en que podamos algún día afirmar un "nosotros" legítimo, con el que nos incorporemos al proceso de humanización, sin tener que esperar, ciertamente, la consumación de los hechos. Mas, para eso, nuestra filosofía de la historia no habrá de transitar los caminos ya incontables del discurso opresor.

No será necesario tener "historia", sino saberse ente histórico. No será necesario tampoco, en el caso de descubrir que ya tenemos alguna "historia", ponernos a justificarla frente a la "gran historia" elaborada por los teóricos de la *Weltgeschichte*. Una vez más, la tarea habrá de ser la inversión de la filosofía imperial.

La problemática surge claramente del pensamiento de Simón Bolívar, expresado en 1815, en su "Carta de Jamaica", años antes que Hegel dictara sus cursos sobre filosofía de la historia universal. Para el Libertador había en nuestra América una serie de factores que constituían, según vimos, razón suficiente de unidad, a pesar de los factores que se presentaban como diversidad disolvente. La unidad de nuestra América, condición indispensable para jugar un papel dentro de una historia mundial, encerraba toda la problemática de nuestro destino histórico, su punto de partida y también su meta. Bolívar tenía clara conciencia del margen de utopía que encerraba su proyecto, pero, en el sentido de un "no-lugar" que podía tener "lugar", como él lo expresa, "en alguna época dichosa". "¡Qué bello sería —dice— que el Istmo de Panamá fuese para nosotros lo que el de Corinto para los griegos! ¡Ojalá que algún día tengamos la fortuna de instalar allí un congreso de los representantes de las repúblicas, reinos o imperios, a tratar de discutir sobre los altos intereses de la paz y de la guerra, con las naciones de las otras partes del mundo. Esta especie de corporación podrá *tener lugar* en alguna época dichosa de nuestra regeneración."[5] Estas palabras de Bolívar suponen una filosofía de la historia, fundada no solamente sobre una experiencia histórica vivida directamente por el mismo Bolívar y por el grupo social que representaba, sino además, sobre la conciencia de la capacidad de "hacer historia" y, por tanto, de plantearse su futuro, entendido como destino. Éste resultaba entendido, como aquello que debemos llegar a ser social y culturalmente, por lo mismo que de alguna manera ya lo somos y, sobre todo, porque somos entes históricos. La filosofía de la historia que se desprende de los textos bolivarianos, se organiza sobre una fórmula radicalmente distinta de la expresada en el texto hegeliano: en el pensamiento del Libertador no hay que ocuparse "de lo que ha sido y de lo que es", sino de "lo que es y de lo que será", enunciado en el plano concreto de la contingencia de lo histórico. Por lo demás, si pensamos los ideales bolivarianos dentro de ese amplio programa de humanización con que fueron planteados, más allá de sus inevitables condicionamientos sociales, aquella contingencia no suponía única-

[5] Simón Bolívar, *Escritos políticos*, ed. cit., p. 63.

mente lo "nuevo", como manifestación de una mismidad repetitiva, sino la alteridad. Que el propio Bolívar no comprendiera al final de sus días este hecho, no invalida el sentido del auténtico bolivarismo.

La raíz de esa diferencia de planteamientos deriva del de la desnaturalización y pérdida de sentido del *a priori* antropológico, acaecidos en la filosofía hegeliana, y el reencuentro espontáneo de ese principio por parte de un hombre que se había lanzado, como oprimido, en una lucha de liberación. Se trata de un hombre, en este caso, del hombre hispanoamericano, el que representa y expresa Bolívar, que si bien no había entrado en la historia mundial, o estaba dando sus primeros pasos en ella, se consideraba a sí mismo como sujeto de historia, aun cuando estuviera en sus primeras páginas. Se trataba de un hombre que no se apoyaba tanto en la historia como lo ya acaecido y lo historiable, aun cuando se le presentaba como un pasado inmediato glorioso, como en su propia historicidad, es decir, en su condición de ente histórico, raíz de aquella valoración. No temía por eso mismo incursionar por lo que podría ser utópico, y aquella "época dichosa de nuestra regeneración", con la que Bolívar expresaba su sentimiento, tenía un "lugar" posible, por lo mismo que el juicio de futuro, y con él el saber de conjetura, eran ejercidos desde una voluntad que correspondía a un sujeto no enajenado.

La meditación de Juan Bautista Alberdi sobre este problema, en 1844, en un texto que ya hemos comentado antes,[4] revela claramente que el pensamiento de Bolívar no era un momento accidental. Se plantea Alberdi la cuestión del destino, en relación estrecha con nuestra unidad y diversidad, a la vez que trata de mostrar la legitimidad del contenido utópico del planteo. Retoma la tesis bolivariana y vuelve a preguntarse por el destino de nuestra América: "Desde que concluyó la guerra de la Independencia con la España —dice— no sabemos lo que piensa la América de sí misma y de su destino: ocupada de trabajos y de cuestiones de detalle, parece haber perdido de vista el punto común de arribo que se propuso alcanzar al romper las trabas de su antigua opresión."

Esta problemática del destino de América y del hombre americano —nos aclara ahora Alberdi—, no fue en Bolívar una "utopía negativa". Los "utópicos negativos" son aquellos que no sólo "ven lo que *no* existe", sino que además "*no* ven lo que existe", lo que "todo el mundo toca". Niegan, por eso mismo, "la realización de un hecho considerado practicable por el genio

[4] Juan Bautista Alberdi, *Sobre la conveniencia y objetos de un Congreso General Americano*, Santiago de Chile, 1844.

mismo de la acción —dice Alberdi hablando de Bolívar— y por el buen sentido de los pueblos". El Libertador habría puesto en marcha, pues, una "utopía positiva" que debía ser retomada en su sentido de idea reguladora a partir de la elaboración de "tipos ideales de organismo social". Alberdi propone dar las bases de un saber anticipatorio, un "idealismo" con raíces en la realidad empírica. De la conjunción de idealidad y empiricidad habrá de salir la unidad expresada inicialmente como acto de voluntad, en "un programa de su futura existencia continental". Será éste "una carta náutica que marque el derrotero que deba seguir la nave para cursar el mar grandioso del porvenir". Bolívar, hombre de acción antes que de pensamiento, no propone un imposible en el sentido negativo de lo utópico. Parte de la afirmación de un hombre americano que se conoce en su misma realidad histórica como sujeto de su historia, con las contradicciones y límites que esa experiencia muestra. En aquel conocimiento, que es un reconocimiento, consiste el "empirismo" que ha caracterizado, según piensa Alberdi, a los grandes realizadores de la América Hispánica.

Tanto del pensamiento del Libertador, como de la interpretación que de él hace Alberdi, surge que el destino de América y de su hombre, no es entendido como una realidad hipostasiada. No se trata de un ente con voz propia al que hay que "escuchar", tal como aparece en el mismo Hegel, quien hablaba de la victoria de los griegos sobre los persas como algo que era producto del "gran interés del Destino por el florecimiento de todo el Occidente". Tampoco se trata del "Destino manifiesto", heredero directo del anterior, con el que los ideólogos del expansionismo yanqui han pretendido justificarlo. Ni menos se trata de un destino, que como respuesta a la doctrina norteamericana, sea entendido, a su vez, como nuestro "Destino manifiesto".[7]

La afirmación de un "nosotros" que conlleva el problema de un destino latinoamericano, tiene una raíz, como lo señala acertadamente Alberdi, de tipo empírico. Se trata de una tarea, un hacer, que venimos cumpliendo juntos y que podríamos terminar también juntos, sobre la base de una decisión que puede tener amplios márgenes de error, pero también de acierto. América Latina sólo se justifica en cuanto inicie desde sí misma un proceso de humanización que sea consciente de las limitaciones de los anteriores procesos similares, y sólo podrá hacerlo, volviendo a todos aquellos legados que ha recibido, como asimismo a todos los que habrá de recibir, asumidos desde el sujeto latinoamericano concreto.

[7] José Vasconcelos, *La raza cósmica*, en *Obras Completas*, México, Libreros Mexicanos Unidos, tomo II, 1958, pp. 918, 919, 920, etc.

Tal es el sentido del destino en esos ensayos sobre la realidad americana en los que se señalan con fuerza los factores negativos que nos impiden cumplirlo, y que no son otros que los derivados de una defectuosa afirmación de nosotros mismos como constructores de nuestra propia vida latinoamericana. Manuel Ugarte planteaba así las cosas en su *Destino de un continente,* en las primeras décadas de este siglo. Nuestro destino frente a las nuevas formas del imperialismo, depende, como hemos recordado páginas atrás, "del amor a nosotros mismos", de "la inquietud de nuestra propia existencia", en otras palabras, del reconocimiento de nosotros mismos como valiosos. Del mismo modo lo había entendido a fines del siglo pasado, César Zumeta en su obra *El continente enfermo,* en donde la dolencia que señalaba, no era la que divulgarían los positivistas al estilo, por ejemplo, de un Alcides Arguedas o de un Carlos Octavio Bunge. Nuestra "enfermedad" era un hecho histórico y derivaba de nuestra renuncia a afirmarnos a nosotros mismos.[8]

[8] Manuel Ugarte, *El destino de un continente,* Buenos Aires, La Patria Grande, 1962 (la primera edición fue de 1923); y César Zumeta, *El continente enfermo,* Caracas, Artes, 1961 ("Continente enfermo" es un artículo apàrecido en Nueva York en 1899).

VIII. LAS ONTOLOGÍAS CONTEMPORÁNEAS Y EL PROBLEMA DE NUESTRA HISTORICIDAD

ANTONELLO GERBI en su valioso libro *La disputa del Nuevo Mundo*[1] ha estudiado el desarrollo de lo que bien podría denominarse "ideología antiamericanista", entre los años de 1750 y 1900 y dentro de la cual, según él mismo nos lo dice, el "triunfo más pleno" fue alcanzado en los escritos hegelianos.

En sus líneas generales, esa ideología se caracterizó, de acuerdo con lo que estamos viendo, fundamentalmente, por un desconocimiento de la historicidad del hombre colonial— sin olvidar las proyecciones que esa misma actitud tuvo respecto del proletariado europeo— en relación con un europeocentrismo cuya justificación se dejó, entre otros ideólogos, en manos de los filósofos de la historia. Tal campo del saber suponía, a pesar de lo dicho y en el caso particular de Hegel, una comprensión de la temporalidad nueva y hasta revolucionaria, que llevó a la distinción radical entre el tiempo de la naturaleza y el del hombre y, a la vez, dio las bases para una respuesta, también nueva y revolucionaria, respecto del ser del hombre, visto de ahí en adelante como ente histórico. Ya no cabía ningún "regreso" a la naturaleza y las formas de alienación que afectaban al ser humano no podrían en adelante ser resueltas mediante utópicas fugas, sino dentro del marco de lo social. Se iban dando las bases para un humanismo que, a partir de la noción de historicidad, una vez desfondado el mito del Espíritu Absoluto que había oscurecido las intuiciones originales de aquella filosofía de la historia, y una vez desenmascarados los mitos sucedáneos, concluiría en una comprensión del hombre como objeto de su hacerse y su gestarse.

Lo que resulta sorprendente, lo cual no significa que no sea explicable, es el hecho de que las más agresivas ideologías sobre las cuales se han tratado de justificar los imperialismos tanto del siglo XIX como del nuestro, podrían ser consideradas como un desconocimiento de historicidad de determinados grupos humanos en pensadores que, como Hegel, abrieron las puertas para el descubrimiento de esa misma historicidad. El pensamiento antropológico se muestra en esta ya larga historia que va desde Hegel hasta nuestros días, desarrollado dentro de los términos de una ontología en la que le acontece a un determinado sujeto, que no es necesariamente el hombre, "caer

[1] Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

en el tiempo", o si es hombre, encontrarse "arrojado en el mundo" como consecuencia de una culpa originaria, sobre la base, tanto en un caso como en el otro, de una *aprioridad* del ser respecto de los entes. De esta manera, la problemática de la historicidad del hombre y más concretamente de su cotidianidad, se desarrolla de modo inevitablemente paralelo con el de la relación entre lo "originario" y lo "originado", lo "ontológico" y lo "óntico", lo "fundante" y lo "fundado", planteados en tales términos que acaba por desvirtuarse aquella historicidad y la única posibilidad que le queda al hombre viene a ser, según las formulaciones enunciadas en cada caso, otra vez, la de un "regreso".

Ahora bien, retomando nuestra historia, llegó un momento en el que el hombre europeo dejó de ser el único que hablara del hombre colonial y que éste comenzó a ocuparse de sí, ciertamente con el mismo lenguaje, pero, en ocasiones y tal como hemos tratado de mostrarlo, con una intencionalidad distinta. En el rescate de esos momentos se encuentra la posibilidad de una historia de la filosofía latinoamericana, dada como sucesivos recomienzos dentro de un marco de unidad no difícilmente reconstruible. En ese ya largo proceso, no bien conocido aun para nosotros, de lo que el hombre americano dijo de sí, llegó también un momento en el que se reproduciría un hecho en alguna manera semejante al que hemos mencionado. Nos referimos a algo muy reciente que ha tenido lugar dentro de una de las líneas de desarrollo de las ontologías elaboradas en América Latina en las décadas de los 50 y 60.

Esas ontologías, bajo las influencias de la filosofía europea de las dos posguerras, se plantearon la cuestión del hombre americano, la que desarrollaron de modo expreso en unos casos, implícito en otros, en relación con una determinada comprensión entre el ser y los entes. Las respuestas que se dieron a aquel problema incidieron, como es fácil pensarlo, sobre la comprensión de la naturaleza de un sujeto que había comenzado, una vez más, a ocuparse de sí, comprensión que en las ontologías mencionadas concluyó en la atribución de una historicidad defectiva, reducida a una futuridad, o en una negación de historicidad, teniendo todas como punto de partida, casi sin excepción, ciertas pretendidas experiencias originarias de la temporalidad y una afirmación del ser de América como "vacío".

Aquella historicidad disminuida y hasta radicalmente negada, venía a afectar la imagen del hombre americano como realidad entitativa, hecho que aparece planteado de modo paralelo al de una noción de ser que de manera más o menos expresa se manifiesta, en aquellas filosofías de la temporalidad, desarrollado

desde los supuestos de una "ontología del ser" y desde un rechazo, por lo general implícito de planteamientos derivados de una "ontología del ente" o del "objeto". Este hecho, como lo mostraremos al final, explica, a nuestro juicio, los intentos de un rescate del ente en planteos metafísico-ontológicos que podríamos considerar como la otra línea de desarrollo de las ontologías de las décadas de los 50 y 60 y aun más allá, desde la cual se intentaron otras respuestas al problema de la "historicidad" o se enunciaron otras bases para el mismo. De igual manera, ambas tendencias parten de dos concepciones antropológicas, en una de las cuales el hombre americano es reducido, en los casos extremos, a una *natura naturata* cuya única posibilidad de hacerse a sí mismo le viene de "afuera" y en la otra, se tiende a comprenderlo desde un concepto *natura naturans* desde el cual se asume toda *natura naturata*. Considerado el problema desde el desarrollo de nuestro pensamiento, la primera respuesta ha venido a reeditar, dentro de un nuevo tipo de discurso y en circunstancias distintas, planteos equivalentes a los que derivaban de un "legado" entendido como *a priori* respecto del sujeto y a desconocer por eso mismo, el *a priori* antropológico o, por lo menos, a debilitarlo.

Toda la historia que vamos a hacer, sobre la base de algunos ejemplos que nos parecen representativos, no excede los marcos de un pensamiento universitario y adolece, por eso, de las limitaciones que le son propias. La vida académica, sin embargo, no está exenta de contradicciones, a pesar de las ilusiones del academicismo, hecho del que no puede prescindir una crítica valorativa. En ello se funda la posibilidad de un rescate de los metalenguajes que inevitablemente han de ser transitados y que no siempre resultan ser recursos encubridores. Demás está decir, que los recomienzos de un pensamiento filosófico no se dan, necesariamente, dentro del ámbito de las universidades en las cuales la filosofía se ha convertido, por lo general, en un oficio y de las que ha salido la ya enorme masa de literatura imitativa, hecho que llevó a Augusto Salazar Bondy a negar que hubiera filosofía en nuestra América. Mas no por esto hemos de renunciar, muy por el contrario, al estudio de la filosofía universitaria, siempre y cuanto no caigamos en las trampas con las que se disimula lo ideológico y seamos capaces de señalar el modo como es posible, dentro de sus marcos, la enunciación de principios que puedan servir para un pensamiento liberador.

Comenzaremos hablando de algunas formulaciones del problema de la historicidad del hombre americano, en las que no se la niega, pero se la reduce, sin embargo, a lo que podríamos denominar una mera futuridad y se concluye, por eso mismo, en la afirmación de una *natura naturans* defectiva.

El ensayista chileno Félix Schwartzmann en su libro *El sentimiento de lo humano en América*, cuyo primer tomo apareció en 1950,[2] nos habla de un "rasgo unificador" vivido por el hombre latinoamericano, al que caracteriza como "la comunidad positiva del anhelo, de la experiencia cualitativa de la temporalidad percibida como plenitud de futuro" y que tiene su origen en un acto de experiencia primigenio, exclusivo de lo americano. Se trata, según sus palabras, de "la experiencia propia de lo visto por primera vez, de lo no hollado, que todo americano siente dentro de sí con rara proximidad. Presencia interior de lo originario y desprovisto de historia, que no sólo enlaza románticamente en torno a la naturaleza, sino que confiere, además, especial fuerza al sentimiento de futuro".

Volviendo de modo patente a la fórmula hegeliana, bebida a través de sus divulgadores contemporáneos, en particular Ortega y Gasset, América es el continente sin historia que, paradojalmente, resulta ser el continente del futuro. La futuridad, que sólo es comprensible para el hombre dentro de los términos de una temporalidad histórica, queda fundada de este modo en una temporalidad ahistórica. Dicho de otra manera, el hombre americano, supuestamente colocado en medio de una pretendida "naturaleza pura", no hollada aún por la historia, posee una rara historicidad, para la cual lo único que cabe es la categoría de futuro, la que a su vez no tiene su raíz, ni en un pasado, ni en un presente históricos. Por extraño destino, la naturaleza, no la historia, lo hace futuridad pura. Resulta claro que ese "futuro" que se apoya en esa pretendida experiencia de lo "no hollado" y de "lo desprovisto de historia", no puede ser el futuro propio de ese hombre, en cuanto que el futuro, con toda su imprevisibilidad, será nuestro cuando se parta precisamente de la experiencia contraria, la de lo hollado o historizado, aun cuando no lo sea plenamente. Resulta curioso cómo la experiencia de las tierras baldías de nuestra América, se transforma en una pretendida experiencia de vacío ontológico. La "peculiar experiencia de la temporalidad" de la que nos habla Schwartzmann es simplemente una ilusión y, lo que es más grave, una elusión, favorecido todo esto por el juego verbal de estas ontologías de la temporalidad, como también por una visión "romántica" del paisaje americano, como el mismo autor lo declara, ciega para la presencia del hombre de la tierra que ha jugado y juega su destino en medio de una naturaleza que no se le presenta como "paisaje originario", sino como el lugar en el que carga con su propia historia en la lucha por

[2] Félix Schwartzmann, *El sentimiento de lo humano en América. Antropología de la convivencia*, Santiago, Universidad de Chile, Instituto de Estudios Culturales, 2 tomos, 1950 y 1953.

sobrevivir. En consecuencia, si nos atenemos al autor chileno, el hombre americano posee una historicidad defectiva. Su futuro no lo hace desde sí mismo, sino desde un vacío, por cuanto se parte de la hipotética posibilidad de un enfrentamiento con una naturaleza absoluta, lo cual supone, asimismo, un punto de partida absoluto que no se da de hecho ni siquiera para el hombre "prehistórico".

La misma intención que mueve el ensayo de Schwartzmann, la de encontrar de modo radical lo que diferencia al hombre latinoamericano del europeo, la encontramos en el filósofo venezolano Mayz Vallenilla. Dentro de los típicos planteos de una fenomenología fuertemente influida por el heideggerismo, se pregunta si lo "nuevo" del Nuevo Mundo es novedad "óntica" u "ontológica". Si es lo segundo, debe radicar en un "temple de conciencia" desde el cual para el americano su "mundo" aparece como "nuevo". Ese temple existenciario, según lo entiende Mayz Vallenilla, es la "Expectativa". El hombre americano se ha descubierto como "conciencia expectante" y el temple, desde el cual parte, caracteriza toda su comprensión del mundo. Por cierto que la Expectativa supone necesariamente una cierta afirmación del sujeto, un reconocimiento de sí mismo en su propia naturaleza, mas aquella autoafirmación es, a la vez, un restarse *sujetividad*, ya que por obra de la actitud expectante, nos afirmamos tan sólo como un "no-ser-siempre-todavía". Se habría interpretado, de este modo, en su verdadero sentido y, a la vez superado, la comprensión hegeliana de América, expresable según Ortega y Gasset, en una fórmula muy parecida a la que propone Mayz Vallenilla, "un todavía no",[3] en cuanto que ésta corre el riesgo de hacer referencia a un futuro como espera de "algo", en un nivel de onticidad. La misma objeción cabría hacerle, si nos atenemos a este planteo, a la experiencia de temporalidad de las que nos habla Schwartzmann y tanto este escritor, como el clásico filósofo de la historia y su divulgador Ortega, no habrían profundizado en lo ontológico. La Expectativa sería, por el contrario, el fundamento de posibilidad de todo esperar, por lo mismo que se lo radica en lo ontológico, en un temple existenciario que es, por lo demás y según palabras de nuestro autor, "radical y decisivo" para el hombre americano. "Este 'no-ser-siempre-todavía' parece ser —nos dice— el carácter original del americano, su concepción de la historia, su modo de vivirla, su dialéctica, una dialéctica original, la aportación original del hombre americano a la historia en sentido universal. El hombre americano, el latinoamericano parece ser que por obra de esa historia se ha

[3] José Ortega y Gasset, "Hegel y América" (1928), en *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1946, tomo II.

visto obligado a vivirla de manera original, especial. Nuestro ser reside, justamente, en ser siempre de este modo."[4]

Dentro de estos ensayos sobre la naturaleza del ser de América y del hombre americano, la posición de Mayz Vallenilla significa una radicalización del problema de la historicidad. Ya no es solamente deficitaria por cuanto se partiría de un "no ser", sino que ahora lo es, además, por obra de un vaciamiento de "*lo* futuro", reducido a una mera "futuridad". De ahí que si bien nos habla de un hombre americano como integrado ya en la "historia mundial", el futuro de ese hombre se resuelve en una incógnita y, a pesar de las declaraciones en contra, se insinúa una especie de mesianismo, claro está que de carácter formal, en el que ya no se espera a "El que vendrá", al modo rodoniano y de los arielistas, sino a un "algo que se acerca", como mera posibilidad abstracta. Por otro lado, al afirmar una experiencia de conciencia como futuridad pura y en tal sentido indeterminada en lo que se refiere a contenidos, y neutra en cuanto a posiciones axiológicas, se corre el riesgo de caer en la indiferencia hegeliana de la que hemos hablado en páginas atrás. El *a priori* antropológico, que se organiza sobre una tabla en la que rige la diferenciación entre el valor y el disvalor, queda limitado a un *cogito* entendido como la conciencia de un existente abierto a lo necesario de la temporalidad, sin más. Como era de esperar, esta "originalidad" del hombre americano, "tan radical y decisiva", no podía menos que despertar en el mismo autor un cierto asombro, de modo parecido al que nos confiesa un Murena.

A pesar de que Mayz Vallenilla le reconoce historicidad al hombre americano, e incluso trata de señalarnos, como hemos dicho, cuál es el sentido con el que se ha incorporado a la historia mundial, aquel sujeto resulta depotenciado. Del mismo modo sucede con todo lo que pueda haber aportado en el proceso de humanización de sí mismo, tarea que únicamente puede marchar sobre la base de proyectos orientadores de una praxis social que, aun cuando limitados dentro de horizontes de comprensión epocales, no podrán nunca ser justificados desde una futuridad formalizada y vacía, atenida cuanto más a un impreciso "algo que se acerca". Por lo demás cabe preguntarse hasta qué punto es aceptable una reducción de la humanidad latinoamericana a ese "hombre americano" del cual nos habla, como asimismo cuál es la validez de la descripción fenomenológica que se lleva a cabo, en la medida en que la presunta experiencia sobre la cual se apoya no ha sido criticada en sus supuestos.

Desde otro ángulo, otro filósofo nuestro, el argentino Nimio

[4] Ernesto Mayz Vallenilla, "América como problema", revista *Episteme*, Caracas, núm. 1, 1957.

de Anquín, ha tratado de encontrar la "originalidad" de ese "hombre americano", a partir del modo de vivir la historicidad que lo diferenciaría, si no del hombre europeo, por lo menos del hombre de las culturas maduras. La tesis de una América "naciente", sin pasado *a tergo*, es para De Anquín un supuesto existencial, que aun cuando no lo llega a pensar como un "temple existenciario", hace de punto de partida de nuestro pensamiento a tal punto que lo conforma en su propia naturaleza. "Nosotros —dice— somos futuro puro o sea que para nosotros no rige la categoría de la culpa, porque carecemos de pasado. Toda la filosofía heideggeriana de la deuda o de la culpa fracasa en América porque la conciencia americana es, por ahora, futuro puro, y por eso digo que aquí, filosóficamente no puede haber pecado original." [5] En función de esto, el pensamiento americano resulta ser una curiosa reedición de la actitud que muestran, según Nimio de Anquín, los filósofos jonios, motivo por el cual entiende que vivimos una especie de "presocratismo". Mas, la tesis de Nimio de Anquín resulta en parte atenuada, pues, así como para los presocráticos no se puede de ninguna manera desconocer un pasado, ni menos hablar de ellos como puestos en su momento frente a una futuridad como aparece entendida en Mayz Vallenilla, otro tanto acaece en América, por donde se salva nuestro autor de caer en hegelianismo, como también de incurrir en una radicalización del problema de la historicidad. En efecto, esa "juventud" o "novedad" del hombre americano no implican un modo de ser ontológico negativo que imposibilita lo histórico, sino que surgen de una historicidad positiva. Para De Anquín, el hombre americano se encuentra incorporado en la historia universal, no de una manera extraña y ciertamente inexplicable, sino de un modo arcaico, semejante al del hombre presocrático. Resulta que esa manera de ser "futuro puro" no depende, como en Hegel y en otros que no se han apartado en esto del hegelianismo, de ser lo americano algo colocado antes de la historia, en el marco de una geografía, sino que es tan sólo consecuencia accidental de la carencia de una "gran historia" que nos ate a una tradición. El problema de la futuridad, a pesar de los términos extremos con que De Anquín se expresa en la cita transcripta, se da dentro de lo histórico y sin vaciar al futuro de contenido. La carencia de una "culpa" en nosotros no deriva de una ausencia de historicidad, sino de no haber alcanzado una tradición, aquella misma que fatigaba a los europeos y creaba en ellos una conciencia de culpabilidad, por lo que la "culpa" no resulta ser una cuestión ontológica al estilo heideggeriano, sino un

[5] Nimio de Anquín, "Lugones y el ser americano", revista *Arkhé*, Córdoba (Argentina), 1964.

fenómeno cultural. De todos modos hay en esto una cierta ambigüedad y de la ontología de Nimio de Anquín surge una débil afirmación del hombre americano como sujeto de su propia historia, acusado de moverse dentro de una cultura incipiente y de una inmadurez que lo mantiene, hasta ahora, dentro de los límites de una "historia pequeña". El mito de la *Weltgeschichte* viene, una vez más, a interponerse entre el pensador y su propia realidad, desfigurando las verdaderas causas de nuestra debilidad. Y así como Martí hablaba de "razas de librería", podría decirse, sin desconocer el vigor especulativo de pensadores como De Anquín, que no se ha llegado a la comprensión de que también hay "historias" que podrían ser calificadas del mismo modo. Por otra parte, es dudoso que no haya entre nosotros, a pesar de nuestra "pequeña historia", formas de conciencia culpable, en cuanto que no es necesario, para que ello se produzca, una tradición al estilo de la que ha posibilitado una historia mundial y en cuanto que hemos ingresado en la misma repitiendo e interiorizando todas las formas del discurso opresor que ha generado hasta ahora.

De todos modos, De Anquín piensa el problema de la naturaleza del hombre americano dentro de los términos de lo que hemos denominado una "historicidad positiva" que, a nuestro juicio, aparece reforzada en él por su doctrina del "ontismo". Sin entrar a considerar la tesis de acuerdo con la cual vendríamos a ser una curiosa reproducción de los presocráticos y viviríamos una especie de "virginidad cultural", la teoría del "ontismo" —de la que nos deberemos ocupar más adelante— le permite a De Anquín intentar una fundamentación de la alteridad del ente respecto del ser. Ello consolida dentro de su pensamiento aquella "historicidad positiva" que le lleva a apartarse de las filosofías de la conciencia desde las cuales se ha planteado, por lo general, el problema de esa misma historicidad y hace posible una comprensión del *a priori* antropológico de signo afirmativo.

Frente a estas ontologías que hemos comentado y dentro de las mismas décadas, serán formuladas otras en las que la naturaleza del hombre americano será caracterizada como una carencia total de historicidad, ya por no haberla tenido nunca, ya por haberla perdido. América y su hombre no posee, para ellas, ningún poder de autorrealización y se resuelven ambos en una *natura naturata*, de la cual se salva, y no en todos los casos, únicamente el "filósofo de la temporalidad". A su vez, estas ontologías insistirán fuertemente en nuestra naturaleza pecaminosa, fruto de una "caída".

El tema del pecado original tiene, dentro de las teorías acerca del ser americano, una ya larga data. Para Sahagún, en los

primeros tiempos de la Conquista, los indios eran víctimas de una debilidad moral e intelectual resultante del pecado primigenio.[6] Este planteo teológico, que no reducía el estado de pecaminosidad a un determinado pueblo, ni partía de la afirmación de un "pueblo elegido" exento de él, sino que únicamente señalaba su mayor o menor fuerza y presencia, fue con el tiempo transpuesto dentro de los términos de una filosofía de la cultura, e inclusive de una ontología, como uno de los recursos ideológicos a los que se echó mano para justificar diferencias no meramente accidentales sino de naturaleza. "La impotencia de la naturaleza —nos dice Antonello Gerbi comentando las afirmaciones sobre América que hace Hegel— es la traducción, en términos fisiológicos, del antiguo Pecado Original. Y así como éste había servido para explicar, no sólo la expulsión del hombre del Paraíso, sino también toda la decadencia del mundo físico... y la universal pérdida de vigor de la Naturaleza, así, la 'impotencia' hegeliana, sin sombra de justificación en cuanto castigo de culpa cualquiera, acude a dar cuenta de aquello que en el Cosmos no anda como debería andar o no es como a nosotros nos pareciera ser."[7] Hegel marca el momento culminante en el que se generaliza e impone la idea de que ciertos pueblos padecen una suerte de "culpa originaria", de la cual están exentos otros. En otros términos, pueblos que no han sido expulsados del Paraíso y otros que ni siquiera han tenido la suerte de haber sido arrojados de él, debido a un "pecado" anterior a la maldición que los ha colocado, *ab initio*, al margen de todo Paraíso posible. Pecaminosidad, por lo demás, que no sólo alcanza a los hombres, sino también a sus tierras y que deben pagarlo todos juntos, incluyendo bestias y plantas.

A esta suerte de teología demoníaca, con las variantes del caso, habrán de regresar los "ontólogos" de los que ahora nos ocuparemos. Toda esta problemática, que habrá de incidir directamente sobre la cuestión de la historicidad de modo radicalmente negativo, aparecerá siempre como consecuencia de la afirmación de una realidad ontológica deficitaria del ser de América y del hombre americano, y muy particularmente, de cierto hombre dentro del cual no se encuentra, como es lógico, el propio escritor.

Uno de los ejemplos más acabados nos lo ofrece el libro del argentino H. A. Murena, *El pecado original de América*, aparecido en Buenos Aires dentro del clima generado por el Grupo Sur, en 1954,[8] en donde el problema de la culpa adquiere

[6] Abelardo Villegas, *La filosofía en la historia política de México*, México, Porrúa, 1966, pp. 29-32.

[7] Antonello Gerbi, obra citada, pp. 389-390.

[8] H. A. Murena, *El pecado original de América*, Buenos Aires, Sur, 1954.

todos los desarrollos posibles dentro de los términos de un discurso apocalíptico. A su manera, este libro y otros de jaez semejante, constituyen una prolongación y una nueva formulación de la actitud que determinados grupos, pertenecientes a las burguesías rioplatenses, adoptaron frente al vasto fenómeno de la inmigración europea y a sus consecuencias sociales, actitud visible ya de modo claro en toda la problemática del "cosmopolitismo enervador" del que se hablara del 900 en adelante.

> En un tiempo habitábamos [dice este hijo o nieto de inmigrantes europeos] en una tierra fecundada por el espíritu, que se llama Europa, y de pronto fuimos expulsados de ella, caímos en otra tierra en bruto, vacua de espíritu, a la que dimos en llamar América... En aquel tiempo estábamos en el campo de lo histórico, y la savia y el viento de la historia nos nutrían y nos exaltaban, hacían que cada objeto que tocáramos, cada palabra que enunciáramos, cada palmo de tierra que pisáramos, todo, tuviese un sentido, fuese una incitación; ahora poblamos naciones fuera del magnético círculo de lo histórico... naciones a las que la historia sólo alarga la mano en busca de recursos materiales, por lo que la historia tiene para nosotros una significación puramente material, y cada contacto con ella resulta vano y humillante para nuestro espíritu. De la cima alcanzada por pueblos que se cuentan entre los más luminosos del mundo, hemos sido abatidos al magma primordial en el que el destino humano tiembla al ser puesto otra vez en cuestión. De poder ser todo lo que el hombre es, hemos pasado a no ser ni siquiera hombres. De ser la semilla sembrada en la nueva tierra, nos hemos convertido en la semilla que cayó entre espinas.

De esta manera resulta reinterpretado el antiguo mito de la expulsión del Paraíso, si bien con sus variantes, dentro del espíritu con el que es tratado en Hegel, bebido a través de sus divulgadores. Hay hombres que han sido arrojados fuera de él, pero sucede que hay otros que han quedado dentro. Hay quienes han caído en el "pecado original" y otros que no, sin duda, hombres en estado angélico, porque "cada tierra guarda en sí un mandato de Dios" y hay "tierras espiritualizadas" y "tierras sin espíritu". Por otra parte, los americanos de origen europeo estamos pagando una "culpa", mas, según parece, el "pecado" no lo hemos cometido en el Paraíso, del cual, sin embargo, hemos sido "expulsados", sino que el pecado lo estamos cometiendo porque vivimos en esta América, que es el sujeto que padece la maldición divina.

Se trata, como el mismo Murena lo dice, de un extraño "segundo pecado original", que es el de "nacer o vivir en América" y que "constituye un castigo por una culpa que desconocemos".

"América es el más evidente escándalo histórico del que se tenga noticia. Los pueblos de Europa y Asia han ido historizándose y espiritualizándose al mismo tiempo que historizaban y espiritualizaban sus tierras..." Frente a estos pueblos, "no hay nada más viejo o avejentado que esta América integrada por razas indígenas en vías de fusión total o de extinción y por individuos de razas no originarias de América que en América han visto tornarse súbitamente inútil, caduco, senil, el espíritu que traían de sus comarcas originales".

Creado el absurdo, nada más inevitable que el consecuente asombro, fruto uno y otro de una de las manifestaciones más caprichosas de la ideología europeísta y antiamericanista. "¿Por qué estoy yo en América? ¿Por qué están aquél y el otro y el otro? ¿Por qué están en América todos los que están? ¿Por qué no nos tocó el destino de Europa o Asia, a nosotros, a todos los que han estado desde el descubrimiento? ¿Por qué hubieron de verse arrojados del espíritu al no-espíritu, en lugar de poder proseguir como otros en el seno del espíritu? Y, en fin, ¿por qué es preciso que alguien viniera a América?"

No se vaya a creer, sin embargo, que nuestro Continente padece un estado de pecaminosidad debido a la preponderancia de los intereses económicos por sobre los espirituales. Este hecho no es la causa, sino una de las tantas consecuencias, por cuanto no "estamos" en el pecado, sino que "somos" en él y porque lo económico, de por sí, en condiciones normales conduce a la vida del espíritu. "Lo natural es que el mercader, una vez satisfecho, se desinterese de los valores materiales y se preocupe por lo estético, por lo moral. ¿Quién puede dictaminar una incompatibilidad entre el dinero y el espíritu sin verse enseguida desmentido por toda la historia?" Nuestra pecaminosidad nos ha impedido organizar, lamentablemente, a diferencia de lo acaecido en el Continente del Espíritu, una estética y una moral de mercaderes satisfechos.

Sobre todas estas ideas Murena organiza una teoría de los arquetipos, los que son caracterizados en relación al modo como responden a la situación de pecado, teoría que deriva de las clásicas categorías sarmientinas de "civilización" y "barbarie" retomadas a través de la reinterpretación que hizo de ellas Martínez Estrada. La pintura de esos arquetipos, "modos peculiares exclusivamente de América", nos pone frente a la raíz social del discurso ideológico de Murena, en páginas que pueden ser consideradas, en buena parte, como autobiográficas y que reflejan el violento rechazo de las masas, principalmente las del proletariado suburbano, movilizadas por el peronismo.

Otra de las ontologías de la época, es la que nos ha dejado el escritor mexicano Edmundo O'Gorman en su libro *La invención*

de América, aparecido en 1958.[9] El tema de América aparece allí dentro de una problemática más vasta que es la del universalismo de la cultura de Occidente, a partir de la cual se trata de encontrar el sentido de lo que denomina "proceso ontológico americano". Se trata de ver fundamentalmente dos cosas: la naturaleza de la historicidad de América y a la vez, la inserción de América dentro de la Historia Universal, todo ello desarrollado a partir de una ontología del ente histórico organizada desde un historicismo antisustancialista. Desde este último se lleva a cabo, sabiéndolo o no, el regreso a Hegel. No se trata, sin embargo, de un regreso directo, en cuanto que este hegelianismo, como en general ha sucedido en nuestra América Latina, reflotó, en parte, como consecuencia del regreso que había puesto en marcha Ortega y Gasset. Asimismo deriva del escritor español la tesis de la "invención" que O'Gorman aplica al tema de América.[10] Un historicismo radical le lleva paradojalmente a la negación de toda historicidad y América, otra vez, es presentada como "vacío", tema constante de la ideología antiamericanista que integra la herencia hegeliana.

América —dice O'Gorman— no ha sido "descubierta", como si hubiera estado constituida como tal antes del llamado "descubrimiento". Ha sido fruto de una actividad creadora a la que denomina "invención", la que muestra, según el autor, dos etapas o fases, una primera, a la que denomina "invención geográfica", que concluye a comienzos del siglo XVI y otra, la "invención histórica" que se extiende hasta la segunda Guerra Mundial. A partir de ahí comienza ya a perfilarse el destino de América, que es, simplemente, el de dejar de ser América.

En el primer momento, superada la tesis de que las tierras encontradas eran asiáticas, se acaba por reconocer la existencia geográfica de un nuevo continente. Ahora bien, lo que se ha hallado es nada más que eso, un "continente", es decir, algo apropiado para recibir un "contenido" que, por cierto, no lo tiene. Lo que se ha encontrado, gracias a la "invención geográfica", es lo que ya había señalado Hegel, una pura geografía.

> Su ser geográfico [dice O'Gorman] concedido y atribuido durante la primera etapa del proceso, hará las veces de substancia o soporte del ser histórico que ha de atribuírsele. El sentido con que América adviene al escenario de la historia de Occidente consiste, pues, en ese su peculiar vacío original, que al mismo tiempo que la separa frente a los otros tres continentes, la explica en términos del devenir histórico en que ellos ya tienen un ser tradicional,

[9] Edmundo O'Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

[10] *Cf.* José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, ed. cit., tomo V, pp. 395-396, y tomo VIII, pp. 28-29.

> puesto que aquel vacío es potencialidad en ese orden del ser. En suma, que el ser inicialmente atribuido en el plano histórico a las nuevas regiones, ya plena y previamente constituidas en el ser geográfico de una de las partes de la Tierra, no es sino posibilidad de llegar a constituirse en el ser histórico que por ese motivo puede corresponderle.

Viene a suceder, en consecuencia, que la condición de posibilidad de lo histórico, por lo menos para América, es su propia carencia total de historia manifestada en su puro ser geográfico. Este "continente" sin contenido, caracterizado por aquel "peculiar vacío original", surge ante la historia de Occidente como lo que ha de ser llenado. Estamos frente a una realidad pasiva. "Se trata, recuérdese —nos advierte—, de un *ens ab alio*, de un ente que tiene su razón de ser en otro; concretamente, en Europa, pero no por ella misma, sino sólo en cuanto la civilización que representa es la forma más plenaria que se ha logrado del ser de la humanidad. América, pues, no aparece con otro ser que el de la posibilidad de actualizar en sí misma esa forma del devenir humano y por eso se afirmó ...que América fue inventada a imagen y semejanza de Europa."

La realidad americana aparece para el autor como esencialmente paradojal. Por un lado, como vacío que no acaba aún de llenarse "es y no es al mismo tiempo Europa"; por el otro, en la medida que se va llenando "va siendo", pero al mismo tiempo "dejando de ser", es decir, se va europeizando y al mismo tiempo desamericanizando, es decir, que lo vacío va siendo llenado. Paradojas que son únicamente posibles dado el punto de partida, aquella noción de "continente" sin contenido, es decir, radicalmente ahistórico.

> Es claro [nos dice] que llegar a ser sí misma, es decir, actualizar plenamente la posibilidad que genéticamente es, significa llegar a realizar el ser europeo; pero no es menos evidente que llegar a eso es dejar de ser sí misma. Resulta, pues, que traducida la fórmula ontológica americana en términos de su devenir, lo que acontece es que mientras más se realiza América en su historia, al ir actualizando con mayor plenitud la posibilidad original que la constituye, menos propiamente americana es su historia, es decir, menos americana es América...

Esa "aniquilación del ser de América" constituye su destino apocalíptico, que O'Gorman profetiza como un discurso que lo aproxima, si bien desde otros planteos, a la visión del problema que aparece en el argentino Murena. La tesis supone, lo mismo que en este autor, una contraposición de términos absolutizados, uno de los cuales funciona como valor y el otro como antivalor. El presupuesto de América como "vacío", como ente

puramente geográfico que parecía ser tan sólo propio del primer momento de la "invención" de América, se mantiene vigente aun en la etapa que denomina de la "invención histórica" y, más aún, la hace posible.

Como ha observado acertadamente Abelardo Villegas en su libro *La filosofía de lo mexicano*,[11] la noción de "invención" que maneja O'Gorman, depende a su vez de lo que entiende por "hecho histórico". Nos dice, en efecto, que no hay "hechos en sí" como se ha entendido con un criterio al que denomina "substancialista". "El ser de un existente no es algo en sí; nada que de un modo misterioso estuviese alojado en las cosas... el ser de las cosas depende del sentido que les atribuimos..." En pocas palabras, y particularmente en materia de entes históricos, su ser lo constituimos nosotros, les damos o concedemos ser. La historia, en este idealismo radical, se convierte en un hecho de conciencia y particularmente de la conciencia del historiógrafo, que es quien la "hace" o la "inventa", afirmaciones todas que parten de una noción de historia que se niega a tener en cuenta la distinción entre historia como "lo acaecido", sea o no ahora para nosotros "histórico", e historia como "lo reconocido", es decir, como historiografía, acto este último que tampoco es entendido en su verdadera naturaleza, en cuanto que el "hecho histórico" se constituye a partir de una "invención" a la que se concede virtudes ontologizantes. Como consecuencia de esto y creyendo escapar con ello a los que entiende como prejuicios "substancialistas", cae O'Gorman en un historicismo extremo, en un relativismo que le lleva a afirmar la "verdad" de las diversas "visiones del mundo", como verdaderas sin más, por el solo hecho de que sean congruentes con el *a priori* histórico desde el cual han sido enunciadas. "El ser de las cosas depende —dice— del sentido que les atribuimos, pero siempre dentro de un marco de significación total de la realidad, sin que pueda concluirse que la dotación de ser con referencia a una determinada imagen del mundo es un 'error', sólo porque esa imagen no sea vigente." De esta manera no es un error, el geocentrismo, el error consiste en juzgarlo desde el heliocentrismo, que responde a otra "visión del mundo". En materia de "invenciones históricas" no hay equivocaciones y son también "verdaderos", con este criterio, el esclavismo, el servilismo, el europeocentrismo, el racismo, los imperialismos, etcétera, y, como consecuencia, justificados. La teoría de la "invención" implica, además, un desconocimiento de la alteridad dentro del proceso histórico. Si todo depende de un sentido que se actualiza desde una "totalidad de sentido", a partir de

[11] Abelardo Villegas, *Filosofía de lo mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 230.

la cual "inventamos" el hecho histórico, lo "novedoso" no aparece como lo positivo, sino como lo no totalmente actualizado y no reintegrado aún a aquella totalidad. "Lo decisivo —nos dice O'Gorman— es reparar en que al ser inventada América como una Europa en potencia y a su imagen y semejanza, no tenemos un solo ente, sino una dualidad, pero una dualidad reducible y por lo tanto una aspiración a la unidad que, mientras no se realice mantiene separados y distintos a los dos entes en cuestión." El destino de lo "otro" es incorporarse en la mismidad desde la cual se lo ha inventado, es decir que no hay propiamente "otro", sino un ser histórico al que se lo supone temporalmente diferenciado, mas no sustancialmente. De ahí que nos diga que la noción de "invención" se opone de modo radical a la de "descubrimiento", en cuanto que esta última afirmaría un sustancialismo de los hechos históricos. En verdad, superando los temores del sustancialismo, la oposición se da de modo radical, sí, pero en otro nivel, en cuanto que la "invención", como fruto de aquella "totalidad de sentido" resulta ser simplemente un encubrimiento de la alteridad de los entes históricos y por eso mismo un concepto claramente ideológico.

Frente a esta América cuyo sentido originariamente ha consistido en no tener ninguno, que es tan sólo un ente "susceptible de llenarse de un contenido histórico" —del que carecía de modo absoluto en sus comienzos y que una vez alcanzado le habrá llevado a cambiar radicalmente de naturaleza, ya que dejará de ser América—, se encuentra Europa, mas no la Europa concreta, sino una otra esencial.

> Si América fue generada a imagen y semejanza de Europa, no se trata de Europa en cuanto tal, sino en cuanto en su ser radica la significación de representar en grado de excelencia el devenir histórico de la especie humana, o si se prefiere, como la civilización que asume en sí misma la historia universal. Se trata, pues, de Europa como entelequia, no como un modo entre otros posibles del devenir humano, sino del único modo de este devenir: Europa, arquetipo histórico y dispensadora del sentido moral de toda civilización.

Esta Europa a la que O'Gorman se ve curiosamente obligado, a su vez, a "inventarla", es la que nos ha "inventado" y la que ha ido hasta la fecha enunciando desde sus diversas visiones del mundo, nuestra "verdad", ella es la que nos "ha generado como entes", ella es el ser *per se* del cual recibe ser y sentido América en cuanto *ens ab alio*, es, en fin, "la dispensadora del ser de todas las otras culturas". Se trata de un caso más de injusticia, tanto cometido contra América como contra Europa

misma, deshistorizadas ambas y desconocidas en su ser concreto y humano, con todas las grandezas y miserias de lo humano.

La posición de un escritor como O'Gorman encuadra dentro de lo que se ha denominado "europeísmo mexicano" y contrasta en forma radical con el americanismo tan ricamente desarrollado en México como una de las consecuencias más fructíferas generadas por la Revolución de 1910. Las tesis de este ensayista no suponen únicamente las nociones de "vacío" y de "ahistoricidad", sino que se apoyan, además, en una cierta conciencia de culpa que tiene sus raíces en el mismo pensamiento europeo, aun cuando sus desarrollos entre nosotros posean una cierta especificidad derivada, entre otros factores, de la dependencia cultural. La crítica más certera que pueda hacerse a O'Gorman ya la había enunciado Samuel Ramos cuando dijo que "El pecado original del europeísmo mexicano es la falta de una norma para seleccionar la semilla de cultura ultramarina que pudiera germinar en nuestras almas y dar frutos aplicables a nuestras necesidades peculiares. Aquella norma no podrá ser otra que la misma realidad." [12]

Las palabras de Ramos son ciertamente clarificadoras. No es América la que parte de un "pecado" que le sería ontológicamente consustancial, sino que es el escritor latinoamericano el que proyecta a lo ontológico un punto de partida ajeno a lo que venimos señalando como norma de un pensar propio, la de ponernos a nosotros mismos como valiosos, lo cual no es otra cosa que atenernos a esa realidad que menciona Ramos, aun cuando ella sea deficitaria.

La negación de historicidad llevará, dentro de las ontologías de las décadas de los 50 y 60, hecho manifiesto muy claramente en algunos de sus representantes, a expresiones que vienen a ser la repetición de otras que han sido utilizadas desde Ginés de Sepúlveda hasta nuestros días. En efecto, términos como los de "tierra en bruto" y como aquellos otros con los que califica a sus habitantes como "casi ni siquiera hombres", constituyen lo que en nuestra historia intelectual ha sido considerado, con razón, como la "calumnia de América". En esto concluyó el ontologismo en sus expresiones extremas.

Habíamos dicho en páginas anteriores que no existe, propiamente hablando, un comienzo de la filosofía americana, por lo mismo que no hay un comienzo para la filosofía en general, sino recomienzos, y sucede que éstos se han ido dando en aquellos momentos en los que el hombre americano se descubrió para sí mismo como valioso y exigió, por eso, una afirmación de la historicidad de sí y de todos los hombres.

[12] Samuel Ramos, *El perfil del hombre y de la cultura en México*, México, UNAM, *Obras Completas*, tomo I, p. 143.

Los textos que podemos señalar y que marcan hitos de lo que para nosotros es nuestro pensamiento, no muestran necesariamente los caracteres formales del discurso filosófico, tal como suele exigirse dentro del saber universitario, sino que aparecen, muchas veces, como textos políticos, en el más amplio y rico sentido del término. Suponen por eso mismo, no sólo una filosofía política, sino también una antropología y, con ella, una comprensión del ser y del ente.

Como es fácil entender esos textos revistieron, muchas veces, un claro sentido de denuncia y constituyen el anticipo, dentro de los desarrollos de nuestro pensamiento, de las "filosofías de denuncia" o de "sospecha" sobre las cuales se funda todo posible saber de liberación. Baste recordar, como ejemplo acabado dentro de ese estilo discursivo, las palabras de "Nuestra América" de José Martí. En ese tipo de discurso apareció, precisamente, el tema de la "calumnia", entendida como un desconocimiento u "olvido" de la dignidad de un hombre al que se lo miraba, precisamente, como subhombre. El grupo criollo que a finales del siglo XVIII comenzó exigiendo reformas dentro de la estructura social, política y económica de las colonias españolas y que luego promovió las guerras de la Independencia, se sintió calumniado. José Mejía Lequerica, una de nuestras mentes más lúcidas, habló con vehemencia en las Cortes de Cádiz, allá por 1813, de la "injuria" que sufría la América, considerada por sus antiguos amos como que no existía "para sí, sino para la Metrópoli" y fray Servando Teresa de Mier, en una actitud semejante denunciaba las razones por las cuales se entendía, en aquellas Cortes, que nuestra América era, con términos de la ontología contemporánea, un *ens ab alio*. Allí "se presentaron —decía— los múltiples dislates lanzados contra las Américas, los mismos que dictaron los españoles a de Pauw, Raynal y Muñoz... y todos los dicterios, calumnias y horrores que el odio más negro y el encono más profundo pudo vomitar jamás contra los criollos, indios y castas, sin perdonar a estado ni corporación alguna."[13]

Antonello Gerbi, en su obra ya citada, nos habla expresamente del hecho de la "calumnia de América" y de qué modo la misma alcanzó en las páginas de Hegel esa vestimenta ontológica que la hacía aparecer como "verdad objetiva". Ya hemos visto cómo la sombra de Hegel ha reflotado y reflota entre nosotros. Junto con los libros de Murena y de O'Gorman, dentro de la línea de desarrollo de los ontologismos que ellos repre-

[13] Alfredo Flores y Caamaño, *Don José Mejía Lequerica en las Cortes de Cádiz*, Barcelona, Maucci, 1913, p. 221; y Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, cap. titulado "Repudio de España".

sentan, debemos hablar de la obra del argentino Alberto Caturelli, *América bifronte,* publicada en Buenos Aires en 1961.[14] En verdad, nada nuevo nos viene a decir sobre el tema de América que no haya sido dicho ya dentro de la ideología antiamericanista tan duramente calificada por Antonello Gerbi. Hablando de las tesis de Hegel, Ortega y Keyserling, autores a quienes repite Caturelli, nos dice que, ante todo,

> los tres manifiestan un acuerdo fundamental que los atraviesa como un denominador común: la afirmación expresa o implícita de la radical inmadurez de América; ya se trate de la reconciliación hegeliana situada en el futuro, ya del hombre como puro proyecto de Ortega, o del hombre abisal, telúrico, de Keyserling. Podemos suscribir sin temor que América, considerada en sí misma, es decir, lo americano puro, lo americano como americano, es lo no-realizado, lo puramente virtual, lo imperfecto, lo inmaduro, lo esencialmente primitivo... no se puede negar la evidencia; por grande y noble que nos parezca la misión de América, hasta cierto punto este parecer es más o menos vano desde el momento que no sabemos en qué consiste esta misión; y no lo sabemos porque América *es* lo inmaduro.

Esa "inmadurez" que se le presenta con tal "evidencia", connota otros caracteres asimismo negativos. América es, sin más, como ya lo había dicho Murena, "el ser en bruto", el continente en que aún no se ha develado el ser, por carencia de espíritu; un mundo con una presencia muda, sin voz. Y es a la vez una suerte de realidad demoníaca que pugna por mantenerse en lo originario, opaco, clauso y abisal. "América originaria tiende —dice— siempre a devorar como por succión, la emersión, por mínima que sea, de la América de-velada, que es en definitiva la verdadera América."

En pocas palabras, América es una realidad óntica, una facticidad en bruto, que sólo alcanzará su propio ser cuando dé el paso hacia lo ontológico, lo cual será obra del Espíritu y muy particularmente de los "filósofos", verdaderos héroes en esta lucha encarnizada entre el no-ser y el ser. Frente a ella, dentro de una abierta ideología europeísta, nos dirá el autor, en una posición semejante a la de O'Gorman, que Europa es "el país de la constante novedad del ser siempre des-cubierto por el espíritu al que es connatural el acto de develamiento del ser. Los oídos de Europa son finos y penetrantes como los modernos detectores de sonidos y saben escuchar los profundos rumores y las corrientes subterráneas". Europa es, frente a nuestra pobre humanidad, "el continente del espíritu que descubre".

[14] Alberto Caturelli, *América Bifronte. Ensayo de ontología y de filosofía de la historia,* Buenos Aires, Troquel, 1961.

La negación hiperbólica del hombre americano llega al extremo de declararlo una simple cosa, carente en absoluto de conciencia.

> Así como esta mesa no tiene conciencia de mi existencia, así el americano, por mucho que hable y divague sobre América, no tendrá conciencia verdadera de aquello en que consiste la real existencia de lo americano como tal. Lo americano todavía se presentará a sus ojos como una ausencia, o como una impenetrable entidad que simplemente está ahí sin decirle nada. Se comportará (y en la mayoría de los casos ni eso siquiera) como un conato de ser... En definitiva, todo lo americano, yo mismo, tú, él, el mundo, el cosmos, todo, participa de esta primigenia y originaria oscuridad entitativa de América.

La consecuencia inmediata de estas afirmaciones es la negación de la historicidad del hombre americano que aparece, nuevamente, como un "futuro puro". Una autoafirmación del ensayista, dada dentro de un discurso típicamente opresor, lleva a un desconocimiento total de la alteridad y el "otro" queda reducido a una onticidad pura. Únicamente el autor, a pesar de la humildad que le lleva a colocarse orteguianamente entre las "cosas", se salva de la reificación y carga desde su mismidad absoluta de "filósofo que ha escuchado la voz del ser", con todas las posibilidades de una humanidad que no es ni siquiera un "conato de ser". La obsesión ontológica que mueve a estos escritores es una prueba de que no han alcanzado a configurarse como sujetos históricos y que padecen, precisamente, una suerte de miedo de asumir su propia historicidad. Aparece en ellos, "occidentalistas" declarados, la categoría del temor, que Hegel atribuía exclusivamente a la sociedad oriental, hecho que invalida, como vimos, el mito del Occidente hegeliano, pero que no invalida, sino que confirma, aquello en lo cual el filósofo alemán tenía razón, que la raíz del temor se encuentra en la vigencia de la relación de dominio, expresada en este caso en la oposición entre un hombre que "escucha la voz del ser" y un hombre reificado, una "mesa" sobre la cual apoya sus papeles llenos de sabiduría ontológica el filósofo. El portal de los Montejo se repite.

Gutiérrez Girardot nos habla de la "calumnia de América" que hace suya el filósofo alemán y de qué manera fue ella interpretada en nuestro tiempo por José Ortega y Gasset, acentuando su versión ontológica. Mas, la cuestión

> no es ontológica, sino ideológica y la interpretación orteguiana, que al parecer fue hecha sobre la base de la lectura del índice de las *Lecciones* de Hegel, no es otra cosa que el eco perceptible de una situación política, pues, su artículo "Hegel y América",

aparece en 1924, es decir, es una época en que los historiadores Dobb y Hallgarten han llamado la del "imperialismo". Aunque la interpretación orteguiana es, desde el punto de vista del texto mismo, superficial e inexacta, resume ella la imagen que del Nuevo Mundo se tuvo en la Europa y en la Alemania del siglo XIX.[15]

Por lo demás, aquella "calumnia" venía acompañada en Ortega con otras tesis en las que encontraba su fundamentación y que significaban, del mismo modo, una interpretación desleída e intencionada del pensamiento hegeliano. Su doctrina de la "circunstancia" no supone un rescate de la fuerte presencia que se concede, en ese pensamiento, a lo social, sino un acentuar la tendencia desocializante a que conducía en el mismo la tendencia ontológica. La circunstancia se resuelve, en efecto, en Ortega en un mundo de "cosas" y no de hombres. "Ésta que es la realidad —dice en uno de los innumerables textos que podríamos citar— se compone de mí y de las cosas. Las cosas no son yo ni yo las cosas: nos somos mutuamente trascendentes."[16] Reificación del "otro", que es quien esencialmente compone siempre mi circunstancia, sea la de la humanidad americana, dentro de una filosofía de la historia, o la de las "masas" dentro de una filosofía social, que será recibida con beneplácito por nuestros europeizantes, encandilados por una retórica que, además, venía a justificar su *elitismo* y su antiamericanismo.

El problema del modo como el heideggerismo no se apartó de esta línea y ayudó a prolongar, junto con la anterior influencia de Ortega, aquella imagen, no es sin duda una cuestión filosófica y su explicación ha de buscarse en lo que señala Gutiérrez Girardot: una situación política o tal vez, más acertadamente, social.

Habíamos dicho que aquella historicidad disminuida y hasta radicalmente negada, venía a afectar la imagen del hombre americano como realidad entitativa. Afirmamos también que esa posición tiene como trasfondo, de modo más o menos implícito, una ontología del ser y, a la vez, una filosofía de la conciencia, desde las cuales se ha tratado de justificar la realidad deficitaria de nuestra América y de sus hombres, dentro de formas que pueden ser consideradas, si bien en diverso grado, como manifestaciones de un discurso opresor.

Una respuesta a ese discurso, dentro de las mismas ontologías de las décadas de los 50 y 60, que puede ser caracterizada como una especie de defensa del ente y que supone una

[15] Rafael Gutiérrez Girardot, "La imagen alemana de la América Hispánica", en *Columbianum. Terzo Mondo e communità mondiale*, Milán, Marzoratti, 1967.

[16] José Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica*, Madrid, Alianza Editorial, 1970, pp. 225-226.

comprensión positiva de la cotidianidad, rechazada como el lugar de lo inauténtico por quienes pretenden ser los portavoces del ser, la encontramos en algunos escritores nuestros de los que hablaremos ahora.

Si bien es cierto que el problema de la historicidad aplicado a la realidad latinoamericana, puede y debe ser considerado desde un horizonte continental, no es menos evidente que las respuestas, positivas o negativas, no responden a situaciones estrictamente equivalentes, por lo mismo que los procesos políticos y sociales, aun cuando sigan ciertos ritmos comunes y muestren etapas generales compartidas, poseen características regionales. Lo primero que hemos dicho, aquella exigencia de consideración a nivel continental queda, por lo demás, justificada ampliamente, por cuanto temas como el que nos preocupa, han sido planteados en todo momento en relación no con el hombre chileno, venezolano, mexicano o argentino, sino con el hombre americano. Sin embargo, si queremos correlacionar estos esfuerzos teoréticos con el ámbito social dentro del cual surgen, no se puede menos que circunscribir el análisis de los hechos, aun cuando ellos tengan siempre un marco inevitable de referencia mucho más amplio.

En este sentido, lo que podemos considerar como respuestas dentro de la tradición intelectual argentina, a las actitudes prácticas y teóricas que implican los ensayos de algunos de los autores que hemos presentado antes, aun cuando no constituyan críticas directas a éstos, adquieren un sentido polémico y de enfrentamiento si atendemos a sus orígenes comunes en relación con el proceso social y político.

Las manifestaciones de la filosofía universitaria que estamos tratando tuvieron sus comienzos en la Argentina en la década de los 40, años en los que después de una etapa de gobiernos oligárquicos y declaradamente antipopulares, se inició el complejo y discutido proceso del populismo peronista. En sus inicios, los pensadores que darían nacimiento a las que podríamos llamar, en general, "ontologías del ente", comenzaron condicionados por la filosofía de la existencia, a más de otras influencias que pueden señalarse en cada caso, a lo que sumaron una actitud receptiva frente a la movilización política que generó el populismo. Éste, con sus contradicciones, mostró la presencia de las temidas "masas" y su poder de irrupción, que aun cuando mediatizado por el caudillo, significaba el despertar de un vigoroso proletariado industrial y de extensos grupos de las clases medias. Este amplio y complejo fenómeno social llevó a cambios ciertamente significativos dentro del proceso de las ideas, tanto en el terreno del ensayo acerca de la realidad nacional, que alcanzó un amplio desarrollo, como en ciertas expresiones del

pensar académico que se llevaba a cabo en las universidades. Así, entre otros aspectos, de un telurismo como el de un Martínez Estrada, se pasó a una nueva valoración de la tierra y del "hombre de la tierra", dentro de un telurismo que podríamos considerar como "positivo", aun cuando no superara el marco de irracionalidad que esta tendencia implica. El ejemplo más interesante ha sido el de la obra de Carlos Astrada, *El mito gaucho*, aparecida en 1948.[17] Junto con la reivindicación ideológica del amplio movimiento de irrupción popular, se generó un nacionalismo, al que las oligarquías consideraron como una repetición del fascismo europeo, acusación no del todo infundada si tenemos en cuenta las simpatías por el pensamiento alemán de derecha que podría fácilmente señalarse dentro de los antecedentes ideológicos de los mismos fundadores de las que llamamos "ontologías del ente", que se vieron reforzadas por el impacto de la filosofía de Heidegger en las universidades argentinas. Mas, bien pronto, el mismo proceso se ocupó de descalificar aquellas simpatías y más allá de las influencias y los posibles paralelos que algunos se ocuparon de establecer con ensañamiento —basta con recordar el insostenible libro de Ezequiel Martínez Estrada *¿Qué es esto?* aparecido en 1956—,[18] los pensadores citados se vieron en la necesidad de explicar, desde su propia realidad, el proceso. Y lo hicieron, en general, intentando dar las bases de un discurso en el que las categorías sobre el cual fue organizado, permite hablar de un intento de fundamentación, a nivel ontológico y dentro de las formas del saber universitario, de un pensamiento ajeno a las formas del saber opresivo vigente. No se trata de un caso más de las pretendidas "astucias de la razón" o de la "historia", ni menos aún, de una paradoja, explicaciones a las cuales suele echarse mano cuando se pierde la conexión entre los procesos sociales y los desarrollos del pensamiento. Estos escritores, empujados por el proceso social y varios de ellos abiertamente simpatizantes del movimiento político populista, buscaron en su preguntar por el problema del ser y del ente, una explicación de ese proceso de emergencia social. La respuesta fue en ellos casi la misma: la de subrayar la importancia del ente, su "peso ontológico", ya fuera entendiendo que el ser tan sólo puede realizarse en y por los entes, ya señalando la importancia de lo entitativo al remarcar su "distancia" respecto del ser. Y en todos los casos partiendo de una relativización de la univocidad: en unos, invirtiendo el orden del proceso en el sentido de que no es el ente el que "emerge" y "toma distancia" respecto del

[17] Carlos Astrada, *El mito gaucho*, Buenos Aires, Cruz del Sur, 1948.

[18] Ezequiel Martínez Estrada, *¿Qué es esto? Catilinaria*, Buenos Aires, Lautaro, 1956.

ser, sino que éste es únicamente posible en y por aquél, *a posteriori;* en otros, tratando de establecer aquella "distancia" a partir de la noción de alteridad o desde la categoría de "juego existencial". El paralelismo entre la emergencia social y la del ente, en el plano de una consideración ontológica, y del mismo modo, la prioridad de lo social respecto de la estructura política y jurídica del Estado, en relación asimismo con aquella noción de emergencia, resulta un hecho claramente visible. Las consecuencias que estos planteos tuvieron respecto del problema de la historicidad, enmarcado dentro de una comprensión de un sujeto como *natura naturans,* son de igual modo señalables.

Si recordamos cómo se elabora el discurso opresor según Francisco Bilbao, podemos entender lo que significa esta defensa del ente. El dominador se atribuye la "palabra del ser", se coloca en su nivel, los dominados quedan, por eso mismo, reducidos en cuanto a su "peso ontológico", a realidades derivadas, subordinadas "metafísica" y socialmente.

Las ontologías del ente se habrán de constituir como una respuesta al "despotismo de la razón",[19] que acentuando la univocidad concluye por negar toda alteridad, y como un intento de pensar la realidad desde el punto de vista de las categorías de *natura naturata* y de *natura naturans,* resolviéndose por la prioridad de la segunda sobre la primera.

El tema de la *natura naturans* había tenido respuestas implícitas en el pensamiento rioplatense ya desde la época del naturalismo romántico, dentro de los marcos de una filosofía de la naturaleza. Un cierto panteísmo, vago e impreciso, conducía a colocar los conceptos de ser y de ente más allá de la oposición inmanencia-trascendencia y la naturaleza era vista como un principio generador que se iba constituyendo en los entes y mediante ellos, que de este modo venían a integrar el principio naturante. Estas ideas se relacionaron con el neo-cartesianismo de los eclécticos y, en particular, con la noción del alma humana entendida como "fuerza", inspirada en algunos textos leibnicianos y concluyeron, a fines del siglo XIX y primeras décadas del presente, en la fundamentación de una pedagogía en la que, anticipándose a los principios de la llamada "educación activa", se entendió al educando como un agente autónomo de desarrollo.[20] Eran los años de los primeros grandes movimientos de

[19] Nimio de Anquín, *Ente y Ser. Perspectivas para una filosofía del Ser naci-ente,* Madrid, Gredos, 1972.

[20] *Cf.* nuestro libro *Los Krausistas argentinos,* Puebla (México), Cajica, 1969, cap. sobre las ideas pedagógicas de Carlos N. Vergara; y Ezequiel

masas en la Argentina y de la instalación, con Hipólito Yrigoyen, de un gobierno que venía a romper, aun cuando tímidamente, con el poder de los grupos oligárquicos tradicionales. El anarquismo, dentro del movimiento obrero de origen inmigratorio, como clima de época, influiría en aquella pedagogía de raíz krausista, reforzando el impulso utópico que era, sin duda, uno de sus componentes. El determinismo, que para los positivistas se presentó como garantía de cientificidad y de universalidad, desdibujó la noción de *natura naturans* de aquella pedagogía romántica y favoreció la constitución de un saber social de carácter opresivo, dentro de los términos de un racismo del que no se salvaron ni los más progresistas de sus teóricos. El hecho se mostró con caracteres similares en casi todo el Continente. En este sentido, la afirmación de Francisco Romero de que "la filosofía del positivismo contribuyó a suavizar y fortificar la existencia social",[21] se contradice de modo manifiesto con la realidad histórica, tanto en el Río de la Plata como en otros países. La experiencia del Porfiriato en México y la del Gomecismo en Venezuela, por no mencionar otras dictaduras, constituyen una prueba de lo dicho. Los comtianos argentinos, entre ellos un Alfredo Ferreira, aplaudirían abiertamente el golpe de Estado de 1930 y no encontraron contradicciones entre su positivismo y las doctrinas inspiradas en el fascismo europeo sobre las que los teóricos de aquel golpe justificaron inicialmente su política represiva. La reacción contra el positivismo, dentro del proceso de las ideas, no fue más feliz. El regreso al naturalismo romántico llevado a cabo sobre la temática de la evolución y movilizado por influencia de la filosofía bergsoniana, suponía el replanteo de aquella *natura naturans* sobre la base del rechazo del determinismo cientificista, pero sin que generara, salvo excepciones, formas de saber social en las que jugara algún papel la categoría de emergencia. La ideología de base de los positivistas deterministas y de los "espiritualistas" antideterministas, no había variado, con el agravante de la generalización de un esteticismo de acuerdo con el cual se creyó encontrar en la experiencia estética, el paradigma de la libertad, reducida a "libertad interior". Los pensadores argentinos posteriores a la reacción antipositivista se alejaron del concepto de *natura naturans*, en primer lugar, porque se desinteresaron de la filosofía de la naturaleza que había sido como un sustrato común imperante desde la época romántica hasta la antipositivista inclusive, y en segundo lugar, por-

Ander-Egg, *Hacia una pedagogía autogestionaria*, Barcelona, El Cid Editor, 1979.

[21] Francisco Romero, "Filosofía e historia de las ideas en Iberoamérica", *Les Études Philosophiques*, París, núm. 3, 1958.

que dentro de las influencias del culturalismo alemán, tendieron a convertir la filosofía en una "teoría de los objetos", y paralelamente, en una axiología que apuntaba a una visión fuertemente taxonómica y jerárquica de la realidad. En el fondo, interesó más el valor, que el sujeto del valor y venían a repetir, con su academicismo, lo que había denunciado Juan Bautista Alberdi en 1838 de los "ideólogos", a quienes les interesaba más la idea, que el sujeto de la idea. Se trataba de un pensamiento que condecía con el estado social represivo iniciado en 1930 y que provocaría las grandes movilizaciones del populismo, iniciadas quince años más tarde.

El valor y sentido de las ontologías de las décadas de los 50 y 60, como asimismo de las que podrían ser consideradas como respuestas a ellas, no podrán ser establecidos en todos sus alcances si no se tienen en cuenta estos procesos. Por lo demás, la problemática del ente y del ser, la de la historicidad, las respuestas dadas en relación con la cuestión de la "emergencia" del ente o de su alteridad, la puesta en duda de la tradicional filosofía de la conciencia, planteos hechos todos dentro de las formas del saber ontológico, no son cuestiones teóricas aisladas, sino que pueden ser correlacionadas fácilmente con la organización social del saber dentro de determinados momentos coyunturales y que tienen, por eso mismo, respuestas paralelas dentro de otras formas de conocimiento mucho más claramente conectadas con una praxis social, entre otras, el económico, el político, el sociológico o el pedagógico. En última instancia, la problemática de una *natura naturata* y de una *natura naturans* y consecuentemente de la historicidad, se resuelve, tal como lo entendió inicialmente Samuel Ramos, en una doctrina de la cultura, concebida como "cultura en acción", dentro de los marcos de un humanismo.[22]

A partir de todos estos antecedentes esbozaremos, para terminar, el pensamiento de los escritores argentinos que con su ontología dieron ciertas bases sobre las cuales se intentó una respuesta positiva a la exigencia de reconocimiento de la historicidad de todo hombre. Hablaremos de Miguel Ángel Virasoro, Nimio de Anquín y Carlos Astrada.

Los escritos más significativos del primero de los filósofos argentinos mencionado, son publicaciones un tanto tardías de un pensamiento largamente elaborado durante treinta años. En ellos se produce una toma de conciencia de las formas de "enajenación ontológica" en las que se había caído dentro de la filosofía rioplatense y se formula una doctrina a partir de la cual se intenta rescatar la categoría de emergencia. Su punto

[22] Samuel Ramos, *El perfil del hombre y de la cultura en México*, ed. cit., p. 151.

de partida es el de la comprensión unívoca del ser y del ente y su objetivo, la búsqueda de las raíces de la alteridad de este último. Un regreso a las categorías aristotélicas, renovadas por los neotomistas en la Argentina de los 40 al 50, como asimismo un apoyo en una univocidad al estilo hegeliano, no eran las vías más adecuadas. Virasoro se opone, además, abiertamente a la filosofía alemana de moda impuesta en esos años en diversos círculos universitarios, en cuanto que conducía a un desconocimiento y desvalorización del mundo de los entes y, con éste, el de la vida cotidiana. "La aventura heideggeriana —dice en uno de sus últimos libros— que quería aprehender la verdad del Ser dando la espalda y extrañándose de los entes, parece tocar a su fin después de quince años de infructuosas búsquedas y forzadas deformaciones mentales, sin otro resultado que el haber llevado la conciencia contemporánea a su más extrema enajenación ontológica."[23] Esta defensa del ente será llevada a término mediante un regreso al neoplatonismo, con todas las dificultades que ofrece, pero que le permitirá a Virasoro restar importancia a la relación dogmáticamente establecida de la prioridad del acto sobre la potencia. Mas, a la vez, suponía un rechazo del platonismo en general en cuanto que éste se ha caracterizado por la prioridad de la esencia respecto de la existencia y de la conciencia en relación con el mundo, con lo que venía a quedar en entredicho la filosofía hegeliana. El ser es, para Virasoro, lo indeterminado, una pura potencia destinada a concretarse en los entes. Y debido a esto, sucede que lo indeterminado se aparece de alguna manera determinado por lo que podría ser su única esencia, la libertad, naturaleza que podría entenderse como el fundamento mismo de posibilidad de la alteridad de los entes. Éstos adquieren peso ontológico, no por su distanciamiento respecto del ser, sino porque en ellos y por ellos el ser se realiza, al extremo de llegar a decir que "no se da ser sino en la forma de ente" y que, por tanto, el ser corre la misma suerte de este último en cuanto a su naturaleza temporal y relativa.[24] Como consecuencia de todo esto, se invierte la noción misma de "carencia" sobre la cual se organiza la determinación de la idea en Platón y el neoplatonismo en general: no es el ente el que con su inacabamiento sugiere lo acabado y perfecto, sino que es la riqueza

[23] Miguel Ángel Virasoro, *Para una nueva idea del hombre y de la antropología filosófica*, Tucumán (Argentina), Facultad de Filosofía y Letras, 1963, p. 91.

[24] Miguel Ángel Virasoro, *La intuición metafísica*, Buenos Aires, Lohlé, 1965, pp. 69-70 y 90. *Cf.* nuestro ensayo "La tesis de Félix Ravaisson-Mollien sobre Espeusipo", en Félix Ravaisson-Mollien, *Las opiniones de Espeusipo acerca de los primeros principios de las cosas examinadas a la luz de los textos aristotélicos*, Mendoza (Argentina), Imprenta Fassanella, 1968.

y peso ontológico del ente lo que nos permite descubrir la carencia del ser. El ente no es, pues, lo "caído" respecto del ser, sino su emergencia misma, y su destino queda sometido al de los entes que habrían quedado liberados de un *a priori* ontológico determinante. El ser es tan sólo posibilidad, en el sentido de libertad, que es y no es forma o esencia, sino el fundamento de posibilidad de la alteridad en el mundo. Aquel mismo concepto de libertad le llevará a negar todo emanatismo, sin que por ello ponga en duda el principio de univocidad del ser y del ente desde el cual parte. En el mundo, la libertad "originaria", actualizada, se manifiesta como la rebelión de los entes respecto del ser, términos con los que cree poder asumir dentro de su pensamiento la idea de la creación judeo-cristiana. "La creación —dice— en vez de ser instantánea y definida desde un principio, sería progresiva e incierta, librada a la libertad del hombre en su cumplimiento. En ella tendría el hombre una función ontológica a realizar; habría pasado a manos del hombre la empresa de la realización del ser."[25] Para muchos, estas palabras, expresadas en un vocabulario ontológico y aun teológico, habrían de sonar a titanismo, mas, ellas son congruentes con lo que mueve desde dentro el pensar de Virasoro: la revaloración de la vida cotidiana, vida que se desenvuelve en un horizonte de lo óntico, desvirtuada de modo sistemático por la filosofía académica de la época, fuera ella la de inspiración heideggeriana o la de procedencia neotomista.[26]

La problemática de la alteridad del ente en Nimio de Anquín intenta ser una respuesta a lo que entiende qué es la conciencia del hombre americano y las modalidades que ofrece en relación con el desarrollo de la modernidad europea. Frente a ésta, ese hombre se encontraría en una etapa primitiva e incipiente, pero concordando con ella en cuanto que su anticreacionismo y su modo de ver "natural" habrían sido un regreso a la visión griega del mundo. Y si bien la filosofía judeocristiana ha dado una respuesta radical al problema de la alteridad, al distinguir de modo absoluto la naturaleza de las creaturas respecto de la del Creador, la vigencia e imperio de la "conciencia natural" obliga a considerarlo dentro de los términos que esa misma conciencia permite. Por lo demás, cualquier solución teórica de inspiración creacionista, al exigir una decisión previa voluntaria resulta, por eso mismo, ser accidental, por lo que es ineludible partir de la distinción entre un

[25] Miguel Ángel Virasoro, *Para una nueva idea del hombre*, ed. cit., p. 96.

[26] *Cf.* nuestro estudio "El neoplatonismo aporético de Miguel Ángel Virasoro", *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Instituto de Filosofía, año XV, núms. 22-23.

"discurso espontáneo" y un "discurso voluntario", apoyado en una voluntad de fe, entre los cuales tiene prioridad filosóficamente el primero.

El problema no queda reducido, sin embargo, a este planteo y se nos presenta más complejo si atendemos a la diferencia radical que es necesario establecer entre las respuestas dadas a la cuestión de la alteridad, que tanto en el discurso espontáneo, como en el voluntario, es asimismo accidental, en cuanto que la conciencia de alteridad no es consecuencia de la teoría que se pueda haber elaborado, sino que es previa a ella y surge de la praxis social. De este modo, puede haber un discurso liberador o un discurso opresor, tanto dentro de los marcos de la conciencia natural, como de la conciencia religiosa. La prioridad que De Anquín concede a los planteos que derivan de una conciencia natural respecto de las doctrinas de base teológica deriva, pues, de la doble accidentalidad de las que éstas dependen, a saber, la decisión previa de creer y la constitución de este acto sobre una conciencia de alteridad. Gustavo Gutiérrez había expresado, por esos mismos años, una tesis semejante: "La teología —dice— viene después, es acto segundo. Puede decirse de la teología lo que dice Hegel de la filosofía: sólo se levanta al crepúsculo." [27]

¿Cuál es la comprensión del ser y de su relación con el mundo de los entes que ha caracterizado el "sentido común", propio de la "conciencia natural"? Para el mundo europeo es la que se constituye con el pensamiento griego: la del ser unívoco o, como también la denomina De Anquín, la del "ente emergente". Comprensión que ha caracterizado al pensar occidental, aun a pesar de la gran vertiente del pensamiento creacionista y, sobre todo, como consecuencia de lo que De Anquín denomina "la muerte del *eón* cristiano", a partir de la modernidad.

Así, pues, tanto porque la univocidad del ser es el modo de comprensión espontáneo con el cual se organizó la primera filosofía occidental, como por el hecho de su vigencia en el mundo contemporáneo, es necesario averiguar cuáles son las posibilidades teóricas del problema de la alteridad dentro de aquella comprensión. El proyecto de Nimio de Anquín tiende a mostrar cómo aun partiendo de la visión de una realidad unívoca, pueden ser entendidos los entes con un peso ontológico propio y, por eso mismo, con un grado de alteridad. La cuestión se plantea, dentro de la aceptada homogeneidad del ser y de los entes, como un problema de "distancia" entre el primero y los segundos, "distancia" que, en una posición inma-

[27] Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Lima, Editorial Universitaria, 1971, pp. 28-29.

nentista radical como la de Hegel, es entendida como la manifestación misma de la enajenación. De Anquín partirá de una valoración no "indiferente" de la distancia, única actitud que puede conducir a considerar la alteridad de los entes fuera de los marcos hegelianos de la doctrina de la "caída" del Espíritu en la temporalidad, y nos hablará, en consecuencia, de una "distancia infinita" posible de ser afirmada dentro de la comprensión unívoca.

En Hegel, el proceso de la *Aufhebung* lleva a entender la marcha dialéctica como un discurrir de alteridades relativas y transitorias que concluyen en la negación de toda alteridad, absorbida en la mismificación del Espíritu Absoluto. El objeto resulta, dentro de esta típica filosofía de la conciencia, sacrificado ante la omnipotencia del sujeto en un inmanentismo radical. Un concepto entendido como absolutamente integrador, por lo mismo que implica una posibilidad de inteligibilidad absoluta, conduce a la absorción total de lo otro y a su desaparición en cuanto otro. Sin embargo, dentro de la ya larga tradición que concluye en Hegel, no siempre se desembocó en ese inmanentismo omnipotente y nulificador en el que prima una necesidad lógica, que hizo imposible hablar propiamente de libertad fuera de sus férreos marcos. La raíz de la posición hegeliana se encuentra, entre los griegos, en la definición de la sustancia por "lo sido", el *tò tí en éinai* aristotélico y en la justificación posterior de esa definición dentro de los límites infranqueables del silogismo. Frente a esa dialéctica considerada como "fuerte", el despreciado "silogismo débil" platónico resulta revalorado como un esfuerzo por aproximar la dialéctica discursiva a lo real mismo, en donde lo contingente y lo no contenido necesariamente en el concepto es posible de ser sospechado, aun dentro de una comprensión del ente como lo que emerge del ser unívoco.

Esta reivindicación de la "debilidad" del modo de razonar platónico se relaciona con el rechazo del concepto y a su vez de la conciencia, como el lugar donde se transparenta el ser. Hay, en efecto, una "oscuridad" del objeto que explica por qué la verdad, la *a-létheia*, ha sido entendida como "develamiento" o "desencubrimiento" de lo velado u oculto. Tener conciencia de esa oscuridad es ya tener el presentimiento de que estamos frente a lo otro que no puede ser mismificado, frente a lo que en autores como Hegel podría ser denominado una "voluntad de mismificación", supone la presencia de una conciencia de alteridad y, por eso mismo, de una *aposterioridad* de la conciencia frente al mundo. Como lo muestra Nimio de Anquín, el pensar contemporáneo parte de una afirmación existencial del objeto, la que presupone una alteridad del mismo respecto de toda

conciencia. El principio de quiebra de las totalidades objetivas desde las cuales es asumido el objeto posee, en consecuencia, un inevitable origen externo. El objeto ha dejado de ser, definitivamente, una interioridad esencial exteriorizada, para ser entendido como una exterioridad existencial; aquella dialéctica de la circularidad se quiebra con la presencia de lo otro, del mismo modo que las esencias manipuladas discursivamente se quiebran ante las contradicciones que muestra la existencia, lo cual no quiere decir que el nivel discursivo no pueda aproximarse al proceso real mismo.

La comprensión unívoca del ser, que siempre ha tenido como supuesto la primitiva filosofía de la *physis*, se juega entre los extremos de una *natura naturata* y de una *natura naturans*, de una naturaleza en la que el ente pierde distancia y por tanto alteridad, o de una naturaleza dentro de la cual cobra precisamente distancia gracias a un acto naturante que supone en el ente un peso ontológico que lo dignifica en cuanto ente.[28]

Carlos Astrada es otro de los filósofos argentinos que se coloca en la línea de estas ontologías que podríamos considerar, en particular en su caso y de modo manifiesto, dentro de un pensar protestatario, que lo habrá de conducir desde una primera adhesión a la filosofía heideggeriana, hacia el marxismo, en la segunda etapa de su fecunda y agónica vida intelectual. Todo su esfuerzo teórico se encamina, casi desde sus primeros pasos, a una ruptura con el platonismo y, consecuentemente, con el hegelianismo, bajo la fuerte influencia del pensamiento vitalista nietzscheano, que siempre condicionó su lectura de Heidegger, aun en los momentos de mayor adhesión y entusiasmo. Sus ideas acerca de la naturaleza del hombre y en particular sobre la problemática de la historicidad, se centraron en él alrededor de la noción de "juego", elaborada ya en 1942 en su libro *El juego metafísico*, a partir del cual se fue borrando la exigencia de un "retorno al ser" y se fue acentuando una ontología del ente de claro sentido inmanentista, dentro de la cual insertó el *homo curans* heideggeriano, en un primer momento, para dar lugar más tarde al *homo faber*, en una revaloración marxista del trabajo, entendido como la actividad constituyente de la naturaleza histórica del hombre y en donde se da un juego constante y permanente de alienación y desalienación, no ya como problema exclusivo de conciencia, sino como una cuestión eminentemente social. La existencia humana, entendida como "riesgo", y en tal sentido como un "jugarse", no es ya el juego metafísico del que había hablado

[28] Nimio de Anquín, *Ente y Ser*, ed. cit. *Cf.* nuestro ensayo "El problema de la 'alteridad' en la ontología de Nimio de Anquín", revista *Nuevo Mundo*, San Antonio de Padua (Provincia de Buenos Aires), núm. 5, 1974.

en un comienzo, sino el modo como el ente, en concreto, el hombre de cada día, pone de manifiesto su poder de emergencia, que acabará siendo la emergencia social de una humanidad explotada y marginada, la del proletariado. "El dragón de la dialéctica", según palabras de Astrada, viene estructurando un nuevo mundo, abriendo las puertas al futuro; no se trata ya de aquella dialéctica que cerraba verticalmente el proceso histórico para rematar en el Espíritu absoluto, sino de una dialéctica abierta horizontalmente hacia un proceso temporal indefinido, mas no indeterminado.[29]

De estas tres ontologías reseñadas apretadamente, se desprende un hecho que es, para nosotros, de particular significación para la problemática de la historicidad del hombre americano. En ellas, a pesar de alguna insinuación de especificidades ontológicas de nuestro hombre, se supera el presupuesto que había imperado en esta temática, particularmente, la de un "vacío" como punto de partida, que conducía, en los casos extremos, a la negación de todo contenido de la futuridad, o a la búsqueda de un contenido por la vía del discurso apocalíptico. No hay ni puede haber una "naturaleza humana americana", ni consecuentemente, "experiencias ontológicas" diferenciadoras, fruto de la pretensión de encontrar, no ya la buscada "originalidad" que ha dado lugar a tantos ensayos, sino, heideggerianamente, una "originariedad" que diera la respuesta definitiva a aquella problemática, movida por una autoafirmación débil y hasta mendicante. No hay, por eso mismo, una dialéctica propia de nuestro discurso que nos diferencie de un hipotético e idealizado "hombre europeo" y, si de hecho es posible un pensar dialéctico que pretende comenzar de cero, no es exclusivamente nuestro, como trataremos de probarlo al hablar de la constitución de la filosofía de la historia a partir de la modernidad europea y cuando nos ocupemos, más adelante, de la categorización de los tipos de discurso sobre los cuales se ha organizado el pensamiento filosófico-político. Más allá del valor del saber ontológico, en sí mismo considerado y del trasfondo último de las tesis sobre la alteridad con las que se trató de responder a la problemática social de la emergencia, ha sido una virtud de estas ontologías, frente a las anteriores de las décadas de los 50 y 60, la universalidad de sus planteos y, consecuentemente, el abandono del antiamericanismo revestido de americanismo que encerraban todas las búsquedas de originalidad radical, fuera ella positiva o negativa. Por lo demás, estas ontologías, en particular en algunas de sus formulaciones, a pesar de la fuerza que pusieron en la problemática de la

[29] Carlos Astrada, *La dialéctica en la filosofía de Hegel*, Buenos Aires Kairós, 1970. Edición ampliada de la primera, de 1956.

alteridad, no alcanzaron a constituirse en una clara denuncia de una alteridad manipulada como novedad dentro de los márgenes del reformismo que permitía el estado liberal burgués. El pensamiento aporético de Miguel Ángel Virasoro podría ser explicado dentro de esos marcos y el "vaivén ontológico" que le impulsaba a formular una defensa del ente, lo reconducía a una mística ontología del ser, en la que a pesar suyo se debilitaba la problemática misma de la emergencia.

La filosofía de la liberación, que dentro de las universidades argentinas tuvo sus antecedentes, en parte, en estas ontologías, se replanteó, con todas sus contradicciones, que ha hecho de ella asimismo un movimiento ambiguo, la problemática básica de la emergencia.[30] Como en todos los casos, si no queremos caer una vez más y desde otros ángulos en la negación o desconocimiento de nuestra historicidad, la tarea habrá de consistir en un nuevo rescate, no por cierto de una filosofía como opción frente a otras, sino de lo que esa filosofía puede haber aportado en el proceso de destrucción de las totalidades objetivas que frenan o desvirtúan aquel proceso de emergencia. Felizmente, la historia intelectual latinoamericana no se reduce a las formas del saber universitario, ni éste es una fortaleza inexpugnable. La llamada filosofía de la liberación, que fue en algunos de sus expositores, un intento de quiebra de los marcos institucionales establecidos del pensar filosófico desde dentro de ellos mismos y que proclamó una tímida "muerte de la filosofía", ha sido una prueba de que hasta los mismos centros generadores del discurso opresor pueden mostrar fisuras. No aceptar este hecho significaría confirmar la tesis del aislamiento de la vida académica; no llevar a cabo una revaloración crítica de una filosofía que pretendió decir algo nuevo, aun cuando con palabras consagradas, significa desconocer la imprevisibilidad de los caminos que conducen a la transmutación de valores, indispensable para sumarse a toda transformación.

[30] Dentro de los jóvenes escritores argentinos que han publicado sobre filosofía de la liberación, se ha de citar a Enrique Dussel, J. C. Scannone S. J., Osvaldo Ardiles, Alberto Parisí, Daniel Guillot, Aníbal Fornari, Julio de Zan y otros. Un balance y valoración crítica de este amplio y difuso movimiento ha sido realizado por Horacio Cerutti Guldberg.

IX. LA CONSTRUCCIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN LA MODERNIDAD EUROPEA

HEMOS hablado de una filosofía de la historia, la de la Europa colonialista del siglo XIX, para la cual es posible un hombre que por carecer no sólo de historia sino también de historicidad, no le cabe otra cosa que un "futuro puro", y cómo esta problemática internalizada en muchos de nuestros escritores, acabó revirtiéndose con las formas renovadas de un "saber ontológico". Ahora tendríamos que hablar de lo que esa misma filosofía de la historia considerada en sus orígenes, que se encuentran ya en los comienzos de la modernidad europea, entendió como "pasado" y de qué manera en relación con este mismo problema quedaron sentadas las bases para la constitución de una dialéctica cuya estructura alcanzará su más pleno desarrollo a partir del momento en el que el espíritu "libertario" de la burguesía en ascenso, cambie de signo.[1]

Esta línea de investigación nos conducirá, lo mismo que la anterior, al problema del reconocimiento de la universal historicidad de todo hombre, afirmación sin la cual el "ponernos a nosotros mismos como valiosos" no alcanza a constituirse en norma o pauta, en el sentido cabal filosófico de la misma.

Haremos nuestro análisis, en este caso, desde el punto de vista de la teoría de la comunicación y teniendo en cuenta que el discurso histórico-filosófico reviste un fuerte sentido de "mensaje", visible claramente entre otros aspectos, en el espíritu justificatorio que muestran ciertas formulaciones de la filosofía de la historia. Dicho de otro modo, las filosofías de la historia, en particular las que produjo el siglo XIX, pueden ser consideradas como discursos políticos, abiertamente intencionados, en los que se ha planteado como objeto señalar el camino que se debía recorrer, como asimismo los escollos que se debían evitar para que las potencias europeas pudieran cumplir con un destino al cual se sentían vocadas dentro del vasto proceso de dominación del globo, iniciado en el Renacimiento. De este modo puede afirmarse que la filosofía de la historia acabó constituyéndose en una de sus líneas de desa-

[1] *Cf.* nuestro trabajo "La philosophie de l'historie comme message", en *Comprendre, Revue de Politique de la culture*, Venecia, Société Européenne de Culture, 1979, pp. 120-129; y "La filosofía de la historia desde el punto de vista filosófico-político", en *Problemas actuales de la filosofía en el ámbito latinoamericano*, III Encuentro Ecuatoriano de Filosofía, Quito, Universidad Católica, 1979, pp. 123-136.

rrollo, sin duda la de mayor volumen, en un modo de "filosofía imperial" que se ocupó tanto de los eventuales motivos de decadencia que había que evitar, como de las formas mediante las cuales la humanidad europea y dentro de ella una burguesía ya segura de sí misma, había de asumir de modo definitivo el destino de toda humanidad posible. Desde Gibbon, que entre 1782 y 1788 publica en Londres su *Decadencia y caída del Imperio romano* con el objeto de poner en guardia a los ingleses de lo que había de evitarse si no se quería incurrir en los errores de aquel Imperio de la Antigüedad, hasta Oswald Spengler que, terminada la primera Gran Guerra en la que los sueños del germanismo que orientaron las *Lecciones* de Hegel entraron en crisis, publica en 1918 su *Decadencia de Occidente*, la filosofía imperialista de la historia se nos presenta como un discurso político fuertemente apoyado en una "objetividad" cuya garantía estaba determinada por un horizonte de comprensión no criticado en sus propios supuestos culturales.

Otra línea de desarrollo de la filosofía de la historia había quedado sin embargo abierta, fruto de la exigencia de reconocimiento de la burguesía francesa en su lucha entablada contra el Antiguo Régimen y en una etapa en la que no había alcanzado aún la hegemonía ideológica y política, detentadas hasta ese momento por la nobleza y el clero. Si bien Kant había anticipado en 1784, como intérprete agudo de esa circunstancia, en su conocido opúsculo *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* la noción de una "ciudadanía mundial" (*Weltbürgertum*), fue Condorcet quien en su célebre *Bosquejo de un cuadro histórico del espíritu humano*, en 1793, sentaría las bases dentro de la Ilustración de un nuevo modo de ver la historia, al margen de aquella "filosofía imperial" que acabaría caracterizando el saber europeo. Para Condorcet ninguna sociedad quedaba al margen de la historia, por lo mismo que cualquiera fuera el estado que mostrara dentro del vasto cuadro del progreso el hombre se le presentaba siempre como un ser en lucha contra la naturaleza. De ahí que la historia humana fuera en una de sus líneas de desarrollo, la del trabajo, como la actividad mediante la cual han surgido etapas y sociedades diferenciables, desde la primitiva sociedad de cazadores y pescadores. Ese progreso indefinido, presentaba además momentos de decadencia. Ello se explicaba por el segundo factor que señala Condorcet, el de la constitución del saber, necesario para el dominio de la naturaleza, pero utilizado también para la dominación de los hombres entre sí. La historia humana se presenta de este modo como el paso de un saber opresor, a un saber liberador, el que será definido esencialmente por la lucha constante en contra de todas las formas de opresión y

servidumbre. A pesar del punto de partida iluminista, hay en Condorcet un anuncio de los nuevos modos de entender la razón en cuanto que para él había una cierta racionalidad propia, no de los pueblos y naciones como se sostendrá luego, sino de los sucesivos modos de explotación de la naturaleza y sus consecuencias sociales.

De todas maneras, la filosofía de la historia de Condorcet, al igual que la de otros ilustrados, se quedó en un nivel abstracto. El concepto de nación y, junto con él, el nacionalismo, que tendrían principalmente sus inicios en una Alemania dividida y sometida, abrirían las puertas a una historización de la razón, dando fin a la visión cosmopolita ilustrada, asumiéndola desde otras formas universalistas. Mas, si el concepto de nación introduciría un cambio profundo en la filosofía de la historia, enriqueciéndola al poner en crisis instrumentos conceptuales abstractos, en aquel mismo concepto se encontraban sus propios peligros. Abría las puertas a un nuevo universalismo, mas también las cerraba. El paso que va de Herder a Hegel muestra este hecho, como nos explica por qué dentro de nuestros primeros filósofos de la historia no aparecieron como incompatibles la filosofía de la historia de Condorcet con la del primero. Cada pueblo es, para Herder, manifestación de una determinada comprensión del mundo y realiza desde ella, a su modo, los valores universales comunes a todos los hombres. En este sentido, no hay un pueblo elegido, sino que lo son todos los pueblos, cada uno según su especificidad cultural e histórica. De ahí que ningún pueblo pueda ser pensado como "medio" para otro. La universalidad del proceso histórico no era quebrada en cuanto que los fines se presentaban comunes para todos los hombres, mas ellos eran alcanzados a partir de la diversidad histórica.[2] Ahora bien, si la noción de "medio" es el nervio de la dialéctica, como lo es del silogismo, indudablemente que la visión de la historia herderiana había de aparecer a ojos de Hegel, como la repetición del "silogismo débil platónico". Mas sucede que en esa "debilidad" de la filosofía de la historia, que favoreció una tarea selectiva abierta, radicaba su fuerza. Su posición, como la de Condorcet, lo colocaba al margen del vasto proceso de constitución de una filosofía de la historia imperial que es, en el fondo, la que acabó por imponerse en la tradición europea.

La exigencia de una filosofía de la historia "abierta", que justificara teóricamente el ingreso de las nuevas naciones his-

[2] *Cf.* Rodolfo Agoglia, *Sentido y trayectoria de la filosofía moderna* (*La filosofía moderna como desarrollo y consumación del humanismo renacentista*), Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1978, cap. "Herder y la filosofía de la historia".

panoamericanas dentro de la historia mundial, condujo pues a nuestros primeros teóricos a revalorar la doble línea, contradictoria en más de un aspecto, derivada del pensamiento de Condorcet y de Herder. Ciertamente que la vigencia del filósofo francés no constituía un anacronismo en cuanto su filosofía de la historia y dentro de ella su doctrina del "progreso indefinido", había sido actualizada por los socialistas románticos franceses, entre ellos Saint Simon, cuya influencia en el Río de la Plata, por ejemplo, es indiscutible. La doctrina herderiana de la "peculiaridad histórica" de cada pueblo y de cada época, no parecía compatible con la afirmación de un "proceso indefinido", tal como lo había pensado inicialmente Condorcet. Ambas tesis eran sin embargo valiosas, la primera, en cuanto que a partir de ella se podía defender la peculiaridad de las nuevas naciones surgidas en el continente americano, la segunda, porque aseguraba aquella justificación teórica del ingreso en la historia mundial dentro de los marcos de un cosmopolitismo renovado. En verdad, se llegó a entender, más allá de las contradicciones, y bajo el primer impulso del socialismo romántico, que el desarrollo lineal y progresivo de la historia, no era incompatible con la heterogeneidad de los pueblos y de las culturas. Sin embargo, habrá que esperar la disolución del hegelianismo para que esta línea de la historia abierta fuera rescatada dentro de los marcos de un nuevo ecumenismo.

Mas, lo que deseamos en este momento es considerar aquella "objetividad" sobre la que se funda una filosofía de la historia organizada como "saber imperial", a partir de la noción de "mensaje" y más particularmente adentrándonos en las llamadas "funciones del lenguaje" como comunicación o interlocución. El problema es particularmente decisivo en cuanto que, como veremos, nos habrá de dar una respuesta acerca de la naturaleza del saber dialéctico que con la filosofía de la historia romántica adquirió su más plena significación y desarrollo dentro del pensamiento europeo.

Para comenzar, diremos que la estructura dialéctica típica de la filosofía de la historia como discurso opresivo, ha llevado por lo general a una ilusión de objetividad, en la medida en que se ha "olvidado" que el historiador hace "historia" tan sólo de lo historiable, es decir, que hay una selección previa de los *data* que serán incorporados como los "momentos" del proceso dialéctico.

Una confrontación de diversas formulaciones de esta filosofía de la historia pone en descubierto el "olvido" y muestra la relatividad de la determinación de los "momentos" dialectizables y con ello la relatividad de la "objetividad" del proceso

está en relación con la presencia de un cierto núcleo discursivo de carácter político y que en particular una filosofía de la historia, sobre todo si tenemos en cuenta el papel justificatorio que se le hace cumplir, contiene inevitablemente aquel núcleo. Ahora bien, la fuerza que muestra la circularidad del mensaje y que deriva de condicionamientos lingüísticos, así como acorta distancias entre el "sujeto emisor" y el "sujeto receptor" del esquema clásico, es la misma con la que se excluye de la comunicación a determinados sujetos históricos y que lleva, por otro lado, a la inclusión de un sujeto absoluto, sobre cuyo mensaje, se refuerza aquella circularidad.

Ese doble movimiento de "exclusión" y de "inclusión" nos viene a mostrar una vez más la extrema simplificación del acto interlocutivo dentro del esquema clásico de la comunicación. En efecto, no sólo hay un "sujeto emisor-receptor" y un "sujeto receptor-emisor" en relación de circularidad, sino que hay un sujeto absoluto, de cuyo mensaje se supone que es repetición el mensaje que se nos presenta dado a nivel histórico, y hay un sujeto o sujetos eludidos como tales y a la vez aludidos en el referente.

A propósito de esto último debemos hacer la crítica a lo que Jakobson denomina "función denotativa" o "cognoscitiva" y que se cumple respecto de la "realidad objetiva" o "realidad referencial". La cuestión radica en preguntarnos si esa relación es meramente de "conocimiento", en primer lugar, y luego, si la relación se cumple del mismo modo respecto de todos los elementos cognoscitivos que integran dicha "realidad objetiva". No es lo mismo, en efecto, la relación referencial cuando se trata de objetos entendidos como "naturales", o cuando se habla de símbolos lógico-matemáticos, que cuando ese objeto es el hombre o tiene que ver, aun cuando indirectamente, con lo humano y se tiene además alguna conciencia de ello. En tal sentido, es necesario reconocer que hay un "contenido antropológico" del referente.

Pues bien, el análisis de ese contenido pone en descubierto la presencia eludida-aludida de un sujeto emisor, que es excluido del ámbito de la circularidad del discurso en cuanto interlocución y que posee además su propio mensaje. Se trata de una especie de anti-sujeto que se presenta como un verdadero peligro, potencial o real, para la circularidad del mensaje establecido.

En este momento nos encontramos, por tanto, en la posibilidad de señalar otras "funciones" que nos aparecen dentro del esquema clásico de la comunicación que estamos haciendo. En efecto, podemos hablar de una "función de apoyo", que se pone de manifiesto con la presencia del "sujeto absoluto" y la

garantía que ofrece su mensaje, sobre el cual se fundamenta el mensaje establecido entre los sujetos históricos propiamente dichos; y una "función de deshistorización", que puede ser revertida, que se lleva a cabo en relación con los sujetos históricos eludidos-aludidos.

Desde el punto de vista de la organización dialéctica del discurso, en particular si pensamos en la historia y en la filosofía de la historia, podríamos decir que la "función de apoyo" consolida la tarea predialéctica de la selección de los *data*, dándole plena justificación, y que la "función de deshistorización" es el modo como se lleva a cabo la selección misma, en cuanto momento nihilizador. La tarea "predialéctica" se constituye de este modo en la "lógica secreta" de la filosofía de la historia.

Sin entrar en un análisis detallado, quisiéramos señalar la problemática que plantean aquellas funciones en tres discursos clásicos de la modernidad europea y que expresan la forma básica del discurso de esa misma modernidad y de su comprensión, implícita o explícita, de lo que en el siglo XIX se constituye como "historia mundial": *Discours de la méthode* (1637), *Discours sur l'inégalité parmi les hommes* (1754) y *Discours sur l'esprit positif* (1844).

El Dios cartesiano, con su mensaje propio, funda ontológicamente la posibilidad del discurso del sujeto histórico Descartes; el ateo, con el cual no hay posibilidad de entablar relación de mensaje y que sin embargo históricamente y de hecho enunció su propio discurso, es para el mismo Descartes el hombre sin voz, justamente porque rechaza la "función de apoyo" tal como el filósofo la entiende; es por eso mismo, el irruptor peligroso, el destructor de códigos, hipostasiado en el Genio Maligno, que ajeno a la circularidad del mensaje cartesiano, sólo queda como un dato dentro del contenido antropológico del referente, junto con el hombre no-europeo, chinos y caníbales.

La Naturaleza rousseauniana se presenta asimismo como un absoluto que funda la posibilidad del discurso y sobre el cual se ejerce la "función de apoyo". El caribe —el hombre americano— que es expresión directa de la "voz de la Naturaleza", es ser sin historia. La "deshistorización" del "buen salvaje" responde a la necesidad de mostrar la presencia de la "voz" de un sujeto absoluto, a la vez que repite el esquema colonizador que divide el mundo según la vieja oposición entre griegos y bárbaros, vigente de modo claro en el discurso cartesiano. Este hombre sin "voz", deshistorizado, queda radicalmente fuera del discurso y sometido al mismo proceso de colonización y por tanto de dominación, si bien en este caso, de signo paternalista. Por otra parte, el "discurso del amo", sobre el cual

se organiza la Europa feudal y que funciona como típico discurso opresor sobre una deshistorización de las relaciones "amo-siervo", resulta historizado por Rousseau, lo cual le permite reformular las demandas del "pueblo" desde su propio discurso, el del filósofo y mediante el recurso a otro sujeto absoluto.

La Humanidad, en el discurso comtiano, el "primero de los seres conocidos" como él gustaba llamarle, es el "sujeto de apoyo" que de modo parecido a la función que cumple el caribe como transmisor de la "voz" del mensaje de la Naturaleza en Rousseau, tiene su portavoz en el proletariado. Tanto éste como el caribe son deformados en su realidad histórico-cultural a fin de que puedan ejercer la pretendida misión de portavoces de un sujeto absoluto. Por otro lado, Comte recurre a una "historización" del discurso teológico-metafísico, que resulta en verdad una radical "deshistorización" del mismo, en cuanto que la historia es en definitiva entendida como un "regreso" a lo que denomina el "buen sentido" y el proceso histórico resulta bloqueado por el "régimen definitivo" de la Humanidad.

En estos tres ejemplos típicos de la modernidad europea, el mensaje aparece claramente estructurado sobre las dos funciones que mencionamos. Los tres suponen de modo más o menos manifiesto una comprensión de lo histórico-mundial desde una circularidad incluyente-excluyente, que tiene como punto de partida un momento nihilizador predialéctico y que supone por eso mismo la noción de "vacío histórico", típico fenómeno que puede ser considerado como uno de los caracteres básicos del "discurso opresor".

Todavía quisiéramos agregar algunas consideraciones sobre el problema de la circularidad del mensaje, referidas en este caso concretamente a la filosofía de la historia en tanto muestra caracteres que son propios del discurso filosófico. Nos referimos a su naturaleza deíctica, de la que ya nos hemos ocupado. La propiedad de ciertas palabras tales como los nombres de personas o los pronombres, que de alguna manera constituyen un escándalo para aquellos lingüistas celosos de la distinción entre lo lingüístico y lo extralingüístico, se presenta como carácter general del discurso filosófico. Así como no se puede alcanzar la significación adecuada de esos términos sino por su inevitable referencia a la "realidad extralingüística", otro tanto acaece con este discurso en su totalidad. De ahí que el "momento biográfico" o "ecuación personal" no sea algo externo al discurso filosófico sino aquello que le otorga su plena significación. Imposible sería sin duda un análisis del discurso cartesiano, por ejemplo, que no tuviera en cuenta el valor del "yo", no como "ego", sino como el yo personal de Descartes. El hecho

se repite para todo tipo de discurso filosófico aun cuando el "momento biográfico" no se encuentre explícito y sea necesario reconstruirlo por otras vías. Pues bien, la presencia de la "ecuación personal", es lo que hace que el discurso filosófico adquiera forma de mensaje al centrarlo alrededor de un sujeto histórico, realidad extradiscursiva de la cual surge el discurso mismo y sin la cual pierde aquel sentido. Y es ese mismo sujeto histórico el que impone, desde una conciencia que no es exclusivamente individual, los límites dentro de los cuales se inscribe la circularidad del discurso, como también el que garantiza mediante su apelación a un sujeto absoluto, la fuerza de aquella misma circularidad. Todo lo cual se lleva a efecto mediante las funciones que ya indicamos, las de "deshistorización-historización" y la de "apoyo".

Paralelamente a la naturaleza deíctica del discurso, se nos presenta su valor "redundante", sobre todo en cuanto lo consideramos asimismo como lenguaje. La distinción saussuriana entre "lengua y habla" (*langue-parole*) se encuentra de hecho presente en el discurso filosófico tradicional derivado del platonismo. De ahí proviene una cierta historiografía según la cual los "sistemas", en el sentido de "sistemas filosóficos", serían el modo como cada pensador "habló" la "lengua" del Ser. La relación que se da entre el "habla", entendida en este caso como este o aquel sistema filosófico y la "lengua" o paradigma, entendido como el nivel ontológico fundante de todas las hablas posibles, muestra claramente el hecho de la redundancia. En efecto, la noción de "modelo" implica de modo consciente o no, las de repetición o copia y la fuerza de la circularidad del discurso, en cuanto mensaje depende del grado de ontologización de la noción misma de paradigma dentro de este tipo discursivo clásico que ha impedido hasta ahora una correcta interpretación del valor de todo mensaje. La distinción entre un "discurso opresor" y un "discurso liberador" sólo puede avanzar, por eso, mediante el reconocimiento del grado de ilegitimidad de la afirmación del sujeto respecto de sí mismo, puesta de manifiesto justamente en la fuerza que deriva del ejercicio del tipo de redundancia que hemos señalado. La función que hemos denominado de "apoyo" y que lleva a supeditar nuestro propio discurso a otro, que es sin más el de un sujeto absoluto que nos hace de garantía, surge de esta necesidad de redundancia.

Deberíamos todavía hacer algunas consideraciones sobre los problemas que plantea la naturaleza dialéctica del discurso historiográfico típico que estamos analizando. Habíamos dicho que hay un momento selectivo prediscursivo y predialéctico que lleva a la eliminación de un cierto sujeto (elusión), que

queda por eso mismo fuera de la circularidad del mensaje, pero que al mismo tiempo no puede dejársele de tener presente dentro de la "realidad objetiva" a la cual se hace mención en ese mismo mensaje (alusión). Este sujeto que es sometido al doble juego de "elusión-alusión" es aquel que actual o potencialmente enuncia o puede enunciar en algún momento, un discurso en el que se piense el proceso histórico desde un centro axiológico diverso del nuestro. Pues bien, el juego mencionado implica además una "ilusión", que es en este caso "ilusión de objetividad" (de "realidad"), lo cual no significa que el mensaje organizado sobre una circularidad excluyente, no tenga su grado de "objetividad", la que está dada en la posibilidad misma de la circularidad. La ilusión consiste en entender que el valor dialéctico de nuestro discurso es la expresión omnicomprensiva de una "dialéctica real", siendo que para podernos instalar en nuestra "dialéctica discursiva" hemos comenzado por suspender lo dialéctico mismo. Entre la realidad como proceso dialéctico que nos excede y el horizonte dialéctico discursivo establecemos, en efecto, un momento no-dialéctico, por donde sucede que corremos el riesgo permanente de quedarnos en ese horizonte. Una de las maneras de superar la "ilusión de objetividad" consiste en comenzar a dudar acerca de la legitimidad de nuestra afirmación de nosotros mismos como valiosos, y de la "objetividad" en general que es la que nos confirma en nuestros criterios selectivos. En última instancia la constitución de esa "dialéctica discursiva" y de su objetividad defectiva, es un problema de "falsa conciencia" y su superación, sin dejar de lado aquella duda como momento metodológico saludable, depende de la marcha de las contradicciones a que nos somete el proceso dialéctico real y que nos abre a una praxis que puede resultarnos desocultante.

El proceso histórico se nos presenta como una permanente quiebra de la circularidad de los mensajes establecidos. Para los interlocutores instalados en el interior de su propia circularidad es concebible la presencia de lo "nuevo" histórico, pero nunca entendido como "alteridad" que venga a irrumpir de modo destructivo respecto de la circularidad misma. La noción hegeliana del concepto, quien contiene en sí los posibles momentos de su propio desarrollo, nos da la exacta idea del modo como es entendida esa circularidad. Es, por otra parte, la raíz constitutiva de los "universales ideológicos", que son por eso mismo opresores y causas de marginación. Las filosofías de la historia, manifiesta u ocultamente opresivas, se organizan sobre ellos y como hemos dicho en un comienzo, la confrontación de las sucesivas filosofías de la historia con las que los pensadores europeos del siglo XIX y comienzos del actual han pretendido

justificar el papel de la Europa colonizadora del resto del mundo, muestran la relatividad de aquéllas.

La estructura típica del discurso opresor señalada a través de algunos antecedentes dentro de la modernidad europea, juega fundamentalmente sobre la base de un doble vaciamiento de historicidad que alcanza su máxima fuerza en la relación de Europa con el mundo colonial, con las aclaraciones que hemos hecho en un comienzo respecto de Europa como sujeto de dominación colonial. Aquella historicidad es negada, en algunos casos radicalmente al hombre no-europeo, al colonial, declarado como una pura naturaleza y a la vez resulta negada al colonizador al hacer que su mensaje sea reproducción de otro de naturaleza absoluta. Entre naturaleza y ontología no hay lugar para lo histórico propiamente dicho.

A su vez, el esquema se repite dentro del mundo colonial mismo entre dominadores y dominados, entre aquellos que hacen de vehículo satisfecho de la colonización y quienes sufren todas las formas de opresión, tanto las externas como las internas. Éstos son los nihilizados por toda conciencia opresora que no practica nada más que una sola dialéctica, en Europa o en América Latina y cuyo símbolo en todo discurso ya desde los albores de la modernidad, es para nosotros, los latinoamericanos, el "caribe" o el "caníbal".

Nada más ajeno a toda autocrítica que la tesis de Charles Aubrun según la cual los europeos son "dialécticos", mientras que los latinoamericanos somos "estáticos y maniqueos" de donde concluye que "el rendimiento de la máquina [*sic*] latinoamericana de hacer historia... es notoriamente inferior a la máquina histórica europea", nuevo modo de justificar una determinada filosofía de la historia, la de la Europa colonialista y de seguirse moviendo dentro del ámbito de la "ilusión de objetividad" con la que se encubre el discurso opresor.[4]

La filosofía de la historia de América Latina no tuvo, particularmente a lo largo del siglo XIX y salvo excepciones, formulaciones independientes y se la encuentra por lo general incorporada como momento del discurso filosófico-político, dentro del cual el problema del destino de nuestra América, como asimismo el de la comprensión de su pasado, han sido temas constantes. A pesar de lo dicho, aquel "momento" se nos presenta casi siempre cualificando de tal manera la totalidad del discurso señalado, que podría afirmarse que el pensamiento sobre nuestra realidad es, aun cuando de modo a veces difuso, una filosofía de la historia. La razón de este hecho pareciera quedar con-

[4] En "Alma América", publicado en la obra conjunta *Terzo Mondo e Communità Mondiale. Teste della relazioni presentate ai Congressi di Genova*, Milán, 1967, pp. 283-286.

firmada por la convicción generalizada entre muchos de nuestros intelectuales contemporáneos de que todo saber sobre lo americano exige una filosofía de la historia, planteada ciertamente sobre las nuevas formas del saber social.

El esquema básico sobre el cual aquel discurso filosófico-político aparece organizado, y esto no sólo es válido para el siglo XIX, juega casi siempre sobre la oposición "civilización-barbarie", en donde el primer término funciona dentro del proyecto ideológico como el absoluto sobre el cual se apoya el mensaje del pensador, y el segundo, la "barbarie" terminó siendo sin más el sujeto sin voz con el cual no hay interlocución, es el hombre deshistorizado dentro de ese mismo mensaje.

A ese típico discurso opresor, que repite los esquemas de la modernidad europea en lo que ella muestra como su más constante respuesta ante el problema que planteaban los pueblos colonizados, se opone sin embargo una filosofía de la historia de signo contrario. Ya vimos cómo la fórmula hegeliana según la cual hay que ocuparse tan sólo de "lo que ha sido y de lo que es", aparecía invertida en el pensamiento de Bolívar para quien por el contrario, nuestra tarea consistía en ocuparnos "de lo que es y de lo que será". Los románticos, como hemos dicho, en la etapa del socialismo utópico, frente al discurso opresor de la época, encontrarán en la doctrina del "progreso indefinido" de Condorcet, y en el nacionalismo herderiano planteos que facilitaban la constitución de una filosofía de la historia "abierta" única que podía justificar el ingreso de nuestra América dentro de los marcos de una historia mundial. Ésa fue, como veremos más adelante, la posición inicial de Juan Bautista Alberdi. A aquel mismo discurso opresor se opondrá a fines de siglo José Martí, como vimos páginas atrás, denunciando el absoluto en el que se apoya y exigiendo que sea puesto en "formas relativas", rechazando a su vez el desconocimiento de ese hombre al que se declara "bárbaro" y exigiendo que se escuche su voz. "No hay batalla entre la civilización y la barbarie sino entre la falsa erudición y la naturaleza", es decir, entre el hombre ideologizado, enunciador de mensajes "cultos", salido de las universidades, y el hombre espontáneo, "natural", exento de mediaciones, por lo mismo que cuando expresa su mensaje no recurre a principios ocultantes, sino que lo hace a partir de una cotidianidad oprimida y por eso mismo potencial o actualmente desocultante. Se trata de un hombre que plantea de modo radical una nueva manera de entender la función de "apoyo". En él radica justamente el poder de irrupción en la historia: "Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros." Es el único hombre que puede quebrar la circularidad del discurso

opresor, por lo mismo que sufre en carne propia la opresión y la marginación. Si no queremos caer más en una selección nihilizadora y quedarnos en el nivel de una mera dialéctica discursiva, no tenemos otra vía que la del reconocimiento de ese hombre como poseedor de voz propia. Él es la muerte de la "palabra extranjera". "Con los oprimidos —nos dice Martí— había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores." [6]

[6] José Martí, *Nuestra América*, ed. cit.

X. LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA MEXICANA

UNA RESPUESTA a la filosofía de la historia de la modernidad europea, y a su vez, una tesis sobre el modo como se ha elaborado en América Latina la filosofía de la historia, es la tarea a la que se ha entregado Leopoldo Zea. La crítica que lleva a cabo gira por entero sobre la necesidad de rehacer nuestro propio pensamiento a partir de una afirmación de nosotros mismos como valiosos, que implica necesariamente la exigencia de reconocer la historicidad de todo hombre. La ya vasta labor intelectual de Zea se nos presenta como uno de los intentos más persistentes y, a la vez, comprometidos de hacer filosofía latinoamericana dentro de las pautas que hemos mencionado como necesarias para la constitución de una filosofía, partiendo por eso mismo de una comprensión de la legitimidad de la filosofía como saber normativo.[1]

El punto de arranque de las investigaciones de Zea fue, en sus años juveniles, bajo el magisterio de José Gaos, la historia de las ideas. El mismo maestro comentando la obra ya clásica de Leopoldo Zea, aparecida en 1943, *Dos etapas del pensamiento,* advirtió que ella no se reducía a una presentación de corrientes de pensamiento y de sus posibles sistemas y circunstancias, sino que ellos eran vistos "desde la altura de una nueva filosofía de la historia de Hispanoamérica". Años más adelante, Zea explicó la razón de esa implícita filosofía de la historia, la que si bien no había sido inicialmente programada como tal, acabó por constituirse como una temática orgánicamente desarrollada: "Inmersos en nuestra propia e ineludible realidad —decía—, 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 el que las analizamos y el futuro que las mismas necesariamente señalan."[2] Ese "relacionar las ideas" con su propia temporalidad y en conexión con un origen y un destino, no ya de las ideas, sino de quienes las expresaron, implicaba ineludiblemente una filosofía de la historia y más aún, la exigía.

Ahora bien, no sólo la historia de las ideas acabó resolviéndose en una filosofía de la historia, sino que Zea llegó a la comprensión de que la filosofía americana, dejando aparte el

[1] *Cf.* nuestro trabajo "Leopoldo Zea, una pasión en búsqueda de la síntesis", en *Latinoamérica,* México, UNAM, núm. 10, 1977, pp. 303-309.

[2] Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana,* México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1974, p. 17.

problema de su historiografía, es asimismo fundamentalmente, filosofía de la historia. Y la razón epistemológica se encuentra en el hecho tantas veces señalado pero no siempre atendido, de que la filosofía es posible sólo a partir de un determinado grado de "conciencia histórica", conciencia de la historicidad del hombre y por tanto meditación acerca de su ser histórico y de su historia.

Zea coincide en esto con lo que nos dice Rodolfo Agoglia respecto de nuestra filosofía la que "tendrá —dice este autor— que constituirse no en una formulación teórica más, sino en *filosofía de la historia:* será éste su modo específico de ser". "Así como para la filosofía platónica lo fue la indagación desde el ser ideal, para el medioevo la meditación desde el ser absoluto y para la modernidad la investigación desde la realidad del mundo exterior, como consecuencia en cada caso de la primacía del saber matemático, del saber teológico y el auge de las ciencias físico-matemáticas, nuestro siglo hace filosofía desde las ciencias humanas e históricas." [3]

Tanto Zea como Agoglia muestran, por otro lado, cómo la filosofía en América Latina ha sido en sus representantes más lúcidos, una filosofía de la historia, la que constituye, según lo dice el último de los filósofos citados, "su más genuina tradición". De la misma manera lo entendió José Gaos, uno de los más importantes y significativos estudiosos del pensamiento hispánico que vivió empeñado en encontrar el sentido de éste dentro del desarrollo del pensamiento mundial. La "filosofía americana", tal como la llamó Juan Bautista Alberdi, era una filosofía de la historia. El pensamiento de Andrés Bello se movía en la misma dirección y proponía que nuestra historia fuera considerada "con mirada filosófica". Lo mismo podríamos decir de tantos otros, un José Enrique Rodó, un José Martí, un José Carlos Mariátegui. En nuestros días, un grado agudo de "conciencia histórica" ha llevado a descubrir toda esta persistente y continua línea de pensamiento, como consecuencia de la lucha de los pueblos latinoamericanos por su liberación, tanto externa como interna, tanto nacional como social. La posición de Augusto Salazar Bondy se movió en sus últimos años en ese ámbito. Leopoldo Zea ha retomado esta ya vasta tradición que ha hecho de la filosofía latinoamericana un humanismo, a pesar de los sucesivos academicismos que se vienen dando desde la escolástica hasta nuestros días.

Y justamente contra estos academicismos, tanto latinoamericanos como extranjeros, ha tenido Zea que defender la condición misma de posibilidad de la filosofía de la historia como

[3] Rodolfo Agoglia, *Conciencia histórica y tiempo histórico,* Quito, P.U.C.E., 1978, cap. 12.

saber científico. En particular las impugnaciones han venido de los neopositivistas y de la denominada "historia intelectual". Contra los primeros, Zea ha mostrado lo endeble de la tesis del "fin de las ideologías", que es sin duda la más negativa de las ideologías académicas. Precisamente si la filosofía no es *factum* sino un *faciendum* se debe a esta tarea de verdadera crítica que permite señalar, como lo hemos dicho, el modo como se juegan las funciones de integración y de ruptura propias del concepto, juego que permite el enunciado de pretendidos universales que deben ser desenmascarados. La filosofía latinoamericana, en esos momentos que pueden ser considerados como grados sucesivos de afirmación de un *para sí*, ha puesto de manifiesto precisamente, el importante tema ontológico y epistemológico del "olvido", que no supone un ponerse más allá de las ideologías, sino una comprensión de la filosofía como saber ambiguo, dentro del cual lo ideológico es un factor que debe ser desentrañado en vistas de una praxis liberadora.

Ha tenido Zea que salir también por los fueros del historicismo, el cual para los neopositivistas toca a su fin, lo mismo que las ideologías o, tal vez, como una ideología más. Ciertamente que si nos atenemos a algunas formas del historicismo tales como las que se vieron en nuestra América Latina en la década de los cuarenta, no cabe sino hablar de su fin, mas éste ha tenido lugar dentro del mismo desarrollo del pensar historicista, como una de sus etapas superadas. No se trata, pues, del fin del historicismo, sino de un historicismo determinado, aquel que se organizó principalmente sobre la noción orteguiana de "circunstancia". Se trata en cierto sentido del fin de la influencia de Ortega y Gasset. Un nuevo historicismo fue madurando, enriqueciéndose y clarificándose en América Latina, tarea en la que jugó un papel destacado en sus inicios el maestro Gaos. Este historicismo ha concluido en nuestros días en un diálogo fecundo con las filosofías de denuncia y sin pretender ser una opción excluyente respecto de ninguna de ellas, ha alcanzado una sistematicidad a partir de una ontología del ente histórico en la que la meditación del ser humano desde el punto de vista del hacerse y del gestarse, es posiblemente su tema central. Se trata con palabras de Arturo Ardao, del "avance hacia el comportamiento autónomo en el seno de la doble universalidad filosófica: la de los objetos y la de los sujetos".[4] Es decir, no se trata de una filosofía de los objetos, y su paralelo, la filosofía de los valores, tal como lo entendió el academicismo anterior al actual, sino del reencuentro de un

[4] Arturo Ardao, "Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina", ponencia presentada en el IX Congreso Interamericano de Filosofía, Caracas, 1977.

sujeto histórico concreto con los objetos vistos desde aquel sujeto, rescatado desde la perspectiva de una "conciencia histórica". Un sujeto en el que el "ser" y el "tener" no se dan escindidos, sino que son el uno para el otro.

También el neopositivismo ha hablado del "fin de los nacionalismos culturales" y de la consecuente necesidad de hacer una filosofía "supranacional" que sería, por ese motivo, un saber integrador. Por cierto que una filosofía como la que se llamó en su momento "filosofía de lo mexicano", cayó en una ontologización de lo nacional, en particular en algunos de sus cultores, que debía llevar necesariamente a un rechazo. Mas, la crítica a los "nacionalismos culturales", lo mismo que dijimos al hablar del historicismo, no fue llevada a cabo desde afuera, sino desde adentro. El libro de Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*,[5] es una prueba elocuente de esta crítica interna. Una filosofía de la historia o simplemente una filosofía que quiera ser respuesta a los problemas humanos concretos, no puede prescindir de las particularidades desde las cuales el hombre accede a lo universal y dentro de ellas, desde los inicios de la modernidad, la nación juega un papel histórico y conformador que sólo una abstracción deshumanizadora puede negar. Mas, esto no quiere decir, que sólo haya de atenderse a lo nacional, como tampoco que lo nacional sea un mundo de entelequias ya hechas. Las tradiciones nacionales, los valores a los que se echa mano para invocar la existencia de una cultura nacional y aun de la nacionalidad misma, no son nunca anteriores al hombre concreto. El "legado", tal como dijimos en un comienzo, no es anterior ontológicamente al sujeto que lo recibe y es éste el que define a aquél y no viceversa. Esto es lo que nos quiere decir Leopoldo Zea cuando afirma a propósito de los nacionalismos "que el pasado por grande que éste haya sido, ha de ser simplemente, un instrumento al servicio del futuro".[6] Y quien instrumentaliza ese pasado es un sujeto concreto, que no es justamente la nación, sino los grupos humanos que la integran y que hacen a la nación. Un nacionalismo ha tocado a su fin, pero ello no implica el fin de lo nacional que ha de ser asumido por una nueva filosofía de la historia.

Como Zea lo ha señalado, tan negativo puede ser un "nacionalismo cultural", como un "supranacionalismo". Todo depende de la intencionalidad con que sean propuestos y asumidos sus valores. No significa una misma cosa el ideal bolivariano, grande a pesar de Bolívar mismo, que como hombre de carne y

[5] Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

[6] Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 32.

hueso no estaba exento de contradicciones, que un ideal trasnacional difundido por la tecnocracia, el industrialismo y el comercio internacionales generados en el seno de las grandes potencias bajo el signo del capitalismo. No tiene el mismo valor un nacionalismo que predique primero la liberación nacional y deje para después la liberación social, única vía por la cual las naciones pueden acceder a un legítimo plano de humanización. Todos estos juicios de valor no pueden ser renunciados y hacen a la naturaleza misma de una filosofía de la historia. Al denunciar el ejercicio del juicio de valor como lo que resta cientificidad al discurso, el nuevo academicismo, no se salva de lo ideológico, sino que produce una de las ideologías más peligrosas de nuestro mundo contemporáneo.[7]

La crítica hecha a la filosofía de la historia que se practica en nuestra América Latina y en particular a la labor de Leopoldo Zea, proviene también de ciertos estudiosos que se mueven en el campo de la llamada *intellectual history*, otra forma de positivismo. Para éstos, la historia de las ideas, campo desde el cual arrancó la filosofía de la historia en el caso concreto de Zea, ha sido desvirtuada y transformada en una "metahistoria", carente de "objetividad" y por tanto de cientificidad. La posición de estos críticos resulta tan endeble como lo es en general todo intento de regresar a un empirismo ingenuo que cree poder captar los "hechos" en su mera facticidad. Ahora bien, en verdad, que esta crítica y a la vez este rechazo de la filosofía de la historia manifiesten una actitud ingenua, no revestiría gravedad alguna, si no fuera que por detrás de ellos, lo que mueve dicha actitud es una "falsa conciencia", es decir, se trata una vez más de una posición ideológica que se ignora a sí misma como tal. Y lo segundo, que al escindir lo subjetivo de lo objetivo y al desconocer el correcto funcionamiento de la subjetividad en la construcción del conocimiento, se encuentran aquellos críticos en la imposibilidad de alcanzar lo mismo que predican, a saber la cientificidad de su propio saber.

Zea sale, pues, en defensa de lo que podríamos llamar "los derechos de la subjetividad", sin que esto suponga necesariamente afirmar un idealismo, ni menos aún la arbitrariedad en el manejo de los datos por parte del historiógrafo. Justamente se pregunta Hegel si un historiador de la filosofía "no debe ser más bien imparcial, no juzgar, no seleccionar, ni añadir nada de lo suyo, ni recaer sobre ello con su juicio". Esta exigencia de imparcialidad —dice luego— parece indudablemente muy plausible como una recomendación a la equidad. Precisamente

[7] *Cf.* Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, ed. cit., cap. "De la historia de las ideas a la filosofía de la historia latinoamericana", pp. 12-15.

la historia de la filosofía debe, incluso, producir esta imparcialidad. "Pero lo peculiar es que —anota a continuación— solamente quien no comprende nada de la cosa, quien posee solamente conocimientos históricos se comporta imparcialmente. El conocimiento histórico de las doctrinas no es ninguna comprensión de las mismas." Y todavía agrega "...aunque la historia de la filosofía tiene que narrar hechos sin embargo, la primera cuestión es, a saber, qué es un hecho en filosofía".[8]

¿Aceptar estas afirmaciones de Hegel significa caer en hegelianismo? Sin duda que no, a pesar de la acusación en tal sentido que lanzan los partidarios de la "historia intelectual". Lo que Hegel afirma, tiene en su sistema una elaboración que podríamos calificar de "hegeliana", pero lo que dice en este caso, es ni más ni menos lo que se encuentra supuesto en todo auténtico modo filosófico de pensar el problema.

El maestro Gaos había planteado la cuestión en los mismos términos: "...¿qué se quiere decir cuando se dice que algo es un 'hecho'? ...Como se empezó por ver, se quiere decir que el algo que es un hecho es algo independiente de las ideas acerca de él, pero como se va viendo, el algo que es un hecho no es algo independiente de las ideas acerca de él".[9] El hecho no se reduce a la idea, como había entendido dentro de su idealismo a ultranza un O'Gorman, según vimos y aquí critica Gaos; mas, tampoco hay hechos sin idea de ellos, sin sentido otorgado a los hechos, como pretende el empirismo ingenuo.

En esto radicaría el sentido de la *Aufhebung*, a pesar de los riesgos que la tarea selectiva inevitable y necesaria, mencionada por el mismo Hegel en el texto citado, trae consigo. Como hemos tratado de mostrarlo aquella tarea plantea un momento predialéctico que puede, no ya regatear el sentido que los hechos tienen, sino simplemente el no verlos. "El sujeto, pura y simplemente —dice Leopoldo Zea—, busca hacer suyo al objeto, incorporándoselo y no una vez más, eludiéndolo. Ésto es precisamente lo que significa la *Aufhebung* hegeliana de que nos habla José Gaos."[10]

Ese sentido de los hechos no es por otra parte una comprensión deshilvanada y ocasional de ellos, sino que se da dentro de un determinado horizonte de comprensión. El historiador de las ideas y el filósofo de la historia se encuentran inevitable-

[8] Hegel, *Introducción a la historia de la filosofía, op. cit.*

[9] José Gaos, *Filosofía mexicana de nuestros días*, México, Imprenta Universitaria, 1954, p. 246.

[10] Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 24. *Cf.* también *Dependencia y liberación de la cultura latinoamericana*, pp. 15-17; y *Latinoamérica Tercer Mundo*, pp. 64-66.

mente dentro de una comprensión del mundo y de la vida que funciona como *a priori* histórico. El punto de arranque de esta cosmovisión es siempre una autoafirmación de sí mismo como valioso como también el que es valioso conocernos a nosotros mismos, todo lo cual se constituye en un "proyecto" de vida. El empirismo ingenuo no escapa a esto y su más grave falta consiste en no someter a una investigación crítica su propio punto de partida. "Toda filosofía de la historia, por supuesto —dice Zea—, implica un proyecto" que no es ilegítimo en sí mismo, pero que debe ser sin embargo legitimado, a partir de una investigación de la intencionalidad que lo mueve. La respuesta de Zea en este sentido es clara: el empirismo ingenuo responde a un proyecto que es sin más el que caracteriza a una filosofía de la historia, implícita en este caso, organizada dentro de los términos del "discurso opresor". Y aunque lo que vamos a decir parezca una paradoja, aclarando que no creemos en la sustantividad de las paradojas, el empirismo ingenuo dentro de sus límites teóricos, se muestra como el heredero de la filosofía de la historia de la modernidad europea, y resulta ser por eso mismo hegeliana, en lo que el hegelianismo tiene de infecundo y negativo. En este sentido, la acusación de hegelianismo que se ha lanzado contra la filosofía latinoamericana contemporánea, como si fuera lo que la caracteriza por contraposición con el pensamiento norteamericano, ignora que la filosofía de la historia y otros campos de trabajo filosófico que no le son extraños, se han organizado en nuestra América Latina, teniendo en cuenta el pensamiento de Hegel, verdadero nudo de la filosofía, pero también a partir de su rechazo. En tal sentido no hay pues hegelianismo, sobre todo si se tiene en cuenta la presencia de los aportes que las "filosofías de denuncia" han legado y pueden todavía legar a nuestro mundo contemporáneo.

Por lo pronto, la filosofía de la historia que Hegel lleva a su culminación dentro del pensamiento europeo, tiene sus orígenes de los que no se desentiende en ningún momento, en la Europa colonizadora. "El siglo XIX —dice Leopoldo Zea—, siglo en el que se van afianzando las conquistas del mundo occidental sobre el resto del mundo, es también el siglo en el que surgen las grandes filosofías de la historia que sirven de justificación a esa expansión. Es el siglo en el que un Hegel y un Comte, entre otros, afianzan históricamente a la cultura occidental en el presente, al mismo tiempo que prolongan ese presente en el futuro." [11] Este invento de la modernidad europea, es fundamentalmente obra de la burguesía triunfante, que

[11] Leopoldo Zea, *América en la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 56. *Cf. Filosofía de la historia americana*, ed. cit., p. 53.

a efectos de alcanzar su propia justificación organizará un discurso en el que se habrá de jugar de modo ambiguo a la historización y a la deshistorización, según los casos y conveniencias y se acabará predicando con un Hegel o un Comte, la clausura de la historia.

Ahora bien, si la historia había sido declarada como terminada y sin embargo, a pesar de los deseos de la burguesía triunfante, la historia continuó, y lo que es más grave para esa misma burguesía, abriendo caminos impensados, era inevitable que aquella historia fuera respecto de esta última, simplemente la pre-historia. Marx y Engels son quienes ven el problema en estos términos y la aparición del libro de Carlos Darwin, *El origen de las especies*, les permitirá mostrar de qué manera la estructura del capitalismo en ascenso era la repetición pura y directa del estado de naturaleza. El hombre europeo, a pesar de su encuentro con el Espíritu absoluto, no había salido de las cavernas.[12]

Mas, todavía en otro sentido la filosofía de la historia hegeliana resultaba ser la culminación de la prehistoria. El hecho tiene relación directa con el problema que hemos denominado de "selección predialéctica". De acuerdo con la antigua división entre "bárbaros" y "griegos", entendida por la modernidad europea y en particular por Hegel, como la distinción entre "naturaleza" e "historia", el mundo colonizado y dominado por la Europa conquistadora, no entraba propiamente en la historia mundial. El hombre africano y el americano, seres impotentes, no habían salido aún del estado de naturaleza y sólo el hombre europeo podría empujarlos hacia ella. El amo era el encargado de historizar al esclavo, a pesar de que el mismo Hegel en su *Fenomenología* había afirmado lo contrario. Pues bien, la nueva filosofía de la historia, sin superar a pesar de esto su eurocentrismo, como bien lo señala Zea, abandonando el Espíritu como canon para medir lo humano, y retomando elementos que están en el mismo Hegel, historizaría a todos los hombres de todos los tiempos y lugares, a partir de la noción de trabajo. La doctrina de los "modos de producción" hará dar un vuelco radical a la filosofía de la historia europea, como ya lo dijimos, abriendo las puertas para el reconocimiento de la historicidad de todo hombre.[13] No se trataba de un economicismo, sino de una nueva antropología que parte de la relación consustancial, ontológica entre el ser y el tener. "La historia no da sentido al hombre (como sucedía en la filosofía del Espíritu), sino que es éste el

[12] Leopoldo Zea, *Latinoamérica Tercer Mundo*, ed. cit., pp. 57-58; y *Filosofía de la historia americana*, ed. cit., pp. 69, 74, 76 y 91-92.

[13] *Cf.* Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, ed. cit., pp. 66 y siguientes.

que da sentido a la historia. Son los hombres actuando los que hacen la historia, los que originan esa marcha aparentemente ajena a cada uno de ellos."[14] Había nacido de esta manera una nueva historia mundial, que no aparecía organizada sobre la distinción entre "hombres históricos" y "hombres no históricos".

De ahí el punto de partida de la filosofía de la historia contemporánea y a su vez de una filosofía de la historia de América Latina: retomar una historia que se había declarado concluida. "Nuestra filosofía de la historia —dice Zea— como conciencia del sentido de la misma, expresa la continuación de una historia que se decía cancelada."[15]

Retomar una historia que se consideraba clausa, pero además desde otra conciencia, no la conciencia conquistadora y colonizadora, bajo cuya presión acabó por constituirse la línea negativa de la filosofía de la historia europea, sino la conciencia de dependencia, la de aquel esclavo a cuyo cargo estaba nada menos que la historización del hombre. Mas, tampoco exclusivamente a partir de la conciencia dominada del proletariado industrial inglés, francés o alemán, como si ella fuera la forma paradigmática de toda conciencia de este tipo por el hecho de integrar la "civilización" europea, sino de la de todo hombre. Dicho de otro modo, una filosofía de la historia que arranca también y necesariamente del hombre dominado de las colonias de los sucesivos imperios. Una filosofía de la historia, tal como la entiende Zea para América Latina, que no acepta ninguna justificación para las relaciones imperialistas y esto aun cuando de ellas se entienda que por obra de las pretendidas "astucias de la razón" habrá de progresar la humanidad. No hay justificación *postfactum* de la miseria, del hambre, la explotación, la marginación, la tortura y la muerte. Las cosas podrían haberse dado de otro modo y de hecho se han dado así más de una vez en la historia. En este sentido la filosofía de la historia americana se presenta como una inversión de la hegeliana, mas también, como una inversión de todo eurocentrismo, del cual no estuvieron exentos Marx y Engels.[16] De esta manera es entendida nuestra filosofía de la historia: "...aquella que se inicia como toma de conciencia de la dependencia y de la necesidad de liberación de los pueblos que sufren. Filosofía que se encarna en un Simón Bolívar y se cierra en un José Martí." Todo lo cual supone un "proyecto libertario", mas también y necesariamente a la vez un "proyecto igualitario",

[14] Leopoldo Zea, *op. cit.*, p. 66.

[15] Leopoldo Zea, *Latinoamérica Tercer Mundo*, ed. cit., pp. 48-49.

[16] *Cf.* Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, ed. cit., pp. 66 y ss. y 99 y ss.

ese "igualitarismo" que espantaba y espanta a las burguesías latinoamericanas.[17]

Tal es el punto de partida de la nueva filosofía de la historia, que no es un *factum* sino un *faciendum*, algo que habrá que ir haciendo y que más de una vez serán los mismos que den un paso adelante, los que marcarán un paso hacia atrás. La historia intelectual de Juan Bautista Alberdi es un ejemplo acabado de la condición humana y la filosofía sólo desde ella y a partir de ella alcanza su total dignidad, pero también su miseria. La lucha contra su propia ambigüedad constituye el quehacer filosófico mismo.

Ahora bien, Zea no sólo ha tratado en sus libros de hacer esa nueva filosofía de la historia sino que además ha elaborado una interpretación de lo que la filosofía de la historia ha sido entre nosotros, particularmente a lo largo del siglo XIX. La tesis central de esa interpretación la había enunciado Gaos quien la había encontrado confirmada, además, en los propios estudios iniciales de Zea, en particular en aquella obra titulada *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* que ya mencionamos. Según el maestro Gaos la historia intelectual latinoamericana se ha caracterizado por "El esfuerzo por deshacerse del pasado y rehacerse según un presente extraño", dicho de otro modo por una actitud utópica y nada dialéctica. Como consecuencia de ello, la filosofía de la historia que habrá de hacerse, según el mismo maestro concluía, habría de consistir "En vez de deshacerse del pasado, practicar con él una *Aufhebung*... y en vez de rehacerse según un presente extraño, rehacerse según el pasado y el presente más propios con vistas al más propio futuro".[18]

De esta manera, si la nueva filosofía de la historia, la que propone Zea, puede ser entendida como una "inversión" de la de Hegel en cuanto que el punto de partida de aquella es la conciencia de dependencia, la filosofía de la historia latinoamericana anterior, se presenta, por lo mismo que no es de espíritu propiamente dialéctico, como la antípoda de la hegeliana.[19]

Ahora bien, esta caracterización que en algún momento le pareció a Zea ser exclusiva del pensamiento latinoamericano y su única forma de pensar, a tal punto que podía ser explicada culturalmente como una herencia ibera, por contraposición con la mentalidad sajona será objeto de un importante cambio. Una nueva perspectiva le habrá de llevar a reconocer diversos "proyectos", dentro de la conciencia histórica latinoamericana, uno de los cuales, que culmina con el pensamiento de Martí, en el

[17] Leopoldo Zea, *op. cit.*, pp. 42-43.
[18] *Cf.* Leopoldo Zea, *op. cit.*, página preliminar a la Introducción.
[19] *Cf.* Leopoldo Zea, *op. cit.*, pp. 19, 164 y 172.

mismo siglo XIX, muestra una comprensión dialéctica ajena precisamente a "aquella extraña configuración" que había llevado a una cultura de nihilización y de superposición. Siempre le parece sin embargo a Zea que esta última actitud ha sido la predominante.[20]

A este nuevo planteo, se ha de agregar una interpretación de la filosofía de la historia hegeliana, señalada constantemente por Zea en el hecho de la existencia en Hegel mismo de una negación nihilizadora, que es justamente la que lleva a la distinción entre "hombres históricos" y "hombres naturales". Como consecuencia de esto aquella "lógica formal" que caracterizaría a la conciencia americana, de acuerdo con lo que surge de los planteos de Zea, se encuentra en Hegel mismo. El hecho responde al modo como la modernidad europea construyó la filosofía de la historia. Y así, el intento de Zea viene a colocarse más allá de la propuesta misma del filósofo alemán en cuanto si bien es necesario regresar constantemente, tal como él lo dice con fuerza, a la *Aufhebung* hegeliana, lo será desde una exigencia de reconocimiento universal de la historicidad de todo hombre.[21]

Y de este modo no hay un hombre europeo dialéctico y un hombre latinoamericano no-dialéctico, como si se tratara de dos tipos humanos diversificados, sino que ambas actitudes son señalables en el uno y en el otro. Cuanto más, lo que podría decirse, y en tal pareciera resolverse el pensamiento de Zea, es que esos hombres se distinguen porque en ellos predomina una de las tendencias sobre la otra y además, que ello no es fruto de una herencia, o incluso de un modo ontológico de la conciencia, sino que es consecuencia de situaciones históricas concretas. La clave de todo esto se encuentra, como el mismo filósofo mexicano lo afirma con mayor insistencia cada vez, en el hecho de la dependencia, en la inexistencia de un sujeto que haya alcanzado un *para sí* que lo haga comprenderse así mismo como valioso y que sea capaz de rescatar su ser y su tener.

De esta manera, aquella Europa de la que surgiría toda creación posible, según los europeístas a ultranza, sin negar el potente impulso creador que indudablemente la ha caracterizado a lo largo de su fecunda historia, resulta humanizada. Se esfuma el paradigma, para historizarse su realidad con lo cual se hace un acto de justicia con el nombre europeo mismo.

Y a la vez, con la doctrina de los diversos "proyectos" con los que el hombre latinoamericano ha organizado su propia conciencia histórica, se humaniza a este hombre, abriendo las puer-

[20] *Cf.* Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, ed. cit., pp. 21-27.
[21] *Cf.* Leopoldo Zea, *América en la historia*, ed. cit., pp. 61-62.

tas para ponerse más allá de su comprensión como antimodelo. La cultura latinoamericana ha sido de yuxtaposiciones, pero también de asimilaciones. Hubo imitación, pero también recreación de lo imitado, tal como la doctrina del circunstancialismo lo había señalado desde sus inicios. Y por supuesto todo esto dentro de los límites que permitían los sucesivos estados de dependencia, que hace que la yuxtaposición haya tenido más fuerza que la asimilación, la que no alcanzó, según Zea, un plano de conocimiento consciente. "Faltará aquí la negación —dice—, en sentido hegeliano, no habrá absorción; y si a pesar de todo la hay, ésta no será consciente ni para el conquistador ni para el conquistado." Y todavía con más fuerza nos dice: "Pese a todo hubo asimilación, pero tan sorda que no se hizo consciente al hombre que sufrió la conquista y la colonización." [22]

La existencia de lo que el mismo Zea denomina "Proyecto asuntivo", llevado a cabo por toda una generación, entre cuyos representantes se destacan un José Enrique Rodó y un José Martí y que tiene antecedentes tan valiosos como el que encarnaron las figuras de un Francisco Bilbao y un Andrés Bello, prueba sin embargo que el hecho no careció de un grado de conciencia. Aquella asimilación creadora no-consciente, fruto de una dialéctica real, la de los hechos mismos, encontró pues en determinados momentos, quienes supieran verla y afirmarla en el nivel del discurso. Y es precisamente la existencia de aquella "negación dialéctica", como la presencia en nuestra historia de esos intelectuales, lo que hace posible, según nos dice Zea, "lo que llamamos filosofía de la historia americana".[23]

[22] Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, ed. cit., pp. 104-105.
[23] *Ibidem*, p. 172.

XI. EL PROBLEMA DEL SER Y DEL TENER

HEMOS dicho al hablar de la conciencia *para sí* o del "ponernos para nosotros mismos como valiosos", que este hecho presenta un grave problema. Si no nos autoafirmamos, no tenemos posibilidad de ser sujetos de nuestro ser histórico, mas, en ese mismo autoafirmarse se esconde también un principio de alienación. Se trata, por tanto, de preguntar si ese "ponerse para sí" es siempre legítimo y cómo habrá de ser determinado de modo tal que nuestra confianza en nosotros mismos sea a la vez desconfianza, que nuestro "ponernos como valiosos" se dé acompañado del suficiente grado de actitud crítica.

El *a priori* antropológico exige el planteo de su legitimidad, de la cual depende en cuanto que una autoafirmación inauténtica lleva en su seno su propia muerte. Aun cuando pareciera ser una paradoja, que de hecho no lo es, la autoafirmación se nos presenta como un juego de afirmación, pero a la vez de negación de nosotros mismos. No cabe duda que en esa conformación de una autoconciencia interviene el factor personal, que no puede ser desconocido, como tampoco podemos ignorar que la conciencia, en su marcha conflictiva, no depende exclusivamente de sí misma, sino que se mueve sobre y desde una experiencia social, dada en relación directa e inmediata con un sistema de contradicciones objetivas. Esto hace que una autocrítica no pueda ser entendida nunca como un mero ejercicio subjetivo y que la "buena voluntad" no sea factor suficiente ni muchas veces decisivo. La *sujetividad*, el acto de ponernos como sujeto, no se resuelve en una subjetividad, sino que es, además, la raíz de toda objetividad sin la cual no sería posible la subjetividad misma. De la construcción de esa objetividad depende la formulación del discurso y su carácter opresor o liberador, más aún, el discurso lo integra como uno de sus momentos.

El pensamiento filosófico, recién desde la modernidad en adelante, fue elaborado como una teoría de la *sujetividad*, a pesar de que el hecho de la constitución del hombre en cuanto sujeto es anterior a toda filosofía. El *a priori* antropológico tiene su raíz en la conciencia histórica la que, en su forma originaria es una experiencia propia del hombre en cuanto tal, señalable por eso mismo en todas las épocas y todas las culturas, a la que el filósofo argentino Rodolfo Agoglia ha caracterizado, según recordamos páginas atrás, como "la simple captación de que ciertos hechos, acciones, obras o procesos son modos de reali-

zación del hombre".[1] No se trata de una conciencia de los hechos, sino de los modos de realización de un sujeto respecto de sí, mediante aquellos hechos, acciones u obras y por tanto de un sujeto que, a su vez, se capta a sí mismo como tal. La conciencia histórica implica, tanto en su experiencia originaria, como en las diversas formas que ha ido adquiriendo en el devenir de la humanidad, una comprensión de la temporalidad propia del hombre. No está de más que recordemos que esa conciencia, que supone el nacimiento de la humanidad, se presenta como un cambio cualitativo profundo de la temporalidad, tal como Hegel ha tratado de mostrarlo en su doctrina del paso del "en sí" al "para sí", tesis que a pesar de mantenerse dentro de las clásicas historias hipotéticas, rompe con ellas, entre otros aspectos, al afirmar en esa posible conciencia primitiva, sumergida aún en la naturaleza, el poder de negarla y de acceder a la autoconciencia y, con ello, de ingresar abiertamente en la historia.

El hecho de que la *sujetividad* surja a la par con aquella experiencia originaria del hacerse y del gestarse, no quiere decir que haya habido siempre una "*toma* de conciencia histórica", tanto en el sentido de descubrir que la naturaleza humana radica en la historicidad, que sería un modo cabal de esa posesión, como en el de objetivar en un discurso, desde una determinada racionalidad, el hecho mismo del transcurrir histórico. De todos modos, no podemos separar aquella experiencia originaria de un cierto presentimiento de la historicidad misma del sujeto, como tampoco podemos afirmar que no haya estado acompañada, desde siempre, de ciertas formas de reconstrucción y expresión, a las que podemos considerar como historiográficas. No se ha conocido jamás, ni se podrá documentar la existencia de agrupaciones humanas, por disgregadas que ellas hayan sido, que no hayan justificado su presencia concreta sobre la tierra mediante los siempre elocuentes y significativos mitos de origen, más cercanos, muchas veces, de la problemática de la historicidad que de la mera historiografía, pero incluyendo casi sin excepción ambas cosas. Conviene, por lo demás, ponerse en guardia respecto de aquella posesión de conciencia histórica en cuanto se la ha hecho consistir en una doctrina acerca de la historicidad, desde la cual nos declaramos en el plano de lo ontológico, condenamos al hombre común y su vivir cotidiano a lo óntico y concedemos generosamente valor de preontológico a todo lo que de alguna manera viene a confirmar nuestro discurso, aun cuando no revista su propia dignidad. La consustancial ambigüedad de la filosofía, a la que se le ha

[1] Rodolfo Mario Agoglia, *Conciencia histórica y tiempo histórico*, Quito, 1978, "Introducción".

otorgado nada menos que la tarea de aquella posesión de conciencia histórica, lleva a que esa posesión sea, en muchos casos, una simple pérdida.

Las respuestas dadas desde la Edad Moderna al problema de las relaciones entre la *sujetividad* y la objetividad, abrieron las puertas para el descubrimiento teórico de algo que siempre ha sido y será lo inmediato, el *a priori* antropológico, pero a su vez, frenaron e inclusive imposibilitaron una toma de conciencia histórica al confundir el "mundo objetivo" con la realidad y, como consecuencia, lo discursivo con lo extradiscursivo. De ahí las formulaciones invertidas de las relaciones entre la conciencia y el mundo y la deformación doctrinal del *a priori* antropológico como resultado de un divorcio entre el cuerpo y el espíritu, la pretendida incompatibilidad entre el "tener" y el "ser" y la construcción de un voluntarismo, siempre presente, mas a la vez, negado ante la pretendida objetividad autónoma de un *mundus intelligibilis*. Desde la primitiva formulación del *a priori* antropológico platónico, siempre vigente dentro de sus diversas reinterpretaciones y actualizado a partir del *cogito* cartesiano, hasta concluir en el "yo infinito" de Hegel, la reducción de la realidad al "mundo objetivo", conducirá a imposibilitar aquella toma de conciencia histórica. La historicidad, separada de la empiricidad, no será aquello que constituye al ser del hombre desde dentro, sino únicamente aquello en lo cual "cae" y la temporalidad propia del hombre resultará depotenciada al afirmarse todo futuro como "regreso".

El rescate del *a priori* antropológico, que se encuentra afirmado y a la vez negado en el "poner" platónico (*títhemy*), en el *cogito* cartesiano, en el "sujeto trascendental" kantiano, en el "yo" fichteano, en el "yo-concepto" hegeliano o, más recientemente, en el "sujeto puro" husserliano, será únicamente posible desde una "desconstrucción" de las filosofías de la conciencia y del ser con las que se ha expresado el logocentrismo desde los griegos.[2]

La raíz de esas filosofías se encuentra, precisamente, en una afirmación ilegítima del *a priori* antropológico. La ilegalidad del "ponernos para nosotros mismos como valiosos" no deriva de una correcta o incorrecta fundamentación epistemológica sobre la cual se pretende haber alcanzado la cientificidad del discurso, sino de algo que está más atrás, anterior a todo discurso: la facticidad social. Para comprender lo dicho es necesario recordar, una vez más, que toda autoconciencia es necesitante de otra autoconciencia y que el ejercicio de la *sujetividad* no será nunca captado en su plenitud si reducimos un

[2] Jacques Derrida, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1971.

sujeto, que es eminentemente plural, un "nosotros", a un sujeto que, como condición de su incorporación a una universalidad, ha de ser considerado y pensado en un singular abstracto. En relación con aquel "nosotros", en donde se inserta todo singular concreto, se ejerce la función de reconocimiento, que se cumple desde una mismidad cerrada o abierta a la alteridad del otro.

Ese reconocimiento lo es siempre del hacerse y del gestarse, es una especie de constante regreso a la experiencia originaria a partir de la cual se constituye la conciencia histórica y tiene su manifestación en el acto cotidiano del trabajo. Las formas ilegítimas de reconocimiento son, por eso mismo, manifestación de modos imperfectos de convivencia, en relación con el proceso de transformación de la naturaleza y, consecuentemente, su creación y recreación de la cultura. Debido a esto último, el reconocimiento se juega todo entero en relación con la posesión de "cosas" (*prágmata*) y la satisfaccción de demandas en un nivel de trato constante y permanente con aquéllas, a tal extremo que el ser y el tener se nos presentan como convertibles. En el ruego del Padrenuestro: "dadnos el pan de cada día", se manifiesta una apetencia que es tanto de tener como de ser y el "pan" es, en el texto y en el sentimiento de quien ora, tanto la hogaza o, por lo menos, el mendrugo, como la vida en toda su significación. El *a priori* antropológico es, por eso mismo, a la vez un principio de tenencia y de entidad. El mundo de las cosas y la vida cotidiana, como la forma de vida que se desarrolla en relación con ellas, no es en sí el mundo de la alienación y de la pérdida del sujeto, sino el único mundo posible en el cual el sujeto puede reencontrarse consigo mismo.

El reconocimiento aparece estrechamente conectado con aquella voluntad mediante la cual nos ponemos como valiosos para nosotros mismos, aquel deseo de perseverar en el ser, el *conatus* del que nos hablaba Spinoza. Mas, en este momento, no podemos menos que regresar a las figuras de la conciencia y reconocer la profundidad trágica de las geniales intuiciones de la *Fenomenología*. Aquel salto cualitativo dentro de las formas de temporalidad, que podría señalárselo como el paso del "tiempo" a la "historia", o como la conversión de un estado de ensimismamiento en un estado de autoconciencia, abre aquella historia con la figura del amo y del esclavo. En ese momento del "para sí", en el que se pone de manifiesto para Hegel el *a priori* antropológico, el reconocimiento es arrancado mediante violencia. El esclavo reconoce al amo y éste se reconoce en el esclavo, en otros términos, el amo satisface su apetencia de bienes y su ansia de ser en cuanto que el reconocimiento no se reduce a un hecho cognoscitivo sino que es, a la vez y

necesariamente, un acto de posesión en los dos sentidos indicados.

Sobre esta relación de sometimiento y de dominio, el amo monta su comprensión y a la vez su justificación del ser del esclavo y de sí mismo. La carencia a que es sometido el primero, fruto de la desapropiación del producto de su trabajo, le mueve a una permanente demanda clamorosa, airada o resignada, de los bienes indispensables para la subsistencia. De ahí que sea definido como un ser grosero en el que sólo impera una "apetencia de tener" y que se encuentra movido por los "bajos apetitos" y los "intereses materiales". El amo, por su parte, en el que aquella "apetencia de tener" se satisface mediante la violencia y el despojo, a tal extremo que según Hegel le lleva a "hundirse en la naturaleza", se considerará por encima de aquellos apetitos y aquellos intereses bajos que mueven a las multitudes groseras, sucias y siempre incansablemente hambrientas. Él estará, frente a ellas, colocado en el ser. Su lengua no se moverá para clamar por el pan de cada día, sino para hablar del espíritu. Y de esta manera, las ideologías justificatorias de las relaciones de dominación y de explotación acaban estableciendo una incompatibilidad entre lo que consideran dos órdenes disociados, el del ser y el del tener, el del alma y el del cuerpo, el del sujeto puro y el del sujeto empírico, el de la fuerza y el derecho, el del significado y el significante, todo ello a costas del ocultamiento de la tenencia, la corporeidad, la empiricidad, la emergencia social y la palabra.

Como consecuencia de esa disociación, lo auténtico radica en la posibilidad de trascender el mundo de los entes e instalarse en el "orden del ser", mientras que lo inauténtico consiste en quedarse en ese horizonte mundano en el que primaría lo óntico y, en particular, la relación de tenencia respecto de las cosas. En verdad, autenticidad e inautenticidad pueden darse, y de hecho se dan, en el orden del tener, por lo mismo que es desde éste que nos abrimos, como única vía posible, al ser. El tener auténtico es apofántico respecto del ser, en cuanto que este ser no es un abstracto nivel del "sentido", por más peso ontológico que a éste se le conceda, sino que es para el hombre su hacerse y su gestarse. La cotidianidad no puede ser definida sino en relación con el trabajo, con el producto del trabajo y con el goce de ese producto.

El simulado rechazo de la apetencia de bienes por parte de quienes están plenos de ellos y la afirmación de la posibilidad de una instalación en el "orden del ser", muestra su verdadero sentido si tenemos en cuenta el papel que se hace jugar al ser, cuya "voz" ha de ser "escuchada" y cuyo "discurso" es el apoyo sobre el cual se organiza el discurso opresor. Hay hombres

que pueden escuchar la "voz del ser", a pesar de su estado de "caídos" en este mundo y que son, sin embargo, los "portavoces" del principio fundante y, frente a ellos, la masa impersonal, anodina por lo mismo que masa, de los que movidos por una vida "material" y en medio de su cotidianidad sin horizontes, están vocados únicamente por el "tener". No se nos escapa que el sistema de relaciones que surge de este planteo es todavía abstracto en cuanto que el filósofo no es nunca un pretendido "escucha" individual del ser y en cuanto que hay, además, naciones dentro de las cuales si bien el esquema de relaciones apuntado adquiere una clara formulación, existe una conciencia nacional de superioridad respecto de otras: son los países "depositarios" del Espíritu, de la Civilización o de la Cultura. La ideología occidentalista y con ella el europeocentrismo son una prueba de ello.

La legitimidad del *a priori* antropológico es determinada, de acuerdo con el planteo anterior, a partir de un sistema de dualidades. Se trata de una larga tradición, la misma para cualquiera de sus líneas de desarrollo, ya se entienda que comienza con Platón y culmina en Hegel, o conforme con el último academicismo alemán, se juzgue que se abre con los presocráticos y termina con Heidegger. La oposición entre lo óntico y lo ontológico es una nueva versión del antiguo dualismo del cuerpo y del alma que se apoya, se justifica y se funda en la posibilidad que el alma tendría de contener al ser. Se trata de la ya prolongada filosofía de la conciencia puesta en crisis por las filosofías de denuncia o de sospecha iniciadas después de Hegel y de las que hemos hablado páginas atrás. No vamos a extendernos sobre la densa proyección contemporánea de toda esa problemática, en relación con la cual se está produciendo un recomienzo de la filosofía que podría significar la apertura hacia una filosofía verdaderamente mundial de la liberación.[3]

Sí querriamos, a efectos de alcanzar una comprensión del problema de la legitimidad que aquí planteamos, comentar dos textos, uno europeo, reincorporado como preontológico dentro del pensar heideggeriano, y otro que, enunciado asimismo bajo la forma de mito, puede ser entendido claramente como la contraparte de aquél y que pertenece a la tradición de nuestras grandes culturas indígenas de la América Central.

Nos referimos a dos mitos de origen. Ya dijimos que en ellos se pone de manifiesto, a veces de modo patente, la problemática de la historicidad y que, en algunos casos, se encuentran

[3] Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea, "Declaración de Morelia", México, 1975, publicada en *Latinoamérica. Anuario de estudios latinoamericanos*, México, UNAM, 1978, núm. 11.

expresados datos que responden a un cierto espíritu historiográfico. Es decir que constituyen, con su mundo de símbolos e informes factuales, una manifestación de aquella experiencia originaria del hombre como un hacerse y un gestarse. El rescate de los mitos, dentro de un pensamiento filosófico, es posible porque incluyen, todos, determinados filosofemas y su incorporación en una historia de la filosofía, que Hegel rechazaba, es asimismo justificable desde el momento en que partimos de la naturaleza ambigua de este saber, derivada del hecho de que el concepto es tan representativo como cualquiera de los símbolos a los cuales recurre el mito.

Las narraciones antiguas a las que nos vamos a referir son, una, la fábula de Cura, tomada por Heidegger de la *Colección* de Higinio e incorporada en *El ser y el tiempo* como texto preontológico,[4] y la otra, la narración del origen de los primeros hombres que se encuentra en el libro sagrado del pueblo Quiché, el *Popol Vuh*.[5] Ambos mitos son, desde el punto de vista de la naturaleza del hombre que en ellos se expresa, profundamente distintos y el hecho de que Heidegger haya incorporado al primero como antecedente de lo que él entiende como pensamiento filosófico, es explicable si tenemos en cuenta la larga tradición de aquella dualidad alma-cuerpo que caracteriza a la metafísica occidental, así como un rescate de narraciones como la del *Popol Vuh*, dentro de lo que podría ser considerado un pensamiento latinoamericano, se podría a su vez justificar si se piensa en la ineludible problemática del *a priori* antropológico, como así de su legitimidad, de la cual debe partir un pensamiento que pretenda colocarse más allá de las formas del discurso opresor, dentro de las cuales se ha manifestado, casi sin excepción, aquella metafísica.

En la fábula de Cura, el hombre resulta creado por obra de un proceso que podríamos entender como analítico. Primero se modela su cuerpo, recurriendo al barro húmedo encontrado en las márgenes de un río, luego, a esa materia se le agrega el soplo vivificante. El fin del hombre queda preestablecido, a partir de ese momento, como una disgregación y un regreso a la tierra y, a su vez, un reingreso al reino supremo del espíritu. Axiológicamente, se establece una diferencia radical entre la corporeidad y la espiritualidad. El alma, desde el comienzo mismo de la humanidad, es un préstamo del ser, al cual habrá de reintegrarse en cuanto propiedad suya. Allí quedará ante su presencia, hecho final sobre el que se habrá de fundar el

[4] Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1962, p. 218.

[5] *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952, Tercera Parte, cap. I.

rechazo de todas las formas representativas del conocimiento, como transitorias. El hacerse y el gestarse del hombre, su autoafirmación, queda signada por la dualidad originaria como una "Cura", entendida a la vez como un "esfuerzo angustioso" y una "entrega". El hombre está "hecho", es *natura naturata*, su hacerse se resuelve en un desprendimiento de sí mismo, de su propio barro originario, en una espera de la muerte como liberación de la cárcel del alma.

En la narración del modo como fueron creados los primeros padres de la humanidad, según el *Popol Vuh*, el método que se sigue es, por el contrario, de naturaleza sintética. No se trata de encontrar una materia pasiva, ajena radicalmente a lo humano, como es el barro respecto del alma, sino de hallar una "materia" que no es entendida como el sustrato sobre el cual se agrega algo, sino como el principio de la totalidad del ser humano. El mito afirma que los dioses hicieron al hombre íntegramente desde una "pasta de maíz" (*echá*), como resultado de una laboriosa búsqueda que los llevó a sucesivos intentos creadores, uno de los cuales fue precisamente el de hacerlo de barro. "De tierra, de lodo hicieron la carne. Pero vieron que no estaba bien, porque se deshacía, estaba blando, no tenía movimiento, no tenía fuerza, se caía, estaba aguado, no movía la cabeza, la cara se le iba para un lado, tenía velada la vista, no podía ver hacia atrás. Al principio hablaba, pero no tenía entendimiento. Rápidamente se humedeció dentro del agua y no se pudo sostener." Como se ve claramente, en este texto, la "materia" que se buscaba para la creación del hombre, debía poseer una potencia de vida suficiente y propia. No hay "soplo" externo vivificador de un elemento previo, pasivo. Y he aquí que los dioses descubren esa sustancia con impulso propio suficiente, la que resulta ser el mismo alimento que el hombre prepara para su sustento. El hombre surge, de alguna manera, como creándose a sí mismo, desde sí mismo y haciéndose como totalidad, es una *natura naturans*. Nada más ajeno al dualismo alma-cuerpo. El hacerse y gestarse resulta radicado, no en la espera de la muerte, sino en el trabajo del cual surge el "alimento" que hace del hombre, hombre en su plenitud. Su ser depende de la creación de la cultura mediante el trabajo, simbolizados en la producción del alimento, como asimismo de la posibilidad de tenencia y goce de los bienes que la integran. Al negar la naturaleza, al hacer de una selva un sembradío de maíz, el hombre primitivo americano la transformó, mas también se creó a sí mismo. De esta manera, la posesión no es el objeto de un grosero "apetito de tenencia" proveniente de nuestro barro originario, "cárcel" o "tumba" donde habría caído nuestro verdadero ser.

Aquella dualidad sobre la que se organiza el discurso opresor que interioriza en la naturaleza misma del hombre la relación opresor-oprimido en la figura de "cuerpo-alma", ha tenido y tiene numerosas formas de manifestación. La legitimidad del *a priori* antropológico se ha establecido sobre la base de un esquema valorativo de acuerdo con el cual el principio "inferior" debe quedar "limitado", "controlado", en fin, "sometido" al principio "superior". Lo "grosero", lo "irracional", lo "particular" y, hasta en algunos casos, lo "demoníaco", sólo pueden convivir con el principio contrario, si aceptan el sometimiento de lo que se presenta como "universal", "objetivo" y, en ocasiones, como "eterno". No es difícil retrotraer estos planteos ontológicos al plano social, del que son de hecho una proyección y, a su vez, una deshistorización.

Sobre este sistema de valores y antivalores se ha respondido, dentro del pensamiento liberal decimonónico, al problema de las relaciones entre el derecho y la fuerza, entendiendo que esta última ha de ser "limitada" por el primero. La "extensión del yo", tal como se ha formulado, en este caso, el *a priori* antropológico, recibe su legitimidad de su limitación, dada por un orden objetivo inmutable, ajeno a lo histórico, el derecho natural. Dentro de estos términos aparece planteado el problema en Juan Bautista Alberdi. "¿Qué es el poder en su sentido filosófico? —se preguntaba a propósito del tema de la guerra, en 1870—. "Es la extensión del yo, el ensanche de nuestra acción individual o colectiva en el mundo, que sirve de teatro a nuestra experiencia. Y como cada hombre y cada grupo de hombres, busca el poder por una necesidad de su naturaleza, los conflictos son las consecuencias de esa identidad de miras, pero tras esa consecuencia viene otra que es la paz o la solución de los conflictos por el respeto del derecho o ley natural por el cual el poder de cada uno es límite del poder de su semejante." [6]

Esta tesis, que el mismo Alberdi se verá conducido a poner en entredicho, como veremos páginas más adelante, era una manifestación más del logocentrismo y se organiza, por eso, sobre una dualidad equivalente a las otras que hemos mencionado. La fuerza es en sí misma, un principio de irracionalidad, y el derecho, dentro de cuyos marcos puede alcanzar una determinada legitimación, es una realidad "objetiva", externa. La fuerza es el cuerpo, lo sensible, lo material, el apetito de tenencia, la barbarie, en fin, el barro con el que nos modeló el alfarero mítico; el derecho es, por el contrario, el logro universal, entendido en este caso como el principio del que emana

[6] Juan Bautista Alberdi, *El crimen de la guerra*, Buenos Aires, edición del Consejo Deliberante, 1934, p. 48.

toda juridicidad. Como consecuencia de este planteo se concluirá en la repetida fórmula de que "la fuerza no crea derechos", que parte del presupuesto de la no juridicidad intrínseca de toda fuerza. Por tanto, ésta ha de ser limitada por el derecho, el cual curiosamente deberá recurrir a la fuerza para contener la fuerza, pero, por supuesto, una fuerza ahora legitimada, aun cuando sea tan represiva como cualquier otra.

Dentro de la historia del pensamiento argentino fueron los obreros anarquistas de principios de siglo, integrantes de aquella "masa cosmopolita" que debía ser encauzada en el marco de las "tradiciones nacionales", los que enunciaron las primeras críticas a la libertad liberal, desde fuera del liberalismo y dejaron sentadas las bases para una reconsideración del problema de la legitimidad del *a priori* antropológico. "El hombre es sociable —declaraba la Federación Obrera Regional Argentina, en 1904— y por consiguiente la libertad de cada uno no se limita por la del otro, según el concepto burgués, sino que la de cada uno se complementa con la de los demás; que las leyes codificadas e impositivas (coercitivas) deben convertirse en constatación de leyes científicas vividas de hecho por los pueblos y gestadas y elaboradas por el pueblo mismo en su continua aspiración hacia lo mejor." [7]

El rechazo de la doctrina de la "limitación" y la afirmación de que la libertad surge o nace de la "complementación", parte de presupuestos claramente legibles. El primero de ellos, el fundamental, es el de que hay fuerzas que no necesitan ser legitimadas por el "derecho", porque son legítimas por sí mismas y, en tal sentido, creadoras de derecho. Y esto, además, porque el "mundo jurídico objetivo" es la proyección del sistema de relaciones humanas, el que no es una realidad estable, definitiva y pacífica y dentro de la cual se ponen en juego las fuerzas emergentes que conducen a la humanización de aquel sistema o las fuerzas represivas que las impiden. Las leyes no derivan del clásico derecho natural, sino que son "vividas de hecho por los pueblos y gestadas y elaboradas por el pueblo en su continua aspiración hacia lo mejor". Allí encontraban los anarquistas que radicaba la cientificidad del derecho. Y de este modo, así como el tener no es incompatible con el ser, así como el cuerpo no es la cárcel del alma, tampoco la fuerza es lo externo y contrario del derecho, en sí misma considerada. El pensamiento liberal hablaba de la "extensión del yo" o de la extensión de la voluntad de poder de ciertos grupos humanos, mas, siempre partiendo de su típico individualismo; los anarquistas, por su parte, de una afirmación de un "nosotros"

[7] Iaacov Oved, *El anarquismo y el movimiento obrero en la Argentina*, México, Siglo XXI, 1978, p. 429.

mediante "complementación"; frente al derecho natural, pensaban éstos en un derecho social; ante lo jurídico como sistema coercitivo de la "maldad originaria", oponían las fuerzas emergentes y rupturales del sistema imperante, aun cuando ello implicara partir otra vez del mito de la "bondad por naturaleza", justificado ahora por el hecho de la emergencia misma. Frente a la categoría del temor que impulsaba a los teóricos de la burguesía a escindir la fuerza del derecho en sus formulaciones doctrinales, nunca en su praxis, los explotados y dominados organizaban su discurso sobre las categorías de la ira y la esperanza.

Es connatural al acto de ponernos para nosotros mismos como valiosos, una pretensión de legitimidad. Sin lo primero, nos negamos en cuanto entes históricos, lo segundo, por su parte, nos puede llevar a la negación de la historicidad de los otros y consecuentemente de la nuestra. Ya hablamos en un comienzo de la necesidad y de la posibilidad de una crítica. La conversión de la conciencia histórica en una toma o posesión de ella, el eventual grado de plenitud que pueda alcanzar, depende de aquella crítica, que es individual y no lo es, que es subjetiva y al mismo tiempo depende de factores que nos impulsan o no hacia actitudes abiertas. Desde el punto de vista del discurso filosófico ha de partir, necesariamente, de la clara percepción de la ambigüedad de este saber, como asimismo de las herramientas metodológicas que organicemos en relación con su naturaleza. La comprensión de la universal historicidad de todo hombre que, como hemos dicho, supone un humanismo, exige una clarificación del grado de legitimidad de nosotros mismos como valiosos, aun cuando ella se efectúe desde aquel reconocimiento de historicidad, porque, como habíamos anticipado, aun dentro de los términos de un humanismo podemos estar jugando con las pautas del discurso opresor.

XII. DESDE EL PADRE LAS CASAS HASTA LA GUERRA DEL PARAGUAY

La consideración del desarrollo de algunos momentos del humanismo hispanoamericano es de valor para un análisis de las formas ilegítimas de reconocimiento, tal como se han dado entre nosotros. Parecerá, tal vez, extraño que hablemos de ilegitimidad a propósito del humanismo, mas, es lo cierto que éste tuvo sus primeras manifestaciones como fruto de una actitud paternalista, que es de la que quisiéramos, en particular, hacer algunos esbozos históricos.

Hablaremos de tres formas del discurso paternalista: el paternalismo lascasiano, el paternalismo idílico bolivariano, el paternalismo populista alberdiano y concluiremos mostrando la crisis de este último como consecuencia de la Guerra del Paraguay. En cada uno de ellos trataremos de mostrar de qué manera el humanismo que los ha movido se encontró limitado e incluso desvirtuado por formas de reconocimiento que consideramos ilegítimas.

El primer sujeto que se enfrenta a la realidad americana con una comprensión continental y desde la necesidad de su incorporación a la Europa colonizadora atlántica es, para nosotros, el conquistador ibero. Este enunciará su palabra desde un "*ego* conquisto" cuya relación con el *ego cogito* de la modernidad ha señalado Enrique Dussel.[1] El problema de la legitimidad de ese "yo conquistador" avanzó junto con el hecho mismo de la sujeción de las nuevas tierras y sus hombres. Mas, no lo hizo siempre, a pesar de mantenerse dentro de los términos de la relación dominador-dominado, de igual manera, en cuanto que generó dos discursos muchas veces abiertamente contrapuestos, el de la violencia y el de la no-violencia. De este último quisiéramos ocuparnos particularmente.

En los primeros tiempos de la conquista, que coincide con aquel momento acumulativo que mencionamos a propósito del problema de la recepción del legado, no se puede hablar de una afirmación del sujeto americano, dentro de la relación de dominación. El único que aparece como valioso para sí mismo es el conquistador. En un segundo momento surge, sin embargo, por imperio del proceso de evangelización, otro tipo discursivo que abrirá la posibilidad del discurso potencial del

[1] Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México, Edicol, 1977, pp. 16-17; *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Extemporáneos, 1977, pp. 100-101.

dominado, el "discurso paternalista" que se organizará, precisamente, sobre el problema de la tenencia y, en relación necesaria con éste, el del ser mismo del hombre americano como agente de su hacerse y de su gestarse.

La formulación más acabada y significativa de este discurso fue obra de fray Bartolomé de las Casas. Con él se inicia la historia del humanismo entre nosotros, como también la historia de un tipo discursivo que tendrá una vigencia permanente, salvando, claro está, las diferencias epocales que podrían señalarse.

Para dar forma a su propio discurso, Las Casas se ve obligado a hacer una caracterización de lo que impropiamente podríamos llamar "discurso opresor violento", en cuanto que el conquistador, al fundar toda relación en una fuerza represiva, renuncia de hecho a la palabra. Su "discurso" se expresa, según nos dice el mismo Las Casas, con "palabras saturadas de afrenta y de injurias" y que no son, por eso mismo, más que "griterío".[2] La "injuria" consiste fundamentalmente en negarle humanidad al otro: "...finjen estos hombres mil falsos testimonios algunas veces perjurando, diciendo de los infieles que son perros, que son idólatras, que están envueltos en muchos nefandos crímenes, que son estúpidos y fatuos, e inhábiles e incapaces, por tanto, de la fe, de la religión y de la vida o de las costumbres cristianas."

Estos hombres que con el pretexto de que el otro es "idólatra" lo sujetan por vía de violencia, están a su vez poseídos por un "ídolo": el deseo de dominar. "Estos hombres más bien hacen libaciones en honor de Baalim, es decir el ídolo peculiar de los que tal hacen y que es el que los domina y los tiene sujetos y está en posesión de ellos; en otras palabras: el deseo de dominar, la inmensa ambición de enriquecerse que nunca se sacia ni tiene fin, y que es también su idolatría. Porque Baalim, según San Jerónimo, significa "mi ídolo", el que me domina y está en posesión de mi..." El "ego conquisto" resultaba un "ego conquistado", se autoafirma a sí mismo como valioso de modo excluyente, con lo cual se aliena, se entrega a otro, como lo dice Las Casas, a su ídolo. Ésta es por cierto la verdadera idolatría, señalada dentro de los límites de una crítica de la razón, entendida desde el punto de vista de su funcionamiento social y con un acento marcadamente renacentista no ajeno a la teoría baconiana de los ídolos.

La violencia del conquistador anula toda posibilidad de ex-

[2] Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 351 y 352.

presión por parte del dominado. El terror ante el "griterío", las "duras palabras", los tormentos, oscurecen su razón:

> el alma humana se consterna con el terror; con el griterío, con el miedo, con las palabras duras, y mucho más con los tormentos, se conturba, se entristece, y en consecuencia, se niega a oír y considerar. Los sentidos exteriores y también el interior como la fantasía o la imaginación, se conturban; y la razón, por consiguiente, se oscurece; el entendimiento no percibe ni puede percibir una forma inteligible, amable o deleitable, sino por el contrario, una forma que entristece haciéndose odiosa, puesto que el mismo entendimiento percibe todo aquello como malo y detestable, como lo es en realidad.[3]

La única forma que le queda al dominado de autoafirmación de sí mismo frente al dominador, se reduce al odio y, junto con él, a negarse a oír; las masas sometidas se convierten en conjuntos de seres enconados y mudos. El odio es la única vía de expresión de un ser que se niega a ser totalmente reificado. que aun injuriado, comprado, vendido, violado, humillado de mil formas y asesinado, sabe que no es una cosa.

El conquistador, en cuanto hombre violento, a pesar de haber renunciado a su propia palabra y moverse tan sólo con la injuria, tiene quienes elaboren su discurso con los elementos ideológicos de la época. Aquella palabra reducida a "griterío", se hace jurídica, se incorpora en una historiografía. El derecho y la historia cumplen su función de justificación y llega un momento en que se dejan de oír los gritos de la violencia, la que no por eso habrá de desaparecer. La historia mundial comenzará entonces a nacer: el arte de construirla consistirá en poner la sordina al griterío, hacerle que suene como "palabra".

Se ha dicho que cuando se reconoció que era mejor y más conveniente conservar vivo al prisionero de guerra que matarlo, nació la sociedad esclavista, mas, no se ha dicho lo suficiente, pues, para someter a ese hombre había que recurrir al terror y éste sólo era posible mediante el sacrificio de ese mismo hombre. La muerte de unos era la condición necesaria para el sometimiento de los otros. De este modo, el discurso de la violencia, en contraposición abierta con la palabra de fray Bartolomé de las Casas, habla con fuerza no tanto del sometimiento como del exterminio, por lo mismo que éste era primero a efectos de poder crear el estado de terror. Así lo afirmaba Sepúlveda: "Podemos creer... que Dios ha dado grandes y clarísimos indicios respecto al exterminio de estos bárbaros";[4]

[3] Bartolomé de las Casas, *Ibidem*, pp. 352, 371 y 374.

[4] Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1941, p. 115.

así también pensaba Gonzalo Fernández de Oviedo, cuando hablaba del genocidio llevado a cabo en La Española: "Ya se desterró Satanás desta Isla; ya cesó todo con cesar y acabarse la vida de los más de estos indios" y cuando se preguntaba en la misma obra: "¿Quién puede dudar que la pólvora contra los infieles es incienso para el Señor?"[5] Así, aquella sordina que se fue poniendo al "griterío" se la fue colocando de a poco. Más adelante, cuando el exterminio masivo había logrado la sumisión de los sobrevivientes, el discurso opresor tomará cada vez más un aire de inocencia.

Frente al conquistador, con sus gritos e injurias como única palabra y frente al discurso justificador de los ideólogos de la conquista en el que aún resuena el "griterío", se organiza la obra del padre Las Casas. Su planteo es simple: se ha de poner límites a la autoafirmación del dominador y ello será únicamente posible reconociendo al dominado su naturaleza racional, viéndolo como criatura tan necesitada en su ignorancia de la salvación, como el otro, en su ansia de posesión y dominio. La relación dominador-dominado ha de ser organizada desde el plan de la salvación o de la condenación de las almas, mas, para eso, el dominador deberá trocar el "griterío" por la "palabra" que seguirá siendo la suya en cuanto dominador, pero revestida ahora de una actitud paternal. De este modo se pasa del discurso dominador violento, al no-violento, al paternalista.

Se trataba sin embargo, como hemos dicho, de un humanismo. Absolutamente todos los hombres están en condiciones de recibir el mensaje cristiano: "...no hay ningún pueblo o nación, en toda la redondez de la tierra, que quede enteramente privado de este beneficio gratuito de la divina liberalidad... de ningún modo es posible que toda y una sola raza y nación, o que los hombres todos de alguna región, provincia o reino, sean tan del todo estúpidos, imbéciles e idiotas, que no tengan absolutamente ninguna capacidad para recibir la doctrina evangélica".

América es una de esas regiones de las cuales habla Las Casas y respecto de cuya humanidad rechaza, de modo terminante, las injurias y calumnias del conquistador. El hombre americano puede "recibir la doctrina evangélica", es decir, puede escuchar y puede llegar a hacerla suya. Es, en este sentido, un hombre como los demás, como el mismo conquistador. El principio de universalidad del humanismo cristiano llevaba a

[5] Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias, Tierra Firme y Mar Océano*, citado por Lewis, "Introducción" a la obra de Bartolomé de las Casas mencionada, p. 28.

Las Casas a proponer y aun a exigir un cambio en el sistema de relaciones entre los europeos conquistadores y los naturales.

Sobre esta base se organiza el discurso lascasiano que apunta, por un lado, a pacificar las almas enconadas y resentidas por causa de la violencia armada, predicando la resignación. "He enseñado —dice citando una historia de la vida de San Pablo— que quienes por su alimento y vestido tienen una vida mediocre, deben estar contentos; he enseñado que los pobres deben regocijarse en medio de su pobreza... he enseñado que los hijos deben obedecer a sus padres y escuchar sus saludables amonestaciones. He enseñado que los que poseen bienes deben pagar con solicitud los tributos... He enseñado que las mujeres han de amar a sus maridos y han de honrarlos como a sus señores... He enseñado que los amos deben conducirse más humanamente con sus siervos; y he enseñado que los siervos deben servir fielmente a sus amos, como si sirvieran a Dios..." La relación de dominio quedaba de esta manera legitimada, siempre y cuando fuera entendida sobre la relación "padre-hijo".

Mas, por otro lado, si bien la pacificación mediante la resignación era condición indispensable para la recepción del mensaje cristiano, no era ella suficiente. Como consecuencia del análisis acerca de las condiciones que debe reunir el discurso evangelizador para que realmente pueda ser recibido por el infiel, afirmará que es imprescindible respetar a éste en su libertad, que no es sólo libertad interior, sino también libertad en la posesión de bienes. Si el miedo debe ser eliminado, por lo que conturba el alma en su intimidad, ha de agregarse a esto un sentimiento de confianza derivado del respeto, no ya a las personas, sino de lo que ellas poseen. Ésta será la única palabra que "obliga a callar", es decir, que elimina las protestas del evangelizado y que lo predispone para el "oír", función básica de la relación paternal. De ahí que el saqueo de América por parte de los conquistadores, se le presente a Las Casas como contrario al derecho natural. Ve claramente la relación que hay entre el ser y el tener y cómo la supresión de la tenencia afectaba de modo directo al proceso de humanización, aun cuando el mismo estuviera siempre limitado dentro de los marcos del paternalismo.

> ¿No es una iniquidad privarlos de sus bienes, despojarlos de sus tierras, de sus dominios, de sus honores, de sus esposas e hijos, de su libertad y de su vida, y afligirlos y contristarlos de otras mil maneras? Es ciertamente una iniquidad arrebatar lo ajeno, perpetrar crueles homicidios, oprimir a los miserables y a los que no pueden defenderse, enriquecerse con los bienes ajenos, mancharlo todo con acciones torpes y nefandas y ejemplos

execrables, e infamar la religión presentándola como injusta e inmunda.[6]

De este modo, si bien el discurso evangelizador es por naturaleza paternal y, por eso mismo, debe fundamentalmente ser "oído", sucede que para que el otro esté en condiciones de prestar audiencia, no se lo ha de violentar, es decir, habrá que escucharlo en lo que respecta a sus derechos, de los que ha de gozar por naturaleza: la libertad y el goce de sus bienes. El infiel, respecto de la verdad revelada, sólo puede "oír", mas, para que este acto se convierta en un escuchar, deberá ser respetado en todo lo que él sabe, en función de su razón natural, respecto de lo justo y de lo injusto. Por donde el infiel también tiene su discurso, su palabra, la que deriva, precisamente, del ejercicio de la tenencia de sus bienes. Tales eran los límites que Las Casas entendía que debían conformar la autoafirmación del sujeto en cuanto sujeto conquistador, y el grado y modo como el mismo Las Casas, bordeando lo utópico, reconocía la autoafirmación del sujeto americano.

De este modo, el discurso lascasiano, que había intentado dar una fórmula humanitaria al régimen de conquista y dominación, sin dejar de ser por eso una de las variantes del discurso opresor, adquiría un sentido que lo ponía más allá de su propia fórmula paternalista. La exigencia en que había concluido Las Casas era sin duda utópica, mas, el punto de partida que se la sugiere, suponía un grado de conciencia histórica, como asimismo una tesis ciertamente revolucionaria respecto de la prioridad que muestra la relación de tenencia.

El valor incuestionable de la posición del padre Las Casas, su radical novedad, aparece claramente si hacemos a grandes rasgos una historia del discurso paternalista en algunos de sus momentos y tal como la hemos anticipado. Veremos cómo en el pensamiento de Simón Bolívar, aquel discurso muestra un retroceso respecto de la apertura que hemos señalado, a pesar de la admiración que el Libertador tenía por el obispo de Chiapas.[7]

El discurso paternalista lascasiano habrá de servirle a Bolívar para justificar, a partir de una visión idílica de América, el régimen de opresión que el mismo Las Casas había, justamente, denunciado. De este modo el paternalismo se convierte en un discurso abiertamente opresor, por lo mismo que ignora ideológicamente toda forma de opresión y la encubre con la visión idílica. Esta posición ha tenido, ciertamente, una amplia

[6] Bartolomé de las Casas, *ibidem*, pp. 63, 233 y 385.

[7] Simón Bolívar, *Escritos políticos*, Madrid, Alianza Editorial, 1975, pp. 62 y 79.

presencia dentro de nuestro desarrollo intelectual. Dentro de ella se encuentran, por ejemplo, el conocido poema de Andrés Bello *La agricultura de la zona tórrida,* aparecido en 1826, verdadero canto de paz escrito ya iniciadas las sangrientas guerras civiles y, dentro de un contexto semejante, la descripción de Tucumán que Sarmiento hizo en su *Facundo* en 1845 y cuyo carácter idílico ha sido subrayado por Noël Salomon.[8]

Todo el proceso espiritual de Bolívar podría ser entendido desde aquel discurso. Él nos permite medir la hondura de su pesimismo en el que cae cuando descubre que no hay tal idilio y que la América que había soñado se encaminaba inevitablemente hacia una cruel experiencia de guerras fratricidas con las que se abrían las puertas al temido levantamiento de las masas.

El documento al que nos referimos es la carta dirigida a la *Gaceta Real de Jamaica,* fechada en Kingston en septiembre de 1815. En ella Bolívar traza un cuadro de la situación social de la América Hispánica, destinado a lectores de habla inglesa, con el objeto de convencerlos acerca de la inexistencia de obstáculos para la creación de gobiernos independientes. En su análisis, Bolívar describe una estructura de la sociedad americana en la que coinciden la estratificación social con la racial, el llamado "régimen de castas", que constituía, según la mayoría de los políticos europeos y americanos, "la mayor dificultad" para la constitución de los futuros países. Anticipando criterios que se habrán de generalizar a finales de siglo por obra de la psicología de los pueblos, dirá que la "indolencia", que resulta para él una virtud política, como así la posibilidad de gozar de riquezas naturales sobreabundantes, hacen que las relaciones entre las castas sean de confraternidad y dulzura. "El colono español —el español americano o blanco— no oprime a su doméstico con trabajos excesivos; lo trata como a un compañero; lo educa en los principios de moral y humanidad que prescribe la religión de Jesús. Como su dulzura es ilimitada, la ejerce con toda su extensión con aquella benevolencia que inspira una comunicación familiar. Él no está aguijoneado por los estímulos de la avaricia ni por los de la necesidad, que producen la ferocidad de carácter y la rigidez de principios, tan contrarios a la humanidad." En pocas palabras, no hay opresión y el discurso paternalista rige la convivencia entre los hombres, haciendo que la relación entre el amo y el siervo no sea odiosa.

Por su parte, "el indio es de un carácter tan apacible que sólo desea el reposo y la soledad: no aspira ni aun a acaudillar

[8] Noël Salomon, "Sur la description du Tucuman dans le *Facundo* de D. F. Sarmiento. Sources et création", Bordeaux-Mendoza, 1977, 20 pp., mimeografiadas, al final.

su tribu, mucho menos a dominar las extrañas". Esta "especie de hombres", a pesar de "que su número exceda a la suma de los otros habitantes", felizmente "no reclama la preponderancia". "El indio es amigo de todos..."

Si el indio y el blanco son "dulces", por la misma razón habrían de serlo los mestizos de ambos. Por su parte, el esclavo negro "vegeta abandonado en las haciendas, gozando, por decirlo así, de su inacción, de la hacienda de su señor y de una gran parte de los bienes de la libertad; y como la religión le ha persuadido que es un deber sagrado servir, ha nacido y existido en esta dependencia doméstica, se considera en su estado natural, como un miembro de la familia de su amo, a quien ama y respeta".

De esta manera, "todos los hijos de la América Española, de cualquier color y condición que sean, se profesan un afecto personal recíproco, que ninguna maquinación es capaz de alterar", todo lo cual le parece ser al Libertador, fruto "del irresistible imperio del espíritu".

Ahora bien, si aquellos modelos clásicos, los de Atenas y Esparta, mostraron la posibilidad de organizar un Estado esclavista, aun a pesar de que los esclavos de la antigüedad griega no eran hombres siempre rudos, sino muchas veces filósofos, mercaderes y navegantes sometidos, con mayor razón se podrá organizar un Estado ordenado en la América Hispánica en donde los siervos y los esclavos "son de una raza salvaje, mantenida en la rusticidad por la profesión a que se les aplica y degradados a la esfera de los brutos". Con ello Bolívar en este momento de su texto concluye mostrando como factor positivo una situación de degradación que él mismo en otros escritos habría de repudiar.

El Libertador concluye con una invocación a los países europeos, Inglaterra y posiblemente también Francia, instándolos a apoyar la constitución de los nuevos Estados, dadas las ideales condiciones sociales de que gozan y anunciándoles que en caso de no contribuir a ese proceso se corre el riesgo de que los patriotas tengan que adoptar un discurso demagógico para "atraerse la causa popular" en contra del poder español.

De esta manera, el discurso paternalista no aparece como una opción frente a una forma odiosa de discurso opresivo violento, por lo mismo que se comienza desconociendo las formas de opresión o justificándolas como positivas. El discurso paternalista es el único, si bien se concluye señalando, como una lejana amenaza, no improbable, el levantamiento de las masas bárbaras como recurso último al cual debería echar mano el "partido independiente" contra el poder hispánico. Ese otro discurso posible es el "demagógico", o sea, aquél me-

diante el cual se promueven demandas sociales ilegítimas e innecesarias, a efectos de lograr una movilización política y militar mediante el apoyo de las castas sometidas.

Esas masas son las que se levantarán por obra de los caudillos locales, una vez desaparecido el enemigo externo. Y será ésa la hora del ocaso de los libertadores que las habían conducido como miembros del grupo criollo y habían logrado la independencia de América. Un análisis comparativo del texto de 1815 que hemos comentado, con los escritos bolivarianos posteriores, muestra un abandono de la visión idílica, insostenible para el mismo Libertador. De ella se pasará, siempre dentro de términos paternalistas, a la propuesta de un despotismo ilustrado claramente proyectado en el célebre "Discurso de Angostura" de 1819.[9] Años más tarde, fracasado este proyecto, será la actitud paternal misma la que habrá de entrar en crisis.

La imposibilidad del regreso a cualquier forma de paternalismo, que para Bolívar significaba la imposibilidad de todo discurso, se habrá de producir trágicamente en 1830 como consecuencia del asesinato de Sucre, alarmante hecho político que coincide con lo que el mismo Bolívar llamó "la segunda Revolución Francesa", la de aquel año. Las dos cartas al general Juan José Flores, de julio y noviembre, expresa la situación de desconcierto y amargura de Bolívar, al extremo de confesar su deseo de abandonar una tierra maldita que en sus hombres muestra la perversa voluntad de ignorar los esfuerzos paternales de los libertadores. "Es imposible vivir —decía— en un país, donde se asesina cruel y bárbaramente a los más ilustres generales, y cuyo mérito ha producido la libertad de América." A aquella misma situación espiritual responden las ensombrecidas palabras con las cuales sintetiza su pensamiento, casi al final de sus días:

> Le dice al general Flores: Ud. sabe que yo he mandado 20 años y de ellos no he sacado más que pocos resultados ciertos; 1. La América es ingobernable para nosotros; 2. El que sirve una revolución ara en el mar; 3. La única cosa que se puede hacer en América es emigrar; 4. Ese país caerá infaliblemente en manos de la multitud desenfrenada, para después pasar a tiranuelos casi imperceptibles, de todos colores y razas; 5. Devorados por todos los crímenes y extinguidos por la ferocidad, los europeos no se dignarán conquistarnos; 6. Si fuera posible que una parte del mundo volviera al caos primitivo, éste sería el último período de la historia.[10]

[9] Simón Bolívar, "Discurso de Angostura", en *Escritos políticos*, ed. cit., pp. 93-123.

[10] Simón Bolívar, *Correspondencia del Libertador con el general Juan José Flores*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1977, pp. 282 y 285.

Desde la primitiva visión idílica, a esta visión catastrófica y casi apocalíptica, hay una distancia, indudablemente, pero ella no impide afirmar que ambas visiones son compatibles entre sí y que la segunda es consecuente de modo pleno con la primera. Más aún, el discurso de tipo apocalíptico supone necesariamente un primitivo discurso idílico, se encuentre o no expresado. El paternalismo se mueve entre la bendición de los hijos y su maldición. El encubrimiento y a su vez desconocimiento que supone la visión idílica, promueve luego la respuesta llena de asombro, de dolor y de pesimismo, que concluye en un manifiesto repudio. Sarmiento, en su *Facundo*, nos cuenta que las masas campesinas levantadas y fuera del control de los militares de la Independencia que las habían acaudillado en un primer momento, se presentaron como un poder o una fuerza social desconocidos en el propio seno de la sociedad que las contenía. El ejemplo de Artigas y sus gauchos orientales, era uno de tantos dentro del vasto continente sudamericano. Esas mismas masas y caudillos se caracterizaron por el "odio" a los militares de la Independencia, el mismo que movilizó el asesinato de Sucre y los atentados contra Bolívar.[11] El discurso paternalista había conducido a una ceguera política como consecuencia de su punto de partida vicioso: ni los Libertadores eran "padres", ni las masas campesinas eran el "hijo". De ahí que todo tuviera que concluir inevitablemente en lo que Leopoldo Zea ha denominado: "la maldición del Libertador". Esta actitud no era ajena a un espíritu de negación de la población americana y es la misma que habría de llevar, en unos casos, hasta el genocidio y en casi todos, al deseo vehemente de continuar dominados y explotados por cualquier Imperio, ya fuera el de los españoles, o cualquiera de los que integraban las nuevas potencias extranjeras.[12] Se trata de un hecho permanente dentro de la conciencia de clase del grupo criollo que ya tiene sus antecedentes a fines del siglo XVIII. Francisco Miranda había anticipado de alguna manera la formulación del discurso apocalíptico, ante la experiencia política que significaba la liberación de los esclavos en Haití: "...le confieso —decía a un amigo— que tanto como deseo la libertad y la independencia del Nuevo Mundo, otro tanto temo la anarquía y el sistema revolucionario. No quiera Dios que estos hermosos países tengan la suerte de Saint Domingue, teatro de sangre y crímenes, so pretexto de establecer la libertad; antes valiera que

[11] Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967, pp. 62 y 80.

[12] Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 201-202.

se quedaran un siglo más bajo la opresión bárbara e imbécil de España".[13]

Aquella Revolución de 1830 en Francia, que tan graves presagios tenía para Bolívar por las repercusiones de "su ideología exagerada"[14] y la entrada de los países hispanoamericanos en las guerras civiles, suponían amplios movimientos de protesta, en el caso europeo, del proletariado industrial y, en el caso americano, de las campañas contra las ciudades. Las masas campesinas, nucleadas y controladas primero por los líderes de la Independencia, provenientes de grupos ilustrados, conectados principalmente con el comercio ultramarino de las ciudades litorales, despertaron con nuevos dirigentes surgidos de entre los hacendados de las campañas y con el apoyo de los productores artesanales de pequeños núcleos urbanos del interior. El programa que traían, en contra del unitarismo de los ilustrados que hizo posible y eficaz el enfrentamiento contra el poder español, era el federalismo. De este modo, la autoafirmación del sujeto americano entraba en una nueva etapa, a partir de un nuevo régimen de contradicciones. Ya no se trataba de la lucha de las colonias contra el Imperio metropolitano, sino de las masas campesinas, con sus líderes naturales, contra las ciudades marítimas, dispuestas a abrir los puertos a la Europa industrial, Inglaterra y Francia.

Para un Bolívar, el discurso de los caudillos, con el cual reformulaban sus propias demandas y las de las masas que los seguían, era el "discurso anárquico" o el "discurso demagógico" que venía a poner en quiebra la idea de unidad americana. La aristocracia de los generales de la Independencia que Bolívar había soñado y cuyo modelo proyectó en la Constitución de Bolivia, no daba cabida a aquellas demandas sino dentro de los marcos del propio discurso paternalista. No otra fue, con variantes personales, la respuesta de O'Higgins y, en general, de la mayoría de los libertadores.

Frente a esa situación de cambio, e influidos por el movimiento ideológico social derivado de la Francia de 1830, algunos de los miembros de la Generación argentina de 1837, sin salirse de los marcos de un paternalismo, intentaron justificar la lucha de las masas campesinas y de sus caudillos, que en el Río de la Plata había alcanzado su estabilización con el gobierno de Juan Manuel de Rosas. La dictadura de este estanciero de las pampas, que gozaba de una abierta simpatía popular y que se había caracterizado por una sangrienta y en-

[13] Francisco Miranda, *Archivo de Francisco Miranda*, tomo XIV, p. 207, carta a Turnbull, del 12 de agosto de 1798.

[14] Simón Bolívar, *Correspondencia del Libertador con el general Juan José Flores*, ed. cit., p. 285.

carnizada persecución de los grupos que habían justamente lidereado las guerras de la Independencia, debía responder a una cierta racionalidad histórica. Las respuestas apocalípticas, manifestación de una conciencia dominadora en sus momentos de impotencia, no podían abrirnos hacia esa nueva racionalidad buscada.

En su libro *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, aparecido en Buenos Aires en 1837, Juan Bautista Alberdi intentó dar con la nueva fórmula política que suponía un reconocimiento de la forma de conciencia para sí alcanzada por aquellas masas que habían protagonizado con la mediación de sus caudillos, primero la anarquía y que ahora sustentaban gobiernos tiránicos, enemigos de la antigua ilustración. Comienza el joven Alberdi con una afirmación escandalosa, que implicaba algo ciertamente nuevo dentro del pensamiento político hispanoamericano del siglo XIX: con ella se abandona la clásica definición de la noción de "pueblo" como sinónimo de la "gente decente" o de la "gente que tiene algo que perder" y se da una nueva fórmula dentro de la cual van a quedar también integrados todos aquellos grupos que hasta entonces se los había distinguido con los epítetos de "plebe", "gente baja, soez, vil", "hez de la población", "chusma", "gente de baja ralea", etc. Hay para Alberdi un sujeto que se autodetermina como valioso, el "pueblo", al que define diciendo que "no es una clase, un gremio, un círculo: es todas las clases, todos los círculos, todos los roles" y exige que su demanda social sea tenida en cuenta. "Respetemos al pueblo: venerémosle; interroguemos sus exigencias y no procedamos sino con arreglo a sus respuestas." Alberdi avanza más allá de su propia definición y concluye entendiendo por "pueblo", de modo restrictivo, tan sólo aquella "gente baja" que mencionábamos. El futuro de la humanidad se encuentra, nos dice, en esa "pobre mayoría", en nuestra "hermana" que vive en "inocente ignorancia". "La emancipación de la plebe —dice más adelante y de modo ya abierto— es la emancipación del género humano, porque la plebe es la humanidad, como ella es la nación. Todo porvenir es de la plebe... Todo conduce a creer que el siglo XIX acabará plebeyo y nosotros desde hoy le saludamos con este título glorioso."[15]

Eran éstos los mismos años en los que el joven Alberdi había comenzado a hablar de la necesidad de una "filosofía americana", de un pensamiento propio que, asimilando los principios, supiera aplicarlos a nuestra circunstancia. De alguna manera, la posición intelectual y política del Alberdi de entonces suponía la afirmación de que para poder enunciar nuestro propio dis-

[15] Juan Bautista Alberdi, *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Buenos Aires, Hachette, 1955, pp. 76-77.

curso como americanos, se debía ampliar el sujeto histórico que se afirmaba a sí mismo como valioso y que, por eso, el discurso anterior, no era legítimo. No deja de ser significativo que la idea de una filosofía americana naciera en una época de crisis de la noción misma de sujeto en relación directa con nuestra realidad histórica, social y nacional.

A pesar del cambio de valoraciones que supone la posición de Alberdi, se trataba sin embargo de una nueva fórmula del discurso paternalista. El anterior se había organizado sobre la pasividad histórica de las masas, de las clases sociales dominadas, ya fuera dentro de los términos del discurso lascasiano, ya dentro del discurso idílico bolivariano. Esta nueva versión, que parte del reconocimiento de un fenómeno de irrupción social, tenderá a aminorar la fuerza del paternalismo clásico, reduciéndolo a un fraternalismo, actitud que coincide con la de los románticos sociales franceses de la época.[16] Al hablar de la mayoría se la trata de "hermana", es decir, que quien habla no es ya el "padre", sino el "hermano mayor". La "plebe" o la "muchedumbre", siempre "mujer", ha dejado de ser "hija".

Pero esto no fue nada más que un momento dentro de la historia de una generación de intelectuales. Bien pronto, el discurso paternalista, que de alguna manera implicaba un cierto americanismo, se habrá de expresar abiertamente como discurso dominador, acompañado de una violencia semejante a la que había permitido a un Las Casas dar nacimiento a la primera denuncia de ilegitimidad del discurso opresor.

Desde aquel americanismo, reforzado por la actitud fraternalista, Alberdi avanzará hacia un europeísmo organizado crudamente sobre el rechazo de los grupos sociales inferiores. "En América —dirá algunos años más tarde con uno de esos aforismos lapidarios que salían de su pluma apasionada— todo lo que no es europeo es bárbaro." Aquel porvenir de la plebe que le hizo saludar emocionado al siglo XIX, se transforma en el presente de una aristocracia dominadora que habla de "purificar el sufragio universal", que propugna por boca de Alberdi, el mantenimiento de la obediencia que ha generado el despotismo surgido de las mismas masas, obediencia, que claro está, puesta al servicio de un gobierno "elevado y patriota", será fecunda, así como fue estéril bajo los gobiernos populares que la crearon. A esta política abiertamente antipopular y, por eso mismo, antiamericanista y europeizante, se suman las proposiciones de acuerdo con las cuales la República Argentina debía ser entregada a la dominación incondicional de la nueva Europa colonizadora, mediante tratados que sometían de modo ab-

[16] Roger Picard, *El romanticismo social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947, p. 328.

soluto el trabajo del hombre nativo y los recursos naturales, a los intereses de aquélla.[17]

Todo el cambio de valoraciones que fue modificando las diversas fórmulas del discurso paternalista y con él el sentido que fue tomando el humanismo limitado que le acompaña, muestra los vaivenes de la conciencia histórica americana, condicionados de modo permanente por el mayor o menor poder de irrupción de los grupos sociales dominados. Éstos se nos presentan, por eso mismo, como uno de los determinantes decisivos de las sucesivas ideologías sobre las cuales organizaron su pensamiento político los intelectuales que hacían de voceros de la preburguesía hispanoamericana del siglo XIX.

El humanismo que supone el paternalismo se nos muestra, pues, como ilegítimo. Muestra una apertura, un reconocimiento que, como acabamos de ver, no es tan espontáneo ni generoso como se lo suele entender. Con ese humanismo, el discurso opresor había dado con un eficaz modo de encubrimiento, el mismo que se extenderá y renovará por obra de la conciencia liberal hasta nuestros días y que estará en la base de los populismos latinoamericanos contemporáneos, con todas sus contradicciones.

Concluiremos este intento de señalar algunas de las formas paternalistas de nuestro humanismo, en particular el que se desarrolla durante el siglo XIX, con el análisis de uno de los últimos libros de Juan Bautista Alberdi, escrito como respuesta a dos guerras, la del Paraguay (1865-1870) y la franco-prusiana (1870), titulada *El crimen de la guerra*. En esa obra se intentará llegar a una visión universal del hombre, a partir del problema del derecho, esfuerzo de alguna manera semejante al universalismo propuesto por fray Bartolomé de las Casas desde el pensamiento teológico.

La agitada vida intelectual de Alberdi se desarrolla a lo largo de tres etapas, una primera, en la que se adoptan formas de discurso paternalista, dentro de los términos de un americanismo. Es la época del *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (1838), del "Programa para un curso de filosofía" (1840) y del escrito "Sobre la conveniencia y objeto de un Congreso General Americano" (1844). Una segunda, en la que se ingresa en un discurso abiertamente opresor y se justifica con él la violencia social y la intervención europea y, en tal sentido, se adopta un abierto antiamericanismo: es la etapa en que publica *Bases y puntos de partida para la Constitución de la Confederación Argentina* (1852) y escribe, como respuesta a la Guerra de México *El gobierno de Sudamérica* (1863) y una tercera, en la que

[17] Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la Constitución de la Confederación Argentina*, Santa Fe, Castellvi, pp. 80-90.

como consecuencia de la posición adoptada por Alberdi en apoyo del Paraguay, atacado por la Triple Entente (Argentina, Brasil, Uruguay) y la experiencia directamente vivida por él de la guerra franco-prusiana, adoptará una actitud crítica respecto de su propio europeísmo, a la vez que regresará a un cierto americanismo, todo ello inspirado principalmente por el tema de la guerra. De esta manera, lo mismo que sucedió en un Las Casas, el nuevo discurso humanista reaparece como una respuesta ante la presencia del "discurso" de la violencia, aquél al que el obispo de Chiapas denominó "griterío". Es también la época en la que Alberdi, aproximándose a una posición como la de Francisco Bilbao, acabará por esbozar una cierta crítica de la razón política. Esta etapa alberdiana es principalmente la del *Crimen de la guerra* (1870) y de *Luz del día en América* (1871).

Habíamos dicho que el comienzo de la filosofía no es un *factum*, sino un *faciendum*, que no hay propiamente "comienzo", sino "recomienzos". Mas hay también, al lado de estos últimos, lo que bien podríamos llamar "caídas", momentos de oscurecimiento de la conciencia histórica y pérdida de la posesión o toma de la misma. El pensamiento filosófico se muestra, en ese proceso, con altibajos, se mueve entre accesos a un nivel de sentido crítico, o descensos a lo ideológico. Momentos en los que los universales que se manejan son pretendidamente integradores, como la praxis social se encarga de mostrarlo. La figura agónica de Alberdi, el primer latinoamericano que habló de la necesidad de una filosofía nuestra, es un ejemplo ciertamente apasionante de un proceso en el que el pensamiento filosófico se nos muestra radicalmente encarnado, con sus miserias y sus grandezas.

No es un hecho casual que uno de los temas capitales del pensamiento del padre Las Casas, en la obra de la que nos hemos ocupado páginas atrás, sea el de la guerra, a tal punto, que bien podría decirse que su tesis central es precisamente el "crimen" de este hecho. "Y en realidad ¿qué otra cosa es la guerra —decía fray Bartolomé— sino un homicidio y un latrocinio común entre muchos? Y es tanto más criminal cuanto más se dilata."[18] Este es precisamente el punto inicial de la meditación de Alberdi en sus últimos años.

Parte de la existencia de esa forma de discurso opresor al que se le dio el nombre de "derecho de gentes" y que, tal como era entendido, resultaba contradictorio con el derecho natural. Según aquél, no había un solo derecho, sino siempre dos y lo que en uno de ellos era juzgado como injusto, en el otro podía ser justo. "Si no hay más que un solo derecho —dice Alberdi—,

[18] Bartolomé de las Casas, obra citada, p. 345.

como no hay más que una gravitación; si el hombre aislado no tiene otro derecho que el hombre colectivo, ¿se concibe que lo que es un delito de hombre a hombre, pueda ser derecho de pueblo a pueblo?" "Todo se aclara y simplifica —dice más adelante— ante la idea de un derecho único y universal. ¿Cuál es en efecto el eterno objeto del derecho por dondequiera que se lo considere? El hombre, siempre el hombre." En pocas palabras, el derecho no es concebible sino como un humanismo.

"El derecho es uno para todo el género humano, en virtud de la unidad misma del género humano. La unidad del derecho, como ley jurídica del hombre: ésta es la grande y simple base en que debe ser construido todo el edificio del derecho humano. Dejemos de ver tantos derechos como actitudes y contactos tiene el hombre sobre la tierra... Un solo Dios, un solo hombre como especie, un solo derecho como ley de la especie humana."[19]

La posición de Alberdi muestra algo que podríamos considerar como una constante del humanismo hispanoamericano desde sus orígenes hasta el siglo XIX: la inserción del derecho de gentes dentro del derecho natural, ya fuera éste el de los teóricos españoles de los siglos XVI y XVII, o el elaborado sobre la base de Grocio, movida por la intención de no diluir el primero en el segundo, sino de justificarlo desde un horizonte de universalidad.[20] Lo que juega en el fondo es la afirmación de que el acceso a lo universal, lo es siempre desde lo particular y que éste no se resuelve en una pura irracionalidad. Esta posición se encuentra, como ya lo hemos visto claramente, en el padre Las Casas y se habrá de mantener vigente en los grandes juristas de cuyas manos nacerá lo que se denominó nuestro "derecho patrio", como es el caso de Andrés Bello. "El derecho de gentes —decía el humanista venezolano— no es, pues, otra cosa que el natural, que, aplicado a las naciones, considera el género humano, esparcido sobre la faz de la tierra, como una gran sociedad de que cada cual de ellas es miembro, y en que las unas, respecto de las otras tienen los mismos deberes que los individuos de la especie humana entre sí."[21]

El mismo Alberdi que en 1852 había dicho que en América "todo lo que no es europeo es bárbaro" y que en 1863 había

[19] Juan Bautista Alberdi, *El crimen de la guerra*, ed. cit., pp. 51, 185 y 168.

[20] *Cf.* nuestro estudio "Los comienzos del pensamiento social y los orígenes de la sociología en el Ecuador", en Alfredo Espinosa Tamayo, *Psicología y sociología del pueblo ecuatoriano*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1979, pp. 1-127.

[21] Andrés Bello *Principios de derecho de gentes*, nueva ed., Imprenta Claye, s/l., 1847, p. 2. r

justificado la invasión francesa a México, considerando que significaba el avance de la civilización sobre la barbarie, descubre, como fruto de su experiencia en el Viejo Mundo, la barbarie europea. El estado de barbarie dejaba de ser algo consustancial a lo americano, casi como su definición esencial. Al rebajar lo europeo a sus límites propiamente humanos, se abría la posibilidad de una comprensión del hombre americano como ente histórico, haciendo que el bárbaro de nuestras tierras dejara de serlo por naturaleza.

"La guerra puede ser —dice hablando de los países europeos— el único medio de hacerse justicia a falta de un juez; pero es un medio primitivo, salvaje y anticivilizado, cuya desaparición es el primer paso de la civilización en la organización interior de cada Estado. Mientras él viva entre nación y nación, se puede decir que los Estados civilizados siguen siendo salvajes en su administración de justicia internacional." "El hombre actual —dice en otro texto— se presenta bajo tres fases, en lo interior de su patria es un ente civilizado y culto; fuera de sus fronteras, es un salvaje del desierto... Lo que hoy se llama civilización no es más que una semi-civilización o semi-barbarie y el pueblo más culto es un pueblo semi-salvaje." En relación con esta misma constatación, antes había dicho que "en las naciones cristianas y civilizadas" —algo así como lo que ahora se denomina "mundo occidental y cristiano"—, la parte de presupuesto dedicada a la guerra "absorbe las tres cuartas partes". "Sólo el Asia, el África y la América indígena, es decir, sólo los pueblos salvajes, son excepción de esta regla de los pueblos civilizados y cristianos", textos elocuentes que muestran cómo la experiencia había llevado a relativizar los conceptos de civilización y de barbarie y con ello, las categorías básicas del pensamiento político y social latinoamericano.[22]

En ese proceso de clarificación que caracteriza esta última etapa de la vida política e intelectual de Alberdi, descubre, como ya lo había hecho antes Bilbao, que esa "justicia de la barbarie" que es la guerra, era el fruto del "anhelo ambicioso de ciertos Imperios a la dominación universal o continental". Y esos Imperios tienen sus ideólogos que son los que denominan "ciencia del derecho de gentes, la teoría y la doctrina de los crímenes de la guerra", con lo que "han prostituido su razón misma", con la que el hombre "se distingue de las bestias". Resulta evidente que Alberdi no polemizaba contra Grocio, dentro de cuyas ideas se encuentra inserto su pensamiento, sino que denunciaba lo que podríamos denominar el uso ideológico

[22] Juan Bautista Alberdi, *El crimen de la guerra*, ed. cit., pp. 76, 137 y 191.

del derecho natural, sin llegar a poner en tela de juicio la doctrina.[23]

Por otro lado, Alberdi ve con claridad que no son los pueblos los que hacen las guerras imperialistas, sino ciertos grupos sociales movidos por sus intereses, que confunden con los de la nación. Para salvar este hecho, no encuentra otro remedio que aceptar lo que denomina "gobierno moderno", que es aquel que surge de la "soberanía popular", la república democrática. Ésta se le presenta ahora como la única vía para impedir que los "soberbios" impongan su voluntad arbitraria, por la cual no sólo privan de libertad a los pueblos agredidos, sino que además pierden ellos mismos su propia libertad. "Todo pueblo en el que el hombre es violento, es pueblo esclavo." Frente a aquéllos, "sólo son libres los humildes", porque "la humildad, como la libertad, es el respeto del hombre por el hombre". Consideraciones todas éstas que no apuntan a reducir el problema de la guerra a un problema de moral individual, pues, aquellos soberbios constituyen, como el mismo Alberdi lo denuncia, ciertas aristocracias, y dentro de ellas, las aristocracias militares, que acaban por dominar y someter a su propio país. "El primer efecto de la guerra —efecto infalible—, es un cambio en la constitución interior del país, en detrimento de su libertad, es decir, de la participación del pueblo en el gobierno de sus cosas..." "Así, —continúa diciendo— todo país guerrero acaba por sufrir la suerte que él mismo pensó infligir a sus enemigos por medio de la guerra. Su poder soberano no pasará a manos del extranjero, pero saldrá siempre de sus manos para quedar en las de esa especie de Estado en el Estado, en las de ese pueblo aparte y privilegiado que se llama ejército. La soberanía nacional se personifica en la soberanía del ejército; y el ejército hace y mantiene los emperadores que el pueblo no puede evitar." Tal es el fin de los Imperios, no sólo sojuzgar a otros pueblos, sino imponer dentro de su seno, una opresión semejante.

Y de este modo, los pueblos quedan a merced de un "puñado de sus hijos", que "es el menos digno de serlo como sucede a menudo con la aristocracia". ¿Cuándo terminará esa oprobiosa situación de una clase social opresora sobre las otras? "El día que el pueblo se haga ejército y gobierno." Será entonces, el fin de las guerras injustas, de la opresión interior y de la agresión exterior. Estas afirmaciones de Alberdi implicaban el reconocimiento de que hay fuerzas que son jurídicas en sí mismas, con lo que venía a poner en tela de juicio su propio concepto de libertad condicionado por el discurso liberal vigente. Este cambio de actitud expresaba el pensamiento de

[23] Juan Bautista Alberdi, *Ibidem*, pp. 46 y 57.

ciertos intelectuales europeos no comprometidos con las monarquías burguesas instaladas desde la Restauración, no era por lo demás, ajeno al socialismo utópico de la época y suponía, a su vez, una cierta valoración del proletariado europeo en el que Alberdi había visto encarnada la barbarie. En sus *Cartas quillotanas* había hablado, en efecto, de "la canalla que sólo sabe apedrear sus reyes en las capitales de Europa".[24]

La meditación sobre el crimen de la guerra le lleva a Alberdi a una nueva extensión de la noción de "pueblo". Vimos cómo en sus años juveniles había hablado del "pueblo" como el conjunto de todas las clases sociales. Ahora avanzará hacia una noción a la que denomina "Pueblo-mundo", del que habrán de nacer algún día "Los Estados Unidos de la Humanidad". Ese "pueblo" y el Estado en el que habrá de concretarse, será el encargado de enjuiciar los imperios en sus pretensiones de violencia. "El principio natural que ha creado cada nación, es el mismo que hará nacer y formarse esa última y suprema nación compuesta de naciones, que es el corolario, complemento y garantía del edificio de cada nación, como el de cada nación lo es de sus provincias, departamentos, comunas, familias, ciudades."

Se habrá avanzado, de ese modo, hacia "la unión del género humano". Una unidad que se apoyará en una diversidad, en cuanto que no "dejará jamás de ser una unidad multíplice". Frente al continente europeo, relativizado ahora en cuanto que la civilización no es incompatible con la barbarie, aparecen ante sus ojos los otros continentes, como realidades valiosas en sí mismas. Alberdi regresa, de este modo, al bolivarismo que había sostenido en 1844 en su estancia en Chile, pero hace de él un programa mundial. "A la idea del mundo-único o del pueblo-mundo ha de preceder la idea de la unión europea o de los Estados Unidos de Europa, o la unión del mundo americano, o cosa semejante a una división interna y doméstica, diremos así, del vasto conjunto del género humano en secciones continentales, coincidiendo con las demarcaciones que dividen la Tierra, que sirve de patria común al género humano." Se renueva, en este momento, en el pensamiento alberdiano, su antimonroísmo y vuelve a afirmar con fuerza los caracteres culturales propios de Hispanoamérica, la que constituirá, por derechos propios, lo que denomina "La Unión Americana".

Europa, para llegar verdaderamente a la civilización, necesita de la humanidad. Únicamente haciendo de todas las naciones una sola, sin que por ello desaparezcan, sino antes bien alcan-

[24] Juan Bautista Alberdi, *El crimen de la guerra*, ed. cit., pp. 43-44, 73 y 87; y *Cartas quillotanas*, Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1919, p. 81.

cen la posibilidad de cumplir con su misión en la historia, el derecho adquirirá esa universalidad que ahora no posee.

Ahora bien, ese "pueblo-mundo" aparece dividido en dos bloques: el de los imperios de turno en pugna, por un lado, y el de "los pueblos que hasta aquí han vivido impotentes y despreciados de los fuértes", que se le presentan a Alberdi como "una tercera entidad", la de los débiles y no-beligerantes. Mientras no se constituya aquel Estado al que ha llamado "Los Estados Unidos de la Humanidad", toca a estos pueblos neutrales el ejercicio de juzgar acerca de la justicia o injusticia de las guerras. "...los neutrales —dice— representan y son la sociedad entera del género humano, depositaria de la soberanía judicial del mundo, mientras que los beligerantes son dos entes aislados y solitarios que sólo representan el desorden y la violación escandalosa del derecho internacional o universal."[25]

Ahora bien, cuando Alberdi habla de los pueblos que integran esa "tercera entidad" entre los poderosos en pugna, entiende por tal no sólo las naciones ajenas a la guerra, sino los grupos sociales inferiores dentro de las mismas potencias en lucha. Regresa, de este modo, a otra de las definiciones de "pueblo" que había dado en el *Fragmento*, despojada ahora de paternalismo. La "neutralidad" es virtud de los "débiles", a los que considera, a su vez, como "humildes" y "no-violentos". En ellos radica el principio de la justicia en cuanto que la "debilidad" y la "humildad" hacen posible la enunciación de un juicio de carácter universal, por lo que aquella "debilidad" venía a ser una fuerza. La función que habían de cumplir los neutrales en el caso de guerra, era una problemática que se encontraba ya en Grocio, mas, ahora no son las casas reinantes o las aristocracias las que tenían el derecho y la obligación de mediar entre primos, sino una entidad nueva, el "pueblo", en el doble sentido señalado y en función de una conducta social que no es justamente la de los poderosos de la tierra. Por lo demás, como los que dan el peor ejemplo de violencia resulta ser a su vez los "civilizados", experiencia que mueve toda la diatriba de Alberdi contra la guerra, dentro del concepto de "naciones débiles", aparecía, de pronto, todo el mundo colonizado y sometido como aquél del que habría de surgir un nuevo derecho internacional, más humano y más justo.

Sin enjuiciar las nociones de "Imperio" y de "naciones neutrales", manejadas por Alberdi, que hacen que sus propuestas se queden en un nivel de abstracciones y utopía, es importante señalar de qué manera en escritores como éste, el mundo colonial organizado por la Europa conquistadora, adquiere una

[25] Juan Bautista Alberdi, *El crimen de la guerra*, ed. cit., pp. 172-173, 206 y 209.

cierta conciencia de sí mismo como totalidad dentro del proceso histórico mundial. No menos importante resulta destacar cómo se abandona aquella metafísica de la historia que giraba toda entera sobre el concepto romántico de nación, para descubrir que hay otros sujetos históricos, las clases sociales. Alberdi, en este segundo aspecto, partía del conocimiento directo del proceso político argentino. La Guerra del Paraguay, guerra injusta y fratricida, fue movilizada, en la Argentina, por la burguesía portuaria de Buenos Aires y tuvo la más viva resistencia en las poblaciones campesinas del interior que se negaron, muchas veces con su propio sacrificio, a combatir al hermano paraguayo. No era una nación la que hacía la guerra, junto con las otras naciones sudamericanas que la acompañaban en este hecho genocida, sino una de aquellas aristocracias de las que el mismo Alberdi nos hablaba.

Si bien el derecho de gentes que propugnaba se apoya por entero en los principios de la economía política clásica y en un progresismo típicamente decimonónico, alcanza a intuir los móviles ideológicos del liberalismo de la época. "El autor —dice— se ve desterrado por los liberales de su país por el crimen de que son cuerpo de delito sus libros; por haber defendido la libertad de América en el derecho desconocido de una de sus Repúblicas." [26] Quedaba, de esta manera, levantada la culpabilidad que sobre el mismo Alberdi pesaba, de aquellas páginas en que había visto a esa misma América, como tumba de la civilización. La experiencia de una injusticia, vivida de modo directo, y una conducta personal comprometida, le había llevado a un humanismo clarificador y, a la vez, superador de las formas de paternalismo, dentro de cuyos términos se ha movido, no siempre en el mejor de los casos, el discurso político latinoamericano.

[26] Juan Bautista Alberdi, *Ibidem*, p. 115.

XIII. EL PROBLEMA DE LA "FORMA" DENTRO DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA LATINOAMERICANA

La cuestión del *para sí* y su grado de legitimidad puede ser estudiada de modo interesante si analizamos el amplio tema de la "forma", en particular relacionado con el proceso de constitución de las nacionalidades latinoamericanas.

Los fundadores de las patrias de nuestro Continente se preguntaron de modo expreso acerca de la "forma" que había de dárseles. La respuesta, que pareció fácil en un comienzo, fue mostrando su extrema complejidad en cuanto que no se trataba de decidirse por la monarquía o la república, la democracia o la aristocracia, la unidad o el federalismo, como si estas fórmulas fueran una cuestión de mero derecho constitucional. Bien pronto y a medida que se iba organizando una toma de conciencia histórica, surgió claramente que había una constitución o forma real a la cual de alguna manera debían adecuarse, de acuerdo con un cierto realismo más o menos acentuado según los casos, las constituciones escritas, o que había que transformar aquella realidad, respetando criterios de oportunidad o directamente mediante violencia, para que fuera ella la que se adecuara a la forma ideal propuesta.

En general, las respuestas dadas al problema de la "forma" aparecen determinadas por dos actitudes divergentes que se relacionan con la fuerza y sentido que se concede a las categorías de "futuro" y de "pasado" y que generaron dos tipos de discursos, muchas veces antagónicos, a los que no sin cierta ambigüedad e imprecisión se los ha denominado "liberal" y "conservador".

El problema de la "forma" se planteó con mayor insistencia y claridad en el desarrollo del pensamiento político y social del liberalismo, si bien es cierto que las respuestas teóricas dadas en esta línea, serían incomprensibles si no se tuviera en cuenta el modo como esta misma problemática fue encarada por los que organizaron su discurso sobre una valoración positiva de la categoría de "pasado" y que constituyen el pensamiento "conservador".

En general, tanto en uno de sus desarrollos como en el otro, la noción de "forma" significó ambiguamente, ya la concreta, que mostraba la organización social, ya la ideal con la que debía expresarse aquélla o la que debía imprimírsele, planteos que suponían todos, a su vez, la noción de "modelo", si bien es cierto que no siempre con el mismo sentido. En efecto, en unos

casos, el modelo estaba dado por la forma real, aun cuando ella debiera ser mejorada, mientras que en otros, esa forma real, era sin más un antimodelo.[1]

Dentro del pensamiento liberal, y con las variantes que es posible señalar en su desarrollo, el problema que nos interesa comienza planteado como cuestión de "forma", sin más, en la etapa del liberalismo ilustrado durante las guerras de la Independencia. Los liberales románticos, los de primera hora, plantearán en función de su organicismo, una noción de "forma" entendida como "estructura",[2] que les llevó a un intento de descripción que Sarmiento, en su *Facundo*, denomina "fisiognómica". Más tarde, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, a medida que el liberalismo fue ganando posiciones en la lucha por el poder político e ideológico, se hablará de la necesidad de una "re-forma", y más aún, se la impondrá, fundamentalmente como reestructuración jurídica y en lucha abierta contra la Iglesia y los grupos de poder tradicionales. Los positivistas, a fines del siglo XIX y comienzos del presente, desarrollarán una "morfología social", que tiene sus antecedentes tanto en la fisiognómica de los primeros románticos, como en los principios de modernización de los países hispanoamericanos, surgidos del movimiento que acabó denominándose de la Reforma. Aquella morfología, del mismo modo que sucede con los diversos criterios con que se entendió el problema de la "forma", en particular desde la versión romántica, sería en ellos tanto una "descriptiva" como una "proyectiva" sociales, en un intento de señalar lo que con ellos se consideró como una "conformación".

Toda esta compleja historia ideológica no podría ser satisfactoriamente analizada si no se tiene en cuenta, en todo momento, los sujetos históricos que plantearon el problema y su relación de enfrentamiento y lucha con otros sujetos, entendidos tanto éstos como aquéllos, atendiendo a sus grupos sociales. Por otra parte, la oposición entre "liberales" y "conservadores", que puede ser entendida desde aquellas actitudes que señalamos respecto de las categorías de "pasado" y de "futuro", cuyo sentido es necesario desentrañar, ha impedido en más de un caso mostrar de qué manera el conservadurismo suponía una actitud receptiva, si bien siempre moderada y, sobre todo, "realista", de incorporación al vasto fenómeno mundial del liberalismo. De esto hay que hacer excepción, claro

[1] *Cf.* Marcos Kaplan, *Modelos mundiales y participación social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

[2] *Cf.* nuestro estudio "Nacimiento y etapas del ensayo de contenido filosófico-social en la Argentina", en revista *Numen*, Puebla (México), núm. 4, 1969.

está, de los ultramontanos apegados en los inicios del proceso a las viejas estructuras de origen feudal.

Las diferencias entre las dos principales categorías discursivas aquí mencionadas, como así las variantes internas que pueden señalarse en cada una de ellas, constituyen lo que podríamos denominar "estrategias dialécticas", entendiendo por tal el modo de comportamiento de determinados grupos sociales de poder, en relación con el ejercicio de ese poder frente a otros grupos sociales. El sujeto que moviliza aquellas estrategias no es, ni tan universal que pueda ser entendido como "el hombre americano", o "la conciencia americana", ni tan individual que pueda ser reducido al modo personal de ver las relaciones humanas en este o aquel escritor, descontado, por cierto, que la genialidad con la que los problemas han sido encarados en muchos de ellos, hace que su pensamiento no sea la simple expresión del grupo social al que pertenecen o han pertenecido. De todos modos, ese sujeto justifica su estrategia y se justifica a sí mismo, concediéndose legitimidad en su autoafirmación, invocando como sujeto real de su propio discurso, ya sea la nacionalidad a la que pertenece, ya sea la América misma y, por supuesto, la América "civilizada" opuesta a la "bárbara", en el discurso liberal típico de mediados del siglo XIX, ya sea la América del "orden", opuesta a la "anárquica", en el discurso conservador paralelo.

Por otro lado, las formas discursivas que trataremos de caracterizar en función del modo como en cada una de ellas juega lo dialéctico, no son las formas del discurso que podrían ser teorizadas en un tratado de retórica, sino que dependen de modo absolutamente directo del proceso social latinoamericano y, en tal sentido, podríamos considerarlas como irrepetibles, aun cuando haya coincidencias con formas posteriores y se pueda, a partir de ellas y con fundamento, hacer una teoría general del discurso.

Sobre la base de estos criterios estudiaremos el tema de la forma en tres de sus grandes etapas: la neoclásica o ilustrada, dentro de la cual se ha desarrollado la conciencia dialéctica de los libertadores y de los partidos "unitarios" que trataron de prolongar la posición política de aquéllos, entre los años de 1825 y 1830; la de la preburguesía latinoamericana, que en el Río de la Plata se constituye, según Noël Salomon entre 1820 y 1850, fenómeno que puede ser considerado, con sus variantes, como general para todo el Continente. Esta etapa, tal como ya lo dijimos, terminó planteando el problema de la Reforma y tenía como objetivo la organización de una burguesía autónoma, que en algún caso se dio en llamarla, posteriormente, "burguesía nacional". Por último, fracasado este proyec-

to, entre fines del siglo XIX y primeras décadas del presente, el problema de la forma será elaborado por los positivistas, entendido preferentemente como cuestión racial y enfocado, por lo común, desde una psicología de los pueblos. El sujeto que lleva adelante estos desarrollos teoréticos, como el mismo Salomon lo dice, pertenece a las "oligarquías asociadas" a las burguesías que detentan el poder mundial, dicho en otros términos, a una burguesía dependiente. El llamado "idealismo del 900", que habrá de generar un nuevo americanismo y una nueva interpretación del mensaje bolivariano, se replanteará el problema de la forma, en relación con un nuevo nivel de conciencia histórica, que le ha llevado a Leopoldo Zea a hablar de un "proyecto asuntivo", a partir del cual se debe, sin duda, intentar para nuestros días una respuesta superadora.[3]

Dentro del tipo de discurso que hemos dicho se organiza sobre la categoría de "futuro", puede señalarse como el más significativo, el que surge de políticos e intelectuales provenientes de la preburguesía comercial portuaria en ascenso, que tuvo sus principales manifestaciones entre 1810 y 1820 y del cual pueden ser mostrados antecedentes que vienen desde finales del siglo XVIII. Se caracteriza este tipo de discurso por una actitud regida por un "espíritu constructivista", mas, determinado por un nivel de conciencia histórica que demuestra en él un escaso grado de desarrollo del importante concepto político de "oportunidad", en particular respecto de las relaciones sociales internas de las naciones en formación. La actitud frente a lo oportuno, teorizado en la filosofía política clásica con la noción de *kairós*, lleva a entender la organización de las relaciones sociales, ya sea sobre el concepto de "prudencia política", ya simplemente, sobre el de "eficacia", que no excluye necesariamente la violencia. Y esta última es la respuesta en la que concluirá el constructivismo de este primer tipo de discurso, fuertemente ahistórico y cuyos últimas manifestaciones, en el momento del levantamiento de las masas campesinas, concluidas las guerras de Independencia, adquirirá en más de un caso, un claro matiz apocalíptico.

Regido asimismo por la categoría de futuro, se organiza con los románticos un segundo tipo de discurso, asimismo de espíritu constructivista, que proviene de un sujeto histórico sur-

[3] Noël Salomon, "El *Facundo* de D. F. Sarmiento, manifiesto de la preburguesía argentina del interior", Burdeos, Institut d'Etudes Ibériques et Ibéro-americaines de l'Université de Bordeaux, 1977; y Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, ed. cit., cap. "El proyecto asuntivo". Agradecemos a Mme. Susanne Salomon y al profesor Albert Lapeyre, su generosa intervención que nos ha permitido consultar los trabajos éditos e inéditos del doctor Noël Salomon.

gido de la preburguesía en formación, del *hinterland* latinoamericano. Expresa el pensamiento de grupos humanos que integran las *élites* de las ciudades agrícola-manufactureras, dentro de lo que podría ser considerado en Sudamérica, como una especie de cultura andina, y que se desarrolla entre los años de 1820 y 1850. Se caracteriza por un nivel de conciencia histórica que abre a una nueva comprensión de lo oportuno y que dará nacimiento a un pensamiento político mucho más realista, e incluso eficaz, en una época que se caracterizó según palabras de José Luis Romero, por "un ascenso de las gentes de la plebe rural".[4] Las respuestas ideológicas generadas por la Revolución francesa de 1830, darán las armas intelectuales para esta nueva comprensión del proceso latinoamericano. La noción de oportunidad dará nacimiento a un cierto realismo y las estrategias dialécticas con las cuales se moviliza, permiten mostrar dos vertientes, una de ellas a la que podríamos calificar del "discurso realista violento", fuertemente antiigualitarista y un "discurso realista populista", proclive a un cierto igualitarismo, que proporcionará a esta posición un sentido mucho más rico de la clásica noción de *kairós*, dentro de la cual la exigencia de eficacia se contrapesa con la de prudencia.

Siempre dentro de la categoría de "futuro", hablaremos de una última forma discursiva que fue expresión ideológica de las ciudades comerciales consolidadas a fines del siglo XIX, principalmente ubicadas en los litorales marítimos o de ciudades del *hinterland* asociadas, en un proceso de integración nacional más avanzado, a ciudades portuarias. Son en general, las ciudades a las que José Luis Romero ha denominado "ciudades burguesas". Es ésta la etapa de la franca constitución de las burguesías dependientes, que aparecen ya claramente entre los años de 1880 y 1910, sobre la base de un doble sometimiento, el de las gentes de la "plebe rural" respecto de los grupos de poder interno, y a su vez, el de éstos, constituidos en oligarquías, en relación con los centros de poder mundial, principalmente británicos. Toda la literatura francesa generada a partir de la guerra franco-prusiana y de la Comuna de París, que alcanzó en Europa su expresión más congruente con los positivistas, constituyó una de las fuentes de inspiración del nuevo tipo de discurso. Un declarado germanismo, difundido por escritores franceses y un fuerte antiigualitarismo, fueron algunas de las notas del pensamiento político de la época.

Del mismo modo que sucede con el tipo de discurso anterior, es posible reconocer, en relación con el modo como se juega con la categoría de "oportunidad", dos vertientes equivalentes

[4] José Luis Romero, *Latinoamérica. Las ciudades y las ideas*, México, 2ª ed., Siglo XXI, 1977, p. 183.

en éste: una "realista violenta", y la otra "populista". La primera concluirá, lo mismo que en el caso anterior, en una visión apocalíptica de América.

El problema de la "forma" y consecuentemente el de la legitimidad del *para sí*, tuvo al mismo tiempo otras respuestas, en un tipo de discurso organizado sobre la categoría de "pasado". Sólo mencionaremos dos manifestaciones que nos parecen las más importantes: una de ellas surge de un patriciado culto ciudadano, dentro de los términos de un pensamiento "conservador". En éste, una conciencia histórica que lleva a revalorar el pasado hispánico, condiciona la noción misma de oportunidad sobre la base de lo que se entiende como un realismo político. Esta actitud no niega la incorporación de los países latinoamericanos a las estructuras del poder mundial, ni menos aún rechaza los planteos básicos del liberalismo económico, pero lo hace poniendo condiciones que impidan lo que para este mismo discurso es considerado como "anarquía" o "demagogia". Para esta posición, la realidad social hispanoamericana contiene, a pesar de su atraso, un valor de modelo propio, congruente con aspectos que ofrece el modelo de la Europa moderna. El ejemplo más acabado de este discurso es, sin duda, el que elaboró Andrés Bello, quien se esforzó por hacer coincidir las tradiciones hispánicas heredadas, en particular la relativa a la autonomía de las comunas, con la filosofía liberal del siglo XIX. Se trata del discurso que acabaría constituyéndose, con las variantes del caso, en el ala derecha del liberalismo en todo el Continente.

Mas, al lado de este tipo discursivo, que aparece ya plenamente organizado a mediados del siglo XIX, hay otros, que funcionan asimismo sobre la categoría de "pasado", uno de ellos, el que surge de los hacendados, gamonales y estancieros del *hinterland* de todo el Continente, que muestra dos vertientes diferenciables: la de los "ultramontanos", defensores de las instituciones de origen feudal, vigentes, en particular, en las relaciones de trabajo campesino. En ellos se afirma un paternalismo violento y, sólo de modo impropio, podría señalarse en su discurso la existencia de una estrategia dialéctica, en cuanto que su posición parte de una afirmación ciega de una situación que se considera inamovible. Las respuestas dialécticas son únicamente posibles cuando se concibe algún tipo de movimiento social, que en este caso es rechazado. Y el de los "caudillos" que surgen en el mismo *hinterland*, que son asimismo, por lo general, hacendados, pero que se mueven con una actitud "populista", un paternalismo que de alguna manera se abre hacia la conciliación de sus propias demandas sociales con las de las "gentes de la plebe rural". Estos caudillos, y las masas campe-

sinas levantadas con ellos, son los que habrán de provocar las primeras manifestaciones de aquellas visiones apocalípticas, que aparecen de modo constante en la literatura política latinoamericana. El populismo de los caudillos, que es expresión de un tipo de discurso conservador, fue el detonante de casi todas las formas de discurso violento que surgieron de tantos liberales latinoamericanos.

Pero también se levantaron grupos campesinos en contra de sus propios patrones, conducidos por jefes surgidos de entre aquellos mismos y que fueron reprimidos brutalmente tanto por liberales, como por conservadores moderados y ultramontanos, e incluso por los caudillos populistas. La ideología de estos grupos espontáneos, verdadera revolución social permanente y descoyuntada, se organizó ideológicamente, en su primera etapa y durante casi todo el siglo XIX, sobre elementos tradicionales, provenientes de sus creencias religiosas. De esta manera, la religión, que fue uno de los recursos más fuertes y constantes del discurso conservador, aparecía aquí con un signo invertido, legitimando lo que para burgueses y terratenientes representaba la más temida de todas las formas de anarquía. Estos movimientos no alcanzaron, por lo general, a expresarse en un nivel discursivo, aun cuando en ellos hay un discurso implícito, que no encuadra en el "discurso conservador", ni menos en el "liberal". Posiblemente, para estos movimientos espontáneos, la única categoría vigente, de modo crudo, era el de un presente de miseria y opresión, y su discurso quedaba, de esta manera, fuera de las dos grandes categorías que vamos analizando. La ausencia de la categoría de futuro fue una de las causas del fracaso de esta revolución social en ciernes, como lo fue, si bien en otro sentido, el fracaso de la contrarrevolución de los ultramontanos.[5]

¿Qué significan las categorías de "pasado" y de "futuro" sobre las cuales hemos establecido las dos grandes líneas discursivas de las que hemos expuesto aquí algunos de sus desarrollos? Por de pronto, es necesario señalar que no se trata exclusivamente de conceptos temporales. El hecho de no haberse subrayado lo suficientemente este aspecto, ha llevado a desconocer el sentido social con el que esas categorías han sido utilizadas. Un texto de Juan Bautista Alberdi nos aclara lo que queremos

[5] Segundo Moreno Yáñez, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito desde comienzos del siglo XVIII, hasta finales de la Colonia*, Bonn, Herausgeber, 1976; T. Powell, *El liberalismo y el campesinado en el centro de México (1850-1876)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1977; Hugo Blanco, *Tierra o muerte. Las luchas campesinas en el Perú*, México, Siglo XXI, 1972; y Pablo González Casanova, *Imperialismo y liberación en América Latina*, México, Siglo XXI, 1978.

expresar. "Si fuere preciso localizar —dice— el espíritu nuevo y el espíritu viejo en Sud América, la simple observación nos haría ver que la Europa del siglo XIX, atraída por la navegación, el comercio y la emigración, está en las provincias del litoral, y el pasado, más particularmente, en las ciudades mediterráneas. Esto se comprende, porque se ve, toca y palpa."[6] Es decir, que el "espíritu viejo", el "pasado", es algo que "está", es algo "presente" y, al mismo tiempo, el "espíritu nuevo", a saber, el "futuro", es también un "presente". Ambos "están" de tal manera como realidades actuales, que el mismo Alberdi nos habla de que ese pasado y ese futuro, pueden ser vistos, tocados y palpados. Por otra parte, esas categorías son valores. Lo temporal se junta, no sólo a dos realidades que se nos dan como un presente, realidades en última instancia sociales, sino que son a la vez categorías axiológicas. Sarmiento en su *Facundo*, al describir la realidad social argentina anterior a 1810, pero aún vigente en su tiempo, dice que se trataba de "dos civilizaciones diversas: la una española, europea, culta, y la otra, bárbara, americana e indígena".[7] En este texto lo que sería entendido como "pasado" y "futuro", a saber, "barbarie" y "civilización", aparece claramente en sus connotaciones valorativas. De esta manera, negar el "pasado" o afirmarlo, según los casos, y lo mismo habrá de decirse respecto del "futuro", se resolvía en negar o afirmar grupos sociales actuales, en su mismo presente. Por otra parte, el sujeto que niega o afirma, no es el "hombre americano", que niega o afirma la "realidad americana", sino que es un hombre americano que niega o afirma a otro.

En el caso del discurso organizado sobre la categoría de "futuro", la forma que se proponía como ideal, nos resulta en parte real, en cuanto que "lo real" está regido por la categoría de lo conveniente y el canon o criterio de determinación de esto último, estaba dado por las demandas sociales de quien proponía el modelo. Dicho de otro modo, la legitimidad del modelo propuesto, mediante el cual se llevaba a cabo una autoafirmación, dependía del grado de legitimidad que el grupo proponente se atribuía a sí mismo, sobre la base de un reconocimiento de su propia presencia real en el proceso.

Ciertamente que la noción de modelo, que llevó a este tipo de discurso a organizarse en muchos casos de modo expreso sobre una paradigmática, excedía la propia realidad social con la que se pretendía justificar al grupo que se sentía encarnado

[6] Juan Bautista Alberdi, *Cartas quillotanas, Obras Completas*, Buenos Aires, tomo IV, 1886, p. 69.

[7] Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967, p. 59.

en aquél. El caso de Domingo Faustino Sarmiento es, en este sentido, aleccionador. Él, en persona, se consideró como un modelo y su interés en alabar los casos de vidas ejemplares de otros ciudadanos de su tiempo, dentro de un declarado plutarquismo que en su momento denunció Alberdi, era una confirmación de que se entendía como representante acabado de un grupo social americano del cual habría de derivar el progreso y la civilización. Si ese futuro tenía alguna posibilidad, ello se debía a que de alguna manera era ya un presente. Mas, eso no significaba que se entendiera a sí mismo como manifestación de un grupo social que constituía un modelo acabado, sino que entendía que ese grupo era expresión de otro modelo que encarnaba cumplidamente la civilización. En ese juego de paradigmas se insertaba, pues, la categoría de "futuro", que no era, indudablemente, una pura futuridad. El neoclasicismo se habrá de caracterizar, tal vez más que otras formas discursivas del tipo que estamos considerando, por ese juego de modelos en el que se pone en movimiento aquella "función de apoyo" de la que ya hemos hablado.

A esta rica problemática se sumó la polémica sostenida dentro de la formulación del tipo de discurso organizado sobre la categoría de "pasado", relativa a la oposición del pensamiento "utópico" y del pensamiento "realista", en donde los términos de "utopía" y de "realismo" jugaron un claro papel ideológico, usado como imputación el primero y como autodefinición el segundo, para un determinado grupo social conservador. Por cierto que si el discurso liberal típico es definido como una negación de un "pasado" abstracto, y no como negación de grupos sociales concretos y, del mismo modo, como afirmación de un "futuro" igualmente abstracto, sin ningún valor de realidad presente, podría llegarse a afirmar que ese discurso se movía entre dos utopías. El desencuentro entre ambas líneas básicas del discurso filosófico-político responde, pues, a estrategias dialécticas. "Utópico" era un procedimiento que pretendía, ya sea por medio de la violencia o mediante concesiones populistas, acelerar un proceso que, para el pensamiento "realista" debía ser llevado con otro ritmo. De ahí que, para el discurso político liberal, ese "realismo" fuera, sin más, expresión de un "espíritu retrógrado", mientras que lo que se le acusaba de "utópico" no era otra cosa que "espíritu de progreso".

No ha de extrañar, por lo dicho, que dentro del discurso organizado sobre la categoría de "futuro", se entendiera que lo "utópico" respondía a una empiricidad. Para Juan Bautista Alberdi, en un escrito suyo que hemos comentado, "el pueblo americano" —entiéndase las oligarquías liberales en cuyo nom-

bre hablaba— era "un gran empirista, si no un gran pensador" y ese empirismo consistía, según el mismo Alberdi, en la "elaboración de tipos ideales de gobierno". De esta manera, el denunciado utopismo que reprochaban los conservadores a los liberales, resultaba ser un "empirismo", por lo mismo que respondía de modo directo a las demandas sociales de lo que llama "pueblo americano".[8]

Por cierto que para los ultramontanos, lo que para el pensamiento conservador abierto a la incorporación de la América Latina al proceso del capitalismo mundial, se presentaba como "utopía", tuvo colores aún más negativos y fue valorado, por ellos principalmente, como "anarquía" y "demagogia". No se distinguió entre las diversas formas de desarrollo del pensamiento liberal y en muchos casos hasta se confundió la política liberal con la política conservadora de los caudillos. El terror ante la anarquía, que llevó a las respuestas apocalípticas que hemos mencionado, se produjo asimismo en el seno del propio pensamiento liberal, en aquellos momentos en los que los conductores políticos y militares de la preburguesía latinoamericana, descubrieron su impotencia ante los procesos, en particular los generados inmediatamente después de concluir las guerras de Independencia.

El problema de la forma se relaciona, además, estrechamente, con la extendida discusión acerca de la imitación y la adecuación de los modelos. En general, la acusación de utopía va unida a la de "espíritu imitativo o servil" y la afirmación de un "realismo", con la de un espíritu organizador de "formas adecuadas". En Lucas Alamán, uno de los teóricos del pensamiento conservador mexicano, el "realismo" que postula se organiza sobre una conciencia histórica que le lleva a denunciar un constitucionalismo que parecería tener como presupuesto que "la nación mexicana se componía de individuos que acababan de salir de manos de la naturaleza, sin recursos, sin pretensiones, sin derechos anteriores". La "imitación servil" que implicaba aquel constitucionalismo, se le presentaba como la causa de la anarquía y la única solución habría de consistir en dejar "la forma de gobierno a que la nación estaba acostumbrada".[9] Por cierto que la "nación mexicana" que invocaba Lucas Alamán se reducía a un determinado grupo social, el patriciado de las ciudades y los terratenientes, cuyas pretensiones eran invocadas, con lo que la categoría de "pasado" sobre la cual organiza su propio discurso, es sin más, un universal ideo-

[8] Juan Bautista Alberdi, *La unidad de América Latina*, Buenos Aires, Granica Editor, 1974, p. 57.

[9] Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, ed. cit., pp. 236-237 y 240.

lógico, y la "imitación servil", descontando la parte de razón que tenía frente a los liberales radicales, es la imputación con la cual se rechaza la aplicación de un modelo que venía a poner en peligro aquellas pretensiones que se mencionan. Ese denunciado "servilismo" era un arma de lucha contra una capa social en ascenso, la del mestizo mexicano que también partía de pretensiones que componían la realidad misma de la "nación mexicana" como el proceso histórico lo demostró ampliamente.

La polémica entre la imitación de modelos y su utilización a partir de una adecuación, también se manifestó dentro de los liberales. En el Río de la Plata, el enfrentamiento entre los viejos unitarios ilustrados y la nueva generación que se consideraba más allá del pensamiento de ellos, como también del federalismo de los caudillos conservadores, gira por entero sobre este problema. Toda aquella generación partía de la necesidad de tener en cuenta la realidad social, pero con matices que la dividen internamente. Para unos, dicha realidad debía ser conocida a efectos de poder aplicar los modelos con eficacia, sin que en última instancia fuera reconocido el sujeto histórico que habría de sufrir la violencia que acarrearían los cambios que deseaban; para otros, los menos, el reconocimiento de la realidad social iba acompañado de una cierta simpatía por la plebe, dentro de los límites de un paternalismo revestido de fraternalismo. Los objetivos que perseguían coincidían, lo que los diferenciaba eran las estrategias dialécticas puestas en juego. Como veremos luego, el distanciamiento en la evolución intelectual de Sarmiento y Alberdi, las dos más grandes figuras de la Argentina del siglo XIX, puede mostrarse precisamente en relación con su valoración de lo paradigmático. El "pasado", que era el "presente" de las masas campesinas, no tenía además un mismo matiz axiológico, en cuanto que en un caso debía ser lo nihilizado, mientras que en el otro, se había de contar con él de alguna manera.

De este modo, se constituyen dos estrategias, una violenta y la otra de rodeo, que sería a la larga la que habría de ser abandonada dentro del proceso social y político movilizado por el liberalismo y que los mismos que la sostuvieron, repudiaron en ciertos momentos de su vida intelectual.

El realismo violento se presentaba como una prolongación del constructivismo ilustrado, acompañado ahora por un cierto grado de conciencia histórica que sólo servía para reconocer los obstáculos que había que superar para imponer los modelos. Este nuevo constructivismo se presentaba como encarnado, frente al de los viejos unitarios que para superar su posición abstracta arropaban sus discursos con las imágenes de un

mundo mítico y atemporal, el de los clásicos grecorromanos, dentro de una especie de platonismo político. El gran paso que significó la aparición de un pensamiento romántico consistió en la convicción de que los procesos históricos no son fácilmente reducibles a la idea, a la forma o paradigma, tal como la habían entendido aquéllos. En este momento, los ejemplos del mundo grecorromano fueron inútiles. Las montoneras y los levantamientos campesinos acabaron con el neoclasicismo.

El constructivismo como tendencia caractèrizó principalmente al discurso liberal, pero también es visible en el discurso conservador, aquel que apoyándose en la categoría de "pasado", encontraba en éste el punto de apoyo propio desde el cual se habrían de alcanzar las formas del Estado de derecho postuladas por los teóricos del liberalismo europeo. La ingente labor de codificación, promovida en Chile por Andrés Bello, que fue modelo en el proceso de organización jurídica de todo el Continente, mostró de qué manera podía sostenerse un constructivismo dentro de las formas del pensamiento conservador, dicho de otra manera, reunir un cierto rescate del pasado con las exigencias de progreso del siglo. Bello hablaba de "la necesidad de conocer a fondo la índole y las necesidades de los pueblos a quienes debe aplicarse la legislación" y aconsejaba "desconfiar de las seducciones de las brillantes teorías" y "escuchar la voz de la experiencia".[10]

Mas, lo que quisiéramos señalar es que esa actitud manifiesta en un Andrés Bello, no es totalmente ajena a las formulaciones del discurso político latinoamericano organizado sobre la categoría de futuro. Así como de este tipo discursivo no podría decirse que partía propiamente "de cero", tampoco el discurso conservador "progresista", dejaba de apoyarse en formas de nihilización, por lo mismo que fue una de las expresiones de grupos de poder. A pesar de la fuerza con que el discurso que hemos denominado "realista violento", rechaza en bloque todo el pasado ideológico y cultural sobre el que se encontraba organizada la primitiva sociedad que anhelaba cambiar, parte siempre de la autoafirmación de demandas sociales muy concretas e insertas en aquella misma sociedad. Por donde las teorías de América como "vacío", o del hombre americano como "natural" y no histórico, o simplemente "bárbaro", resultaban imputaciones abstractas que sólo adquieren su verdadero sentido cuando se descubre que se trata de *una* América y de *un* hombre americano. La "barbarie", de la cual se encontraba exenta la burguesía, no sólo señalaba objetivamente

[10] Andrés Bello, *Repúblicas Hispanoamericanas* (1836), *Obras Completas*, tomo VIII, Santiago, 1884.

el atraso técnico de la sociedad hispanoamericana en relación con la cultura europea del momento, sino que ideológicamente servía para justificar y legitimar por la vía de una dialéctica violenta, la lucha de la burguesía por el poder social y político.

En las diversas formas de estrategia dialéctica que caracterizan al discurso liberal, en particular el que hemos señalado para nuestro siglo XIX, imperan los mismos conceptos integradores, expresados todos ellos resumidamente en la mágica palabra "civilización", del mismo modo que se hará más tarde con la palabra "progreso", las que haciendo o no concesiones a la "barbarie", justificarán, en cuanto universales ideológicos, las diversas formas de ruptura, concretadas como opresión y marginación social. La "civilización", mostrada constantemente en el discurso político mediante "ejemplos", ya fueran ellos tomados del mundo grecorromano, del mundo europeo industrial o de la biología, será la forma por excelencia que vendrá a legitimar cualquier vía dialéctica que se ponga en marcha. Esa dialéctica discursiva, ya lo hemos dicho, no es enteramente vacía, en cuanto que expresa demandas sociales concretas, pero es al mismo tiempo un "vaciamiento", llevado a cabo mediante un "olvido", categoría política acuñada dentro de nuestra historia intelectual por lo que podríamos considerar nuestro discurso liberador. Vaciamiento que, en el orden de la filosofía de la historia, regirá la determinación de los datos historiables, siguiendo una tarea selectiva que ya venía impuesta por la filosofía de la historia y la antropología que la acompaña, elaborada por los países centrales.

Por otra parte, en este mismo tipo de discurso, organizado sobre la categoría de futuro, el realismo político, tanto el que va acompañado de violencia, como el que hemos denominado "populista", pareciera tener como trasfondo una permanente provisoriedad e implicar en su seno una actitud oculta que lleva a anular el principio mismo que postulaba la necesidad de atenerse de alguna manera a la realidad social. A pesar de las diferencias de los grupos de la burguesía que hemos indicado páginas atrás, se trata siempre de grupos que organizaron su conducta social y política sobre una relación de dominación respecto de las clases sociales inferiores, y su discurso se movió, por eso mismo, entre el "griterío" y la "palabra paternal", teniendo esta última como presupuesto al primero.

Volvamos al problema del paradigmatismo o ejemplarismo. La primera etapa, corresponde, como hemos dicho, al momento neoclásico. En los años anteriores a las guerras de Independencia, en aquellos en que el grupo criollo exigía del Imperio español una reforma en las colonias, el recurso a la imagen de los clásicos grecolatinos estuvo condicionado dentro de ciertos

límites, que al comenzar aquellas guerras fueron sobrepasados. En ese momento, el paradigmatismo grecolatino comienza a ser utilizado por un sujeto que se siente afirmado en su conciencia de sujeto histórico, agente de su propio destino. Ya no se trata del colono, el "español americano" que juega con los ejemplos del mundo clásico dentro de los marcos opresivos de una sociedad colonial, sino de un hombre, el del grupo criollo, que enfrenta esa situación y la repudia. Mas, ese rechazo no implicó de ninguna manera el abandono del neoclasicismo, sino un uso de diverso signo como consecuencia de una transmutación axiológica. Rodó ha descrito la tiranía que ejerció en los últimos tiempos de la colonia española, el recurso de los clásicos. "El principio de imitación de modelos irremplazables —dice—, base de las antiguas tiranías preceptivas, era, en relación al pensamiento y a la sociabilidad de la Colonia, una fuerza que trascendía de su significado y alcance literario, para convertirse en la fatal imposición del ambiente y en el molde natural de toda actividad, lo mismo se tratara de las formas de la producción intelectual que de cualquier otra de las manifestaciones del espíritu." [11] Pero esos mismos clásicos habrían de servir para otros fines. Dentro de la literatura política de la modernidad europea, en la época de las monarquías absolutas, ya Hobbes había alertado contra el espíritu subversivo inspirado en los ideales republicanos del Mundo Antiguo, que ponían en peligro el poder establecido. "En cuanto a la rebelión, en particular contra la monarquía, una de las causas más frecuentes de ella —decía— es la lectura de los libros de política y de historia de los antiguos griegos y romanos." [12] El mismo Rodó dirá, por su parte, que "la idea de libertad llegó identificada con la afectación antigua de la forma, a los pueblos de nuestra América".[13] El proceso de independencia abre un nuevo uso de los antiguos, que habrán de aparecer ahora como el modelo que había de ser invocado, no ya como el mundo paradigmático que había sido asumido por la cultura española y que se había manifestado casi exclusivamente en el terreno literario, sino como el modelo de las nuevas potencias, Inglaterra y Francia, que se presentaban como el fin de los despotismos y de las tiranías, con un franco sentido político.

Las nuevas relaciones de dependencia que se abren con el fin del Imperio español, acentuarán un juego paradigmático bastante complejo, en el que un modelo aparece como justificación

[11] José Enrique Rodó, "Juan María Gutiérrez y su época", *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1957, pp. 693-694.
[12] Hobbes, *Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica, 1940, p. 200.
[13] José Enrique Rodó, *Ibidem*, p. 680.

de otro, en una serie ascendente o descendente, casi como un sistema de hipóstasis. La antigüedad grecolatina constituía el mundo paradigmático de la civilización, representada por Inglaterra y Francia, y éstas, a su vez, eran el "ejemplo" que habían de adoptar como modelo las nuevas naciones hispanoamericanas. Por otra parte, lo grecolatino, lo anglofrancés y lo sudamericano, respecto de lo cual son entendidos los modelos logrados y a lograrse, se reducen a señalar en todo momento el papel histórico, dentro de las culturas correspondientes, de las antiguas aristocracias, republicanas o imperiales, de la burguesía europea contemporánea y de las aristocracias criollas americanas, presentándose, a su vez, estas últimas, como el modelo de virtudes cívicas que habrían de seguir las otras castas.

Para el neoclasicismo hispanoamericano contemporáneo de las guerras de la Independencia, la noción de lo "clásico" incluía tanto lo antiguo como lo actual y si el Imperio romano podía ser invocado, no lo era menos Inglaterra, como su heredera y otro tanto podríamos decir de la relación entre Atenas y Francia. Por su parte, Estados Unidos, que casi al mismo tiempo comienza a funcionar como paradigma, no aparecía diferente del republicanismo latino de los primeros tiempos o de las repúblicas democráticas del Estado ateniense. Estas equiparaciones no son de extrañar toda vez que los mismos países europeos habían creado su propia imagen, en la etapa colonialista mundial, mediante el recurso a lo que consideraban como su pasado cultural propio. Si en pleno clasicismo Racine había afirmado que "El gusto de París se ha visto que coincide con el de Atenas", más tarde, en pleno romanticismo, en una etapa de rechazo de lo clásico, Víctor Hugo seguiría diciendo como justificación del colonialismo francés de la época y a propósito de la conquista de Argelia que "...es la civilización que avanza sobre la barbarie. Es un pueblo ilustrado que va a llevar la luz de la civilización a un pueblo en tinieblas. Somos los griegos del mundo, nos toca, pues, iluminarlo".[14] Como es de esperarse, esta equiparación de modelos, Grecia, modelo de Francia, y Francia, del mundo, no podía faltar entre nuestros neoclásicos.

No es de extrañar que Bolívar interpretara la significativa dedicatoria con que Volney abre las páginas de su tan leído libro, sobre la base de una equiparación entre lo clásico antiguo y lo clásico contemporáneo: "Aquí es el lugar de repetiros,

[14] Discurso de Victor Hugo en la sesión de apertura del Congreso de la Paz, 1849, tomado de Leopoldo Zea, *La filosofía de la historia americana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 246; y René Wellek, *Historia de la crítica moderna (1750-1950)*, Madrid, Gredos, 1973, tomo II, *El romanticismo*, p. 28.

Legisladores —decía en el Discurso de Angostura—, lo que os dice el elocuente Volney en la dedicatoria de sus *Ruinas de Palmira:* 'A los pueblos nacientes de las Indias Castellanas, a los jefes generosos que los guían a la libertad: que los errores e infortunios del mundo antiguo enseñen la sabiduría y la felicidad al mundo nuevo'. Que no se pierdan, pues, —continuaba diciendo Bolívar— las lecciones de la experiencia; y que las secuelas de Grecia y Roma, de Francia, de Inglaterra y de América nos instruyan en la difícil ciencia de crear y conservar las Naciones, con leyes propias, justas, legítimas y sobre todo útiles." [15]

Como se ve, la autoafirmación del sujeto americano y su legitimidad venía a ser lograda y demostrada sobre la base de un sistema de modelos que se remitían los unos a los otros, hasta llegar al último, el grecolatino, en un proceso de deshistorización que alcanzaba su grado máximo cuando se había llegado a aquellas fuentes originarias. No resulta difícil ver, en todo esto, una filosofía de la historia implícita en la que el discurso resultaba organizado sobre aquella "función de apoyo" de la que hemos hablado.

En la etapa neoclásica se tiende, por lo general, a mostrar una imagen del mundo antiguo de tipo positivo, que se logra, ya sea haciendo abstracción del régimen de esclavitud y mostrando una vida republicana ajena por completo a aquella institución nefanda, o haciendo de necesidad, virtud, es decir, mostrando de qué manera esa misma esclavitud había permitido una vida ciudadana honesta y ejemplar. Vimos, precisamente, cómo este segundo recurso es al que echa mano Bolívar dentro de lo que hemos denominado "paternalismo idílico". Por otra parte, el ejemplarismo de nuestros neoclásicos no fue por lo común más allá de una parenética y partió del presupuesto de la necesidad de la moral como salvaguarda de la vida política, todo ello sobre la base de una tabla de virtudes que giraba por entero sobre el respeto a la propiedad privada, entendido como la virtud suprema, conjuntamente con la "seguridad". La moral era la única que podía contener la anarquía y conducir a los propios integrantes de la democracia criolla a renunciar a la permanente tentación que significaba el discurso demagógico, surgido de ella misma. Esa moral determinaba los límites de lo que se entendía por utópico dentro de la parenética de inspiración clásica, cuya definición surgía de la acusación de concesiones indebidas o ilegítimas en favor de los grupos sociales inferiores, a las cuales eran proclives los llamados "demagogos".

[15] Simón Bolívar, "Discurso de Angostura" (1819), en *Escritos políticos*, Madrid, Alianza Editorial, 1975, p. 107.

Ambas actitudes mencionadas, la de hacer abstracción de la esclavitud o la de demostrar sus "virtudes" en el modelo greco-romano, parten de un presupuesto común a todas las formas de paradigmatismo, de acuerdo con el cual, el modelo muestra una sociedad ideal en la que no se dan contradicciones sociales. La jerarquía de paradigmas que va hundiéndose en un pasado cada vez más abstracto y perfecto, hasta llegar a los modelos fundantes, parte de la idea de un proceso que se desarrolla desde la presencia de modelos relativos (la propia clase social que se pone a sí misma como modelo, pero enfrentada a contradicciones a veces antagónicas), hasta la presencia, ontológica, de modelos totalmente ajenos a tales contradicciones.

Con los románticos, el tema de la forma alcanzará uno de sus más importantes desarrollos, que coincide, en general, para todos los países sudamericanos, con el inicio del largo proceso de organización nacional.

La antigua costumbre de mencionar a los griegos y los romanos no se perdió fácilmente, y, en este sentido, la influencia de la literatura política de los abuelos neoclásicos fue visible a lo largo de casi todo el siglo XIX y llegó a entroncar con el movimiento arielista del 900, especie de neoclasicismo renacido. Ciertamente que el uso de la literatura grecolatina no será el mismo. En los románticos es posible ver un rechazo del valor paradigmático de lo clásico antiguo y consecuentemente una revaloración de los modelos contemporáneos. Así, Vicente Rocafuerte, hombre de dos épocas, señalaba la inutilidad del ejemplo de la democracia griega, aduciendo que el concepto de "república" que debía generalizarse entre nosotros, mostraba una "radical diferencia" derivada del sistema de representación política ignorado por los antiguos.[16] Años más tarde, Juan Bautista Alberdi, en el libro que comentamos páginas atrás, rechazará, por su parte, el modelo de la Roma imperial, en cuanto que no era adecuado para la noción de "democracia" moderna, por lo mismo que al estar organizado sobre la noción de que lo extranjero es bárbaro, su derecho externo se resolvía en un derecho de guerra.[17]

Ese desajuste de los paradigmas clásicos surge en todos estos hombres de una conciencia cada vez más acentuada de la existencia de una realidad propia, que revestía caracteres de "original" y que obligaba a replantear el problema de la forma.

Los primeros y tal vez más importantes desarrollos teóricos de esta nueva manera de entender el problema, surgirán en el Río de la Plata, dentro de la literatura política liberal elabora-

[16] Vicente Rocafuerte, *Cartas a un americano*, Filadelfia, 1825, en *Obras de Vicente Rocafuerte*, tomo IV, p. 12.

[17] Juan Bautista Alberdi, *El crimen de la guerra*, ed. cit., p. 40.

da por hombres del interior argentino, nacidos en aquellas ciudades andinas de carácter agrícola-manufacturero de las que hablamos en un comienzo. Los dos ejemplos más acabados son los de Juan Bautista Alberdi, nacido en Tucumán y Domingo Faustino Sarmiento nacido en San Juan. Ambos darán nacimiento, con sus primeros escritos aparecidos en Buenos Aires y en Santiago de Chile, a un realismo político, dentro del constructivismo que ha caracterizado al pensamiento liberal en ascenso ya desde los ilustrados. Lo harán, sin embargo, con signos diversos. El primero de ellos habrá de entenderlo dentro de los términos de un "populismo", motivo por el cual será objeto de rechazos, y el segundo, dará las bases para una noción de realidad social que constituirá el antecedente más importante del discurso opresor que luego elaborarían los positivistas en todo el Continente. El *Facundo*, aparecido en 1845, no sólo se impuso por su calidad literaria y la innegable genialidad de su autor, sino también por lo que significó ideológicamente en el paso de las preburguesías de mediados de siglo, a las oligarquías asociadas del 900.

En un capítulo anterior analizamos el sentido del "populismo" desarrollado por Alberdi. Aquí ampliaremos su pensamiento filosófico-político, de sus años juveniles, relativo al problema de la forma y consecuentemente del paradigmatismo.

> ¿Qué nos deja percibir ya la luz naciente de nuestra inteligencia [se preguntaba Alberdi] respecto de la *estructura* actual de nuestra sociedad? Que sus elementos, mal conocidos hasta hoy, no tienen *forma* propia y adecuada. Que ya es tiempo de estudiar su naturaleza filosófica y vestirles de formas originales y americanas. Que la industria, la filosofía, el arte, la política, la lengua, las costumbres, todos los elementos de la civilización, conocidos una vez en su naturaleza absoluta, comiencen a tomar más francamente *la forma más propia* que las condiciones del suelo y la época les brindan. Gobernémonos, pensemos, escribamos y procedamos en un todo, no a imitación de pueblo alguno de la tierra, sea cual fuere su rango, sino como lo exige la combinación de las leyes generales del espíritu humano, con las individualidades de nuestra condición nacional.[16]

El romanticismo significó un rudo golpe para la antigua exigencia de imitación de los antiguos que había caracterizado al discurso liberal de las primeras décadas del siglo XIX, y con ella de todas las formas imitativas. Por otra parte, el organicismo propio del historicismo romántico hará que el tema de la forma sea visto desde la noción de "estructura", término que,

[16] Juan Bautista Alberdi, *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (1838), ed. cit., p. 53.

de acuerdo al valor semántico de la época, llevará a entender la noción de modelo en el sentido de "forma real" o actual. La legitimidad de la autoafirmación del sujeto americano dejaba de funcionar dentro de los términos del constructivismo típicamente ilustrado y se lo trataba de encontrar mediante la elaboración de una noción de realidad social. Salomon ha señalado una misma tendencia dentro del costumbrismo, clara en Sarmiento, de describir los tipos como conjuntos organizados, en el sentido de estructuras. Por otra parte, el escritor sanjuanino, en contra de Cuvier y siguiendo ideas de Geoffroy de Saint-Hilaire, admitía una evolución de las formas.[19]

Otro tanto puede decirse de la noción de estructura, tal como la entiende Alberdi. En efecto, como puede verse en sus escritos iniciales, para éste, toda realidad es un sistema compuesto de elementos que se definen por él y muestra, además, un proceso o desarrollo cuya ley es necesario determinar. Se trataba de la noción de "sistema de conexiones", considerada ya desde un punto de vista dialéctico. Dentro de la estructura, la idea ha perdido aquella fuerza constructivista que había justificado todos los intentos de despotismo ilustrado, y frente a ella se reconoce la presencia de otros factores. En contraposición con el pensamiento de los ilustrados, en Alberdi hay por tanto, dos sentidos de la forma: por un lado, las sociedades en su estado "natural", alcanzan normalmente una conformación, mas, por el otro, es dado al hombre intervenir en ese proceso en la medida que puede lograr el conocimiento de sus leyes y desde ellas corregir o hacer progresar las formas espontáneas. Surge de este modo la idea de "forma indígena", que sólo es reconocible a partir de un cierto respeto de lo propio y que nos obliga a alejarnos de toda copia servil. Dentro de los marcos del "populismo", que explica un cierto determinismo optimista que rige este discurso, se concedía a las *élites* un papel constructivo, pero ahora, el constructivismo, a diferencia del que derivaba de la mentalidad dieciochesca, exige una adecuación de las formas ideales a lo que Alberdi denomina "la ley del espacio y el tiempo". Paralelamente se reconoce la existencia de formas a las que llegan los pueblos de modo normal, las que no pueden ser ignoradas, ni tampoco rechazadas. De esta manera, la noción de forma, que filosóficamente no es extraña a la de concepto, se presenta en el pensamiento de estos románticos de la primera hora, ejerciendo una función de integración que suponía una crítica a la ruptura que los ilustrados habían ejercido desde sus universales ideológicos. Los límites de inte-

[19] Noël Salomon, "A propos des éléments 'costumbristas' dans le *Facundo* de D. F. Sarmiento", en *Bulletin Hispanique*, Bordeaux, tomo LXX, núms. 3-4, 1968, p. 378.

gración del nuevo discurso ya los hemos analizado al comentar el sentido del discurso paternalista y de su historia.

Mas he aquí que no todos los integrantes de la generación argentina de 1837 pensaron el problema de la misma manera. En el Alberdi del *Fragmento* no aparece la idea de lo "in-forme" o caótico que impida una visión optimista de la integración de las clases sociales. Su obra no aparece organizada crudamente como una contraposición de valores y antivalores, como sucederá más tarde en el mismo Alberdi y el proceso de democratización, aun cuando llevado adelante de modo bárbaro por Juan Manuel de Rosas y, en general, por los caudillos, no supone que no se puedan alcanzar las formas adecuadas. No serán aquéllos, los que las habrán de lograr, pero son los que han preparado su posibilidad por haber reconocido de hecho a la "plebe", en la que se encuentra el futuro de la humanidad.

Sarmiento, refiriéndose a la vida culta de las capas pudientes de la sociedad de su época, afectadas por el impacto de las guerras civiles, en un texto que muestra su radical diferencia de posición respecto de la que ofrece el Alberdi del *Fragmento*, dice que "hoy día las formas se descuidan entre nosotros, a medida que el movimiento democrático se hace más pronunciado". El principio popular introduce una causa de deformación por lo mismo que es lo informe o caótico. El caudillo no sólo ignora, según Sarmiento, la forma que "más conviene a la República", sino que las formas que aún subsisten dentro de la convivencia social, han perdido su fuerza porque "el espíritu estaba todo en el comandante de campaña".[20] Curiosamente, ese descuido de las formas de que se queja Sarmiento, fue uno de los secretos de su éxito literario, como lo hace notar Noé Jitrik.[21]

Noël Salomon en su estudio sobre el *Facundo*, al que define como "manifiesto de la preburguesía argentina de las ciudades del interior", nos aclara cuál era la posición del ilustre sanjuanino respecto de las clases sociales inferiores y cómo interpreta, desde esa valoración, la Revolución francesa de 1830.[22] Recordemos, de paso, que para Bolívar, aquel estallido revolucionario iba a llevar a todos los extremos de la anarquía, por obra de sus imitadores sudamericanos, y de qué manera, a su vez, fue saludado por otros miembros de la generación de 1837, como la aurora del "socialismo", que es la interpretación vigente en el Alberdi del *Fragmento*. Pues bien, Sarmiento hará

[20] Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo*, ed. cit., pp. 112, 124 y 127.

[21] Noé Jitrik, "El *Facundo:* la gran riqueza de la pobreza", en *Facundo o civilización y barbarie*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, p. xxix.

[22] Noël Salomon, "El *Facundo* de D. F. Sarmiento, manifiesto de la preburguesía argentina de las ciudades del interior", ed. cit.

la lectura antipopular de aquel resonado acontecimiento europeo.

Según nos dice, las ciencias sociales, como consecuencia de aquella Revolución, han tomado una "nueva dirección", gracias a la cual "se comienzan a desvanecer las ilusiones". ¿Cuáles eran éstas? Pues, en pocas palabras, todas las que habían despertado las ideas democráticas e igualitarias originadas en la Revolución de 1789.

> Desde entonces [comenta Sarmiento, refiriéndose al 1830] empiezan a llegarnos libros europeos que nos demuestran que Voltaire no tenía mucha razón, que Rousseau era un sofista, que Mably y Raynal eran unos anárquicos, que no hay tres poderes, ni contrato social, etcétera. Desde entonces sabemos algo de razas, de tendencias, de hábitos nacionales, de antecedentes históricos. Tocqueville revela por la primera vez el secreto de Norte América; Sismondi nos descubre el vacío de las constituciones; y Thierry, Michelet y Guizot el espíritu de la historia; la Revolución de 1830 toda la decepción del constitucionalismo de Benjamin Constant.[23]

Sarmiento declara terminado el paradigmatismo ilustrado, como consecuencia del descubrimiento de un constitucionalismo abstracto y de la existencia de una constitución real que está dada por factores históricos concretos: las razas, los hábitos nacionales, las tendencias. Mas, esta exigencia de una ciencia social que debe fundarse en el conocimiento de la realidad histórica de los pueblos, parte del rechazo de esa misma realidad. Se trata de un saber de la realidad, para poder obrar con eficacia contra ella.

Noël Salomon analiza el texto sarmientino y no nos deja lugar a dudas acerca de lo que significa ideológicamente:

> Es fácil entender lo que D. F. Sarmiento les reprocha a Rousseau y Mably: se trata, a todas luces, de su teoría de la "soberanía del pueblo" y de su idea de que tal soberanía debe ejercitarse con igualdad a favor de todos los ciudadanos. Aunque procedía de una familia que ha pintado en sus escritos autobiográficos como "pobre", el sanjuanino compartía la ideología de la "parte acomodada" de la sociedad cuyana —a la vez criolla y "preburguesa"— y no aceptaba en todas sus consecuencias la tesis de la *igualdad*. Al contrario, descubrimos en el *Facundo* una verdadera teoría de la "clase ilustrada" que parece ser una herencia de los esquemas del "despotismo ilustrado" renovados por el ejemplo práctico de la muy burguesa y censitaria monarquía de Julio en Francia, de ahí naçe el elogio de Guizot y la crítica de Benjamin Constant muy de moda en los medios reaccionarios franceses ya en tiempos de la Restauración, después de 1815.[24]

[23] Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo*, ed. cit., p. 109.
[24] Noël Salomon, *Ibidem*.

Como el mismo Salomon lo destaca, Sarmiento decía que el pueblo es "un menor de edad a quien hay que mantener bajo tutela". Todo el *Facundo* se resuelve, en definitiva, en términos de un paternalismo violento y hace de él la más acabada expresión de aquella variante discursiva que mencionábamos en un comienzo. "Los pueblos —dice— en su infancia son unos niños que nada prevén, que nada conocen, y es preciso que los hombres de alta previsión y de alta comprensión les sirvan de padre."[25] La polémica, dentro del discurso opresor, acerca de si los pueblos son "niños" o son "enfermos", se repetirá a lo largo de todo el siglo. José Enrique Rodó tratará de aminorar la violencia de la obra de Alcides Arguedas, de la que hablaremos luego, disintiendo respecto de la acusación de "enfermedad" y declarando, sin apartarse de toda esta larga tradición paternalista, que es más correcto hablar de "pueblo niño". No cabe dudar de la influencia del *Facundo* en todos estos escritores sudamericanos.[26]

La posición de Sarmiento es abiertamente antiigualitarista y su liberalismo se encuentra condicionado, con palabras de Salomon, "por preocupaciones oligárquicas". "Creía en 1845 —nos dice el escritor francés— en los valores que informaron la ideología 'ilustrada' de la 'preburguesía' del interior, la cual, precisamente, entre 1820 y 1850, intentó alcanzar la 'felicidad del pueblo' por los 'que poseen y saben' y a pesar de hablarnos de una 'igualdad natural', Sarmiento no concibe la posibilidad de una igualdad social." "Pese a las afirmaciones de 'socialismo' —de los intelectuales de la generación de 1837—, igual que no pocos liberales españoles de los años 1811-1845, alimentaron un innegable concepto elitista del 'pueblo', visto como populacho, tan persuadidos estaban ellos que les tocaba el privilegio de 'pensar' en nombre de todos."[27]

La actitud de Sarmiento anticipa en el Río de la Plata las teorías que con las lecturas de Renan concluirán equiparando el concepto de "democracia" con el de "mediocracia" y entendiendo que aquélla era una reedición de una "pan-beocia", temas éstos que, apoyados en esta tradición latinoamericana, reaparecerán con sus connotaciones particulares, con los arielistas.

Para Sarmiento la humanidad se divide en los hombres que aspiran a "vivir bajo un gobierno racional y preparar sus destinos futuros", de los cuales eran un ejemplo los intelec-

[25] Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo*, ed. cit., p. 130.

[26] José Enrique Rodó, carta a Alcides Arguedas, en las *Obras Completas* de este último, Madrid, Aguilar, 1957, tomo I, p. 395.

[27] Noël Salomon, *Ibidem*.

tuales argentinos exiliados en Montevideo y Santiago; y aquellos a los que denomina "los hombres materiales" y a los que define como "los que pacen su pan y bajo la férula de cualquier tirano",[28] afirmaciones éstas que si bien incluían con justicia a los obsecuentes de todo poder político, también se referían al hombre común, al despreciado "populacho" que sólo se preocupa por el pan, por lo mismo que carece de él. El pensamiento sarmientino se organiza sobre una desvalorización de la relación de tenencia y en una afirmación de un pretendido desprendimiento por lo material, que según él caracterizaba justamente a los representantes de una burguesía cuyos ideales terminaron, congruentemente, en el más desembozado mercantilismo.

La evolución intelectual de Sarmiento no fue como la de Alberdi. Su posición dentro de la ideología liberal, que en sus comienzos había sido más bien moderada y había participado de ciertas ideas proteccionistas como consecuencia de los intereses de las ciudades agrícola-manufactureras del interior de las que provenía, fue radicalizándose a medida que se fue incorporando al grupo liberal porteño que triunfó de la tiranía popular de Juan Manuel de Rosas. Su presidencia de la República coincidió con la República de Thiers, el sangriento represor de la Comuna de París, y no escatimó elogios a este gobierno esencialmente antiobrero en Francia, país cuya imagen, por otro lado, fue perdiendo a sus ojos valor de paradigma, para acentuarse cada vez más su norteamericanismo. Años antes, en ocasión de la secesión de la provincia de Buenos Aires, había afirmado que la Constitución de la Confederación Argentina, dictada en Paraná en 1852, era defectuosa en todo aquello que no era copia textual de la Constitución norteamericana, abandonando por completo aquel realismo social que se respira en las páginas del *Facundo*.[29] Todo este desarrollo intelectual explica el racismo en que concluyó Sarmiento, en su último libro escrito en 1883, *Conflicto y armonía de las razas en América*, que llegó a constituirse en una especie de Biblia del pensamiento positivista posterior.

De esta manera, Sarmiento, que como pocos argentinos de su época alcanzó una clara comprensión de la misión social del escritor, que inauguró en su tierra, junto con Alberdi, la profesión del intelectual comprometido y que expresó uno de los momentos más vigorosos de conciencia histórica del siglo XIX,

[28] Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo*, ed. cit., p. 231.

[29] *Cf.* nuestro ensayo "Algunos aspectos de las influencias francesa y norteamericana en el pensamiento argentino de la segunda mitad del siglo XIX", en *Revista de la Junta de Estudios Históricos*, Mendoza (Argentina), Segunda Época, vol. VII, 1972; y *El espiritualismo argentino entre 1850-1900*, Puebla (México), Cajica, 1972.

no pudo trascender los límites de una autoafirmación transida de contradicciones y de violencia.[30]

A pesar de los aspectos negativos señalados en Sarmiento, no pretendemos proponer, como lo hicieron ciertos nacionalistas a partir de 1930, el regreso a un "criollismo", en el sentido rioplatense del término. Es necesario reconocer que el proyecto liberal abrió el Río de la Plata hacia un proceso de tecnificación y, a la larga, de una elevación media social, que hizo de las antiguas campañas y de las primitivas ciudades, sumergidas en un evidente atraso caracterizado por formas de vida sumamente primitivas, un país semimoderno. Mas, tampoco aceptamos una justificación *post factum* del proceso de violencia y opresión y, consecuentemente, del elevado costo del mismo. Así como no existe una "astucia de la razón", como creía Hegel, tampoco existe una "astucia de la historia", como afirmaron los que justificadamente dejaron de creer en el Espíritu, pero que acabaron, en más de un caso, remplazándolo por otro ente metahistórico. La tesis de que la formación de una burguesía habría de generar el Estado industrial, entendido como la etapa final de la humanidad al estilo de un Saint Simon, de un Comte o de un Spencer, o que provocaría la formación de un proletariado en alguna manera semejante al proletariado industrial inglés, francés o alemán, proletariado de cuyo poder de irrupción se esperaba el paso hacia una sociedad más justa, no es ajena a una cierta comprensión del concepto al estilo hegeliano, para el cual sólo cabe lo "nuevo", en el sentido que hemos comentado páginas atrás. Otros podrían haber sido los caminos de la historia, como lo fueron, caminos que se reducen sin más a los de los hombres en cuyas manos está el aprovecharse o no de situaciones coyunturales, que no son fruto de aquella "astucia", sino casi siempre de la estupidez e inhumanidad generada por una voluntad de poder ilegítima. El programa de Saint Simon para quien "todos los pueblos de la tierra, bajo la protección de Francia e Inglaterra unidas, se elevarán sucesivamente y tan pronto como lo permita su estado de civilización, al régimen industrial", era, además de un programa contradictorio en sí mismo por cuanto debía llevarse a cabo sobre la base de la dominación y explotación de esos pueblos, un programa también coyuntural. No puede haber por tanto ninguna justificación *post factum* del mismo.[31]

Con los positivistas, la ciencia social romántica dará sus

[30] *Cf.* nuestro artículo "Domingo Faustino Sarmiento y José Hernández", en *Revista de la Junta de Estudios Históricos,* Mendoza (Argentina), Segunda Época, vol. VI, 1970.

[31] Saint Simon, *Catecismo de los industriales,* Buenos Aires, Aguilar, 1966, p. 163.

primeros pasos hacia su constitución como sociología, hecho que se produjo junto con la organización, en diversos países latinoamericanos, de ciertos campos del saber científico, en particular el de la naturaleza. El caso de la paleontología es en el Río de la Plata, uno de los ejemplos más significativos de este proceso cultural. Nace de este modo una nueva ciencia de la sociedad fuertemente influida por un pensamiento biológico que impondrá un nuevo concepto de evolución ajeno por completo al que los románticos habían concebido bajo la influencia de las filosofías de la historia del espiritualismo francés de la segunda mitad del siglo XIX. Se impondrá, como consecuencia, un determinismo más acentuado que el romántico, que atenuará la idea del poder creador del hombre y pondrá una fuerte valla al espíritu constructivista. El antiintelectualismo, que es nota común de la época, junto con el biologismo, niega a la idea poder en cuanto agente histórico y tiende a desconocer, en algunos casos de modo radical, historicidad a todas las manifestaciones que se consideran como primitivas dentro de la estructura social. La doctrina de la forma es reelaborada dentro de los términos de un organicismo naturalista y la forma paradigmática, es, simplemente, la del ser vivo que acaba remplazando a la antigüedad grecolatina. El antiteleologismo, que se considera uno de los criterios fundantes de la objetividad del saber científico, servirá, a unos, para justificar el rechazo de ciertos cambios sociales y a otros, les llevará a una ineludible contradicción, visible, de modo muy claro, por ejemplo, en un José Ingenieros.[32] Obvio resulta decir que la autoafirmación de una conciencia americana queda relegada, en más de un caso, a un sinsentido. En las posiciones extremas, la doctrina se expresa dentro de los términos de una patología social, bajo la generalizada influencia de la psicología de los pueblos, antecedente de la actual psicología social.

Dentro de la profusa literatura positivista y sin pretender desconocer que en ella hubo diversas líneas de desarrollo, trataremos de mostrar cómo se presenta el problema de la forma en uno de los autores, tal vez más representativos de su época, el boliviano Alcides Arguedas y su divulgado libro *Pueblo enfermo.*

Esta obra, cuya primera edición es de 1909, ampliada en reediciones posteriores, en 1910 y 1937, lleva el sugerente subtítulo de "Contribución a la psicología de los pueblos hispanoamericanos".[33] Se trata, fundamentalmente, de un pretendido

[32] *Cf.* nuestro artículo "De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación", en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos,* México, UNAM, 1977, núm. 10, p. 51.

[33] Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo. Contribución a la psicología de los*

estudio de psicopatología social, que culmina con una terapéutica, ampliada esta última parte en la tercera edición sobre la base de la dolorosa experiencia de la Guerra del Chaco. Entre la consideración de lo patológico y su curación, se juega, pues, el problema de la forma, entendida en su doble faz de "conformación mental", la forma dada de hecho y la ideal propuesta por el escritor. En líneas generales, a pesar de algunos momentos literarios, la obra resulta muy poco personal, condicionada fuertemente por el género ensayístico de moda y más fuertemente aún, por la extracción social del autor. En este segundo aspecto resulta ser abiertamente ideológica.

Como consecuencia de lo dicho, Arguedas se nos muestra lleno de contradicciones. Mientras adopta, por una parte, una actitud comprensiva respecto de la situación de opresión del indígena y denuncia crudamente a los grupos opresores, por la otra, desarrolla un racismo que implica el más profundo desprecio por su propio pueblo, al que declara "enfermo" y en vías de degeneración. A su vez, las dolencias del hombre boliviano son explicadas como fenómenos naturales, no propiamente históricos, por lo mismo que "los fenómenos sociales hay que explicarlos biológicamente",[34] mas, los remedios que se proponen en la parte terapéutica son políticos. Este doble criterio se relaciona con los sujetos que entran en juego en el drama boliviano que nos describe Arguedas: el que es explicado en su conformación mental como "enfermo" está integrado por los grupos sociales inferiores, el indígena y el mestizo, mientras que el "médico", que se supone exento de enfermedades sociales, pertenece a la aristocracia blanca, de origen hispánico, dentro de la cual se siente ubicado el propio escritor.

En verdad, a pesar de todo el andamiaje "científico" sobre cuya base explica el origen de las "enfermedades nacionales" y que son causa de degeneración, se trata de un ensayo en el que lo pretendidamente "psicológico" o "sociológico" encubre un proyecto ideológico que marca los límites de la objetividad del discurso. Arguedas aparece retomando la línea de pensamiento del último Bolívar, como si en el transcurso de un siglo no hubieran variado las condiciones sociales y políticas del Continente.

> Desengañado de su obra [dice], entristecido por haber precipitado la liberación de pueblos casi primitivos, tarde ya, cuando todo remedio era poco menos que imposible y las turbas, ebrias de efímera gloria, se conceptuaban insensatamente superiores, ca-

pueblos hispanoamericanos, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, tomo I, pp. 393-617.

[34] Alcides Arguedas, *Ibidem*, p. 535.

paces, conscientes, vio el héroe máximo que había "arado en el mar" y cometido un grave error al excitar el entusiasmo bélico de las masas ignaras y poco dispuestas a gobernarse bien o regularmente siquiera. Y arrepentido, decepcionado, escribe algunos días antes de morir, estas palabras tremendas que, como las de Cristo, se han cumplido al pie de la letra...

Para este bolivarismo reaccionario, que podemos ver en otros positivistas de la época, por ejemplo, en un Laureano Vallenilla Lanz, los pueblos constituidos por el potente esfuerzo del brazo y del genio de Bolívar "han caído en manos de multitudes bárbaras".[35] Sobre este presupuesto reconstruye la historia política boliviana, haciendo una caracterización "psicológica" de los gobernantes que cayeron en el grave error de profundizar la presencia de la barbarie, en contra de la "gente decente", caracterización movida principalmente por sus arraigados prejuicios raciales, unidos a su aristocratismo: "Belzú, el caudillo de las plebes", "Linares, el dictador incomprensivo", "Achá, el oportunista cínico", "Melgarejo, el bárbaro sentimental", "Morales, el bárbaro bruto", "Ballivián, el lisiado revisor", "Daza, el perfecto modelo de cholo", etc. Los epítetos ponen en evidencia su desprecio de hombre culto, "civilizado" y europeizante —el libro fue escrito en Francia y pensando en el lector francés— por todo lo que aún sigue siendo, sin más, la barbarie, es decir, lo americano.

El viejo ideal del despotismo ilustrado, en su expresión más violenta, despojado de todo paternalismo, es nuevamente propuesto por Arguedas como solución de las "enfermedades" de su pueblo y para ello recurre al modelo que le ofrecía la Europa de la época, la Alemania nazi y la Italia fascista. Cita como autoridad indiscutible textos de *Mi lucha* del dictador alemán, que lo confirman en su racismo a ultranza y sobre cuya base concluye caracterizando a su propio pueblo, como integrado por "elementos inferiores desde el punto de vista racial, desprovistos por tanto, de educación esmerada en el hogar, perezosos e indolentes, cualquiera sea el campo en que actúen..." De donde infiere que "se hallan incapacitados para elevarse a las esferas de la alta especulación, o siquiera de la alta cultura y seguir una directiva mental, llenar una disciplina cualquiera alzándose un poco sobre la ordinariez de las preocupaciones puramente materiales, persiguiendo un empeño que signifique mejoración, superación y perfeccionamiento".[36]

Se trata de un hombre, el de la "plebe" o el aplebeyado que padece de una conformación mental negativa de origen fun-

[35] Alcides Arguedas, *Ibidem*, p. 537.
[36] Alcides Arguedas, *Ibidem*, p. 613.

damentalmente racial, que le impide pensar un modelo, una "directiva mental". La incorporación de ese hombre que se mueve en el nivel de las formas de hecho, dentro de formas superiores, sólo puede ser lograda mediante la violencia. No se trata de aquel realismo social de acuerdo con el cual esas mismas plebes podían ser rescatadas de alguna manera, aun cuando se las considerara como el "hijo" o la "hermana menor". Ese hombre tiene un solo móvil: "la ordinariez de las preocupaciones materiales", en él prima la relación de tenencia con las cosas, en lugar de abrirse a las "esferas de la alta especulación", con lo que, al no tener para Arguedas justificación alguna las "apetencias materiales", ni siquiera las del campesinado oprimido y hambriento, el orden del ser y del tener quedan radicalmente escindidos.

Mas, por otro lado, el mismo Arguedas se traiciona a sí mismo, haciéndonos saber que todos sus prejuicios contra la plebe, derivan del temor de la burguesía boliviana de perder su propia relación de tenencia. Todo su pensamiento gira alrededor de una defensa cerrada de la propiedad privada, dentro de los ideales del capitalismo liberal. En una significativa carta dirigida al magnate del estaño, Simón Patiño, de quien espera la salvación de Bolivia, le dice que "Si no se cambia la economía privada, o sea, si usted prefiere, si no se forman fortunas privadas que son la base, el sostén del orden público, de la estabilidad social, del bienestar general", no se podrá impedir el avance del "igualitarismo". Por ello, hay que evitar

> que cunda el deseo de las nivelaciones violentas, ese deseo que hace hoy temblar al mundo desde la pobre Rusia... en nuestra patria, donde la generalidad de las gentes no conoce las disciplinas del trabajo y la enorme masa se compone de indios ciegos y de cholos perezosos, es muy fácil que las ideas igualitarias cundan, porque el desnivel de las riquezas es grande... el deber de los hombres que pueden no sólo por obra de su verdadero patriotismo, sino hasta por defensa de sus propios intereses, es tratar de desviar la inclinación de las gentes de los afanes estériles de esa mal comprendida y peor practicada política.

Ante el peligro del "igualitarismo", movilizado por nuevos jacobinos, la única salvación se encuentra en las fuerzas armadas, es decir, en un poder represor, siempre y cuando el ejército no se meta en política y deje ésta a los banqueros y a los propietarios del suelo y del subsuelo bolivianos, integrados por la "gente decente" criolla y los "benefactores" extranjeros. Por lo demás, aquella institución, el ejército boliviano, redoblaría su utilidad si se inspirara "en el admirable ejemplo de la Alemania hitleriana".[37]

[37] Alcides Arguedas, *Ibidem*, pp. 1105 y 1120.

El análisis de las diversas "conformaciones mentales" que integran la sociedad boliviana, le revela a Arguedas la existencia de grupos sociales incapaces de una autoafirmación de sí mismos que pueda ser considerada como legítima. Por un lado, una plebe, fundamentalmente indígena, muda y enconada, por el otro, el mestizo y el blanco aplebeyado, de quienes surge el demagogo, constituyen la razón del atraso de Bolivia. Ellos integran esa masa que cubre el continente sudamericano al que, con palabras del ensayista inglés Ruskin, caracteriza como "una inmensidad llena de imbéciles". Frente a los mismos se encuentra ese "núcleo diminuto de gente blanca que dominando por rasgos morales a ambas castas —es decir, indios y cholos— se muestra hoy capaz, activo, sobresaliente",[38] único grupo que, a pesar del "acholamiento" general, no se encuentra aún sumergido en la naturaleza, que es propiamente sujeto histórico y cuya relación de dominación resulta legítima.

[38] Alcides Arguedas, *Ibidem*, pp. 458-459 y 439.

XIV. LA "CONCIENCIA AMERICANA" Y SU "EXPERIENCIA DE RUPTURA"

EL PROBLEMA de la imposibilidad de ejercer con plenitud el *a priori* antropológico por parte de determinados grupos sociales que sufren formas de dominación tanto internas como externas, como asimismo el de su uso ilegítimo, se encuentra relacionado con una conciencia caracterizable fundamentalmente por un estado emocional que ha sido calificado como sentimiento de "frustración", "decepción", "destierro", "desarraigo", "exilio", "expatriación", "inferioridad", etc. Todos estos sentimientos que tendrían su origen en lo que podríamos denominar una "experiencia de ruptura", determinarían ciertas actitudes asimismo propias de su conducta y llegarían a constituir su propio ser.

Desde el punto de vista de un cierto tipo de ensayo sobre la realidad de nuestro hombre, la temática señalada se conecta directamente con el permanente esfuerzo por encontrar nuestra propia identidad cultural y, en relación con ello, nuestra especificidad frente a otros pueblos, en este caso, mediante la determinación de una forma de originalidad negativa. La "experiencia de ruptura" implica necesariamente el hecho mismo ruptural que la origina. Dentro del tipo de discurso que hemos mencionado, esa implicación ha llevado a la búsqueda de las causas que serían la raíz de aquella especificidad, si bien en otros casos se la ha desconocido, quedándose en el puro nivel de la conciencia, invirtiendo la relación entre conciencia y realidad social, a partir del presupuesto de la prioridad de la primera sobre la segunda.

Frente a toda esta densa problemática es necesario tener en cuenta, como primera dificultad, que la "experiencia de ruptura" es un fenómeno universal, que puede, por eso mismo, ser comprobado, en mayor o menor grado y no ciertamente en un mismo sentido, en las diversas sociedades, cualquiera sea la cultura y la época. Las funciones que hemos denominado de "integración" y de "ruptura", al hablar del problema del concepto, son los modos como se organiza cualquier tipo de discurso que exprese una determina realidad social y su ejercicio está suponiendo la existencia de formas integrativas y rupturales dadas en la facticidad misma en relación con las demandas de los diversos grupos que integran una sociedad dada.

La segunda dificultad ya la hemos anticipado y surge de la total imprecisión y vaguedad de conceptos tales como los de

"hombre americano", "hombre europeo", etc., a los que se les atribuye formas diferenciables de conciencia y que son tan indefinidos como lo fue, a principios de siglo, el uso generalizado de nociones tales como las de "raza latina", "raza española", etc.

Otras dificultades se originan del tipo de análisis que se ha generalizado, que no se ha desprendido de presupuestos que derivan de la "psicología de los pueblos", saber social imperante entre nosotros a principios de siglo y vigente aún en muchos aspectos. A ello se ha agregado, a partir de mediados de la presente centuria una versión de aquella "psicología", organizada sobre categorías "ontológicas" de la conciencia. La primera línea ha conducido a diferenciaciones entre la "mentalidad latina" y la "mentalidad sajona", en el intento de encontrar especificidades entre una cultura hispanoamericana y una cultura de la América sajona, que mantienen el presupuesto de que los fenómenos culturales se resuelven en problemas de "mentalidad"; la otra, más reciente, colocándose en un plano que pretende ser más profundo ha tratado de encontrar distinciones, no ya "originales", sino "originarias", en determinados "temples de conciencia" de carácter ontológico. Sobre ellos se ha pretendido establecer lo que diferencia al "hombre occidental", europeo o norteamericano, de nuestro "hombre", en particular respecto al modo como este último se inserta en una "historia mundial". En esta segunda tendencia, la desocialización y deshistorización de la problemática ha alcanzado su expresión más extrema.

Como consecuencia directa de una sistemática elusión de la raíz social de la experiencia de ruptura, surge otra dificultad que deriva de la extrapolación de determinadas formas de conciencia, propias de ciertos individuos integrantes de grupos sociales de *élite* y su generalización, ya sea al "hombre americano", ya al hombre de determinadas nacionalidades, dentro de las llamadas psicologías y ontologías del "ser nacional".

Por último, debemos señalar como otra dificultad para el análisis de los numerosos ensayos que estamos comentando, la que deriva de su naturaleza ideológica, que ha conducido a plantear el problema de los términos entre los cuales se juega toda ruptura, en un nivel discursivo y no en el nivel real de los mismos. Con esto no se han apartado de los clásicos extremos del pensamiento antiamericanista, tales como los de "naturaleza-historia", "barbarie-civilización", "continente en bruto-continente del espíritu" y tantos otros equivalentes, que han servido y sirven para ocultar las relaciones entre dominadores y dominados, dentro de las formulaciones típicas del discurso opresor.

Frente a todas estas dificultades es necesario determinar claramente los puntos de partida de esta difusa problemática. En primer lugar, es comprobable una experiencia de ruptura, si bien queda por demostrarse su grado de generalidad y su pretendida especificidad y modalidades. Se hace necesario, por lo demás, retrotraer el problema al hecho mismo de la ruptura, en cuanto que los fenómenos de conciencia son posteriores a la realidad social, aun cuando la conciencia posea un papel determinante que no se puede desconocer. Por otra parte, no siempre la experiencia de ruptura ha alcanzado a ser expresada a nivel discursivo y, cuando lo ha sido, ha salido de grupos sociales muy específicamente determinables que han partido del presupuesto de la "universalidad" de su propia experiencia. Por lo demás, los términos entre los cuales se daría la ruptura y que se denuncian en ese nivel, no suelen ser los términos reales del hecho de ruptura, lo cual exige una decodificación llevada a cabo con herramientas conceptuales adecuadas, que debe partir de las formas espontáneas de decodificación, naturales dentro de toda praxis social. De lo dicho se desprende que la experiencia de ruptura no es un fenómeno de carácter unívoco, y que se hace imprescindible reconocer modalidades según sean los sujetos en los cuales se manifiesta.

Y por sobre todo, es necesario distinguir entre una "conciencia de ruptura inocente", propia de quien padece situaciones rupturales, y una "conciencia culposa" que vive esas mismas situaciones pero como sujeto que tiene responsabilidad en el proceso. Las elaboraciones teóricas sobre la experiencia de ruptura han salido, por lo general, de manos de este último sujeto, que en el intento de justificar su propia situación de conciencia ha recurrido a temas como el del "pecado original". La raíz de la experiencia de ruptura que vive este tipo humano, integrante de ciertas *élites* cultas latinoamericanas, se encuentra en una cierta imposibilidad de ejercer plenamente una autoafirmación de naturaleza ilegítima. Se trata de una conciencia afectada por un sentimiento de frustración, de decepción o de desencuentro, que puede llegar a ser de destierro dentro de su propia patria, que deriva del debilitamiento o de la quiebra de las relaciones de dominación vigentes, como consecuencia de la presencia de un poder emergente social que las ha hecho entrar en crisis o que constituye simplemente una amenaza para las mismas. Por lo demás, y esto tal vez permitiría señalar una cierta especificidad americana del hecho, esa conciencia culposa se juega dentro de sociedades dependientes y es una manifestación propia de ideólogos que pertenecen a una burguesía intermediaria entre las relaciones de poder internas y las externas del capitalismo mundial. Este hecho agu-

diza la oposición entre el modelo y el antimodelo, esquema sobre el cual se organiza su discurso, al hacer que el primero sea entendido como externo, —la "Civilización", el "Continente del Espíritu" o la "Europa esencial"— y el otro interno, a saber todas las formas de la "barbarie" americana. La identificación con ese modelo externo refuerza, en el ideólogo nativo, su sentimiento de expatriación.

Frente a este tipo humano hay otro, como decíamos, que simplemente padece formas rupturales, y en él es posible hablar de una "conciencia inocente de ruptura", en la medida y grado que no es responsable de aquéllas. Se trata, en unos casos, de la quiebra del "legado" sobre el que un determinado grupo social ha establecido sus formas de cohesión y justificación históricas, ya sea como pueblo, o, simplemente, como masas desplazadas dentro de la larga historia de la formación del proletariado latinoamericano. Así, el hecho de la destrucción violenta de las culturas indígenas, por obra del invasor europeo, creó una conciencia de ruptura en determinadas etnias, aún vigente en nuestros días. Del mismo modo, la pérdida del medio cultural originario, creó una forma de conciencia parecida en el inmigrante, desplazado como excedente de la población campesina y proletaria industrial europea desde fines del siglo XIX. En otros casos, la conciencia de ruptura se habrá de generar, no ya en relación con los "legados" perdidos, sino como efecto de la sustracción del producto del trabajo dentro del sistema de explotación que ha conducido a una quiebra de la relación entre el ser y la tenencia. En todos los casos, se trata, como es fácil pensarlo, de un sujeto que se encuentra imposibilitado de ejercer una autoafirmación de sí mismo como valioso y de entenderse como una *natura naturans*, es decir, como actor de su hacerse y su gestarse.

Por todo lo dicho, resulta evidente que no es fácil generalizar sobre temas como éste que estamos tratando. El fenómeno de la conciencia de ruptura ha de ser considerado en su desarrollo histórico-social y su determinación exigiría una investigación concreta y particularizada, en relación con las distintas etapas de organización y constitución de las sociedades latinoamericanas. A pesar de esto, podríamos aventurar la hipótesis, ya anticipada, de que habría una forma particular de conciencia y de ruptura, cuya especificidad, tanto para las formas de conciencia "inocente" como "culposa", derivaría de la situación general de dependencia que ha caracterizado el ingreso de América Latina dentro de la historia mundial. Sea como fuere y con la cautela que este tipo de problemas exige, lo que nos interesa en este caso, es que tanto la conciencia de ruptura en cuanto estado de ánimo interiorizado y generalizado, como los

hechos rupturales mismos que serían su causa, se relacionan de modo estrecho con el problema del *a priori* antropológico, y en particular, con el problema de su legitimidad.

Dijimos, en un comienzo, que la experiencia de ruptura es un hecho universal y que aun aquellos países que ofrecen un desarrollo social y cultural autónomo, no están exentos de fenómenos de conciencia de ese tipo. La afirmación de que Europa posee una integración cultural y social tan elevada como para considerarla como una antítesis de la nuestra, no es ajena a esa permanente idealización y deshistorización de Europa en cuanto continente cultural, que ha favorecido su proyección como modelo. Se olvida la permanente presencia del tema del "populacho" en la literatura política europea, cuestión rastreable claramente desde fines del siglo XVIII en adelante y que fue retomada de modo permanente dentro del discurso político latinoamericano. Ya vimos, al hablar del problema de las funciones del concepto en Hegel, cómo es definido ese tipo social, cuya presencia real supone la existencia de un hombre cuya conciencia no ha sido estudiada debidamente. La Revolución Industrial acentuó y generalizó la oposición de clases sociales al extremo de inspirar en un país como Inglaterra, donde el proceso no mostró las graves alteraciones que se dieron en Francia, las patéticas y realistas descripciones que Marx hace en las páginas de *El capital*, del obrero textil condenado a un trabajo inhumano, hasta morir. La novela romántica francesa de intención social, con su fraternalismo y su igualitarismo sentimentales, señalaba la presencia de ese tipo humano marginado. A este problema, que puede ser ampliamente rastreado, se suma la cuestión de las nacionalidades y etnias oprimidas, tal el caso de polacos, servios o escoceses que, precisamente en la misma etapa romántica, dieron nacimiento al romanticismo nacionalista y libertario de los países marginales. No puede negarse la existencia de una permanente conciencia de ruptura respecto de sus propias tradiciones culturales, en los catalanes y los vascos, particularmente las fracciones de ellos que pasaron a integrar el Estado español, o la de los bretones y los provenzales en Francia, y así en otros Estados europeos que se presentaron siempre como totalmente integrados. Ignorar la existencia de formas rupturales tanto desde el punto de vista social como cultural lleva, como hemos dicho, a una idealización de la cultura europea y, a la vez, a una incorrecta valoración de esas formas entre nosotros.

Una búsqueda de pistas para el señalamiento de especificidades de nuestras formas de conciencia, que tanto ha interesado en algunos sectores, habrá de tener presente la llamada "teoría de la dependencia" constituida a partir de la década

de los 60. Ciertamente que los enfoques investigativos que se lleven adelante a partir de ella deberán hacer previamente su balance crítico, no habrán de estar movidos por el intento de encontrar especificidades u originalidades, las que se habrán de poner a la luz, si las hay realmente, por sí solas. Podría afirmarse, sin embargo, que las mismas existen y que todas ellas derivan del hecho de la dependencia y el tipo de relaciones sociales que genera, situación ruptural constante a lo largo de toda la historia de los países hispanoamericanos. La problemática de "dependencia-independencia", que llevó a hablar de la necesidad de una "segunda independencia" inmediatamente después de lograda la primera, ha sido uno de los motores constantes del pensamiento social latinoamericano. La novedad de la llamada "teoría de la dependencia", radica en que por primera vez en nuestro proceso intelectual, el problema fue centrado sobre lo económico y en clara relación con el desarrollo de los imperialismos. Los planteos anteriores del problema de la dependencia, algunos de los cuales se remontan a finales del siglo XVIII, fueron más bien de carácter político y organizados sobre una moral social que acabaría por generar la difundida psicología de los pueblos del siglo XIX y comienzos del presente. Uno de los resultados más relevantes de las investigaciones socioeconómicas llevadas a cabo por la teoría de la dependencia, ha sido el de dar un golpe definitivo a las explicaciones de los hechos sociales y culturales, entendidos exclusivamente como cuestiones de "mentalidad" y ha conducido a reubicar cualquier investigación de formas de conciencia, al margen del ensayo tradicional.

Como consecuencia de lo dicho, los trabajos sobre esta problemática habrán de tener en cuenta las situaciones diversas que muestran las sociedades latinoamericanas, dentro de las formas de periodización que derivan del hecho de la dependencia. Es necesario tener en cuenta, además, que las etapas del proceso de incorporación a la historia mundial, la conquista, la colonización y la recolonización o neocolonialismo, suponen cambios en las relaciones de producción, como asimismo, en la política de población. Esas etapas, que se extienden, la primera durante los siglos XVI-XVII, la segunda en los siglos XVIII-XIX y la tercera, durante los siglos XIX y XX, no se muestran con los mismos caracteres en todo el Continente. Ello se encuentra en relación directa con la estructura que muestran o han mostrado los diversos estamentos sociales, como también con las diferentes etnias, tanto las indígenas, como las que se han incorporado, provenientes del Continente africano y de las Europa misma en las diversas etapas. En relación con todos estos grandes procesos se debería reconstruir el material do-

cumental que no puede reducirse, como se ha hecho casi sin excepción hasta ahora, al testimonio escrito proveniente de las *élites* cultas latinoamericanas que, por lo general, es expresión de una conciencia culposa, en el sentido que hemos dado a este término. Para ello será necesario recurrir a los aportes contemporáneos de lo que podríamos denominar "teoría de la cotidianidad", que parte del presupuesto metodológico básico de que la vida cotidiana no es una realidad unívoca y que por tanto las formas rupturales de conciencia muestran, aun en una investigación sincrónica que se haga respecto de una sociedad dada, diferencias que han de ser tenidas en cuenta necesariamente si no se desea quedar en un nivel abstracto de análisis.

Sin pretender llevar a cabo el estudio que la problemática de lo que hemos denominado globalmente "conciencia de ruptura" exigiría, pondremos de relieve algunos momentos y situaciones en los que el hecho ha sido claramente manifiesto. El enfrentamiento de las altas culturas mesoamericanas con la cultura hispánica en el momento de violencia y acumulación de legados, produjo una expresión escrita a la que bien podríamos denominar "literatura indígena de ruptura", movimiento intelectual paralelo a la llamada "filosofía de la conquista", de la que nos ha hablado Silvio Zavala, manifestación literaria aquélla que, en nuestros días, ha comenzado a ser descubierta de modo sistemático.[1]

Desaparecidos los últimos sabios de esas altas culturas, quemados los archivos en los que se había acumulado la memoria de sus pueblos, sólo quedó el pueblo bajo, oprimido y explotado, que concluyó en esa mudez que luego los escritores europeos o europeizantes atribuyeron a una escasa o nula humanidad. Se trataba de hombres que habían quedado "sin voz" y que eran, por eso mismo, incapaces de historiarla más allá de la débil tradición oral. De allí esa pasividad e indiferencia del indígena ante los procesos políticos y sociales que ya señalaba Bolívar y que consideraba virtud en cuanto que, gracias a ello, las masas indígenas no interferían en la marcha de los intereses del grupo criollo.[2] La conciencia del indígena, desde aquella primera forma que dio nacimiento a una "literatura de ruptura", en manos de los últimos hombres cultos de las civilizaciones americanas destruidas, hasta la simple conciencia del

[1] Silvio Zavala, *La filosofía política en la conquista de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947; Miguel León-Portilla, *Filosofía náhuatl*, México, UNAM, 1958; y *La visión de los vencidos*, textos de la cultura náhuatl, traducción de Ángel María Garibay y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM, 1961.

[2] Simón Bolívar, "Carta al editor de la *Gaceta Real* de Jamaica, Kingston, septiembre de 1815", en *Escritos políticos*, ed. cit., p. 87.

campesino, rotos los lazos con la tradición de su pueblo y sumergido en la violencia de un presente de dominio, se habría de organizar sobre la base de una experiencia de ruptura, manifestada ahora en el simple nivel de la tenencia, cuyos alcances no iban más allá del puñado de maíz de cada día. Los positivistas nos hablarán, más tarde, de los problemas que acarreaba la situación de ruptura en la que se encontraba el indígena, como asimismo de su rechazo de los diversos modos de integración, hechos que incidían fuertemente en la consecución de una forma nacional. El hecho fue denunciado de modo insistente en todos aquellos países de fuerte base social indígena, tal es el caso del Ecuador, que para Belisario Quevedo aparecía carente de organicidad, escindido en "órdenes superpuestos".[3] El indigenismo, dejando de lado su aspecto declamatorio y su trasfondo ideológico, ha tenido su origen, entre otras causas, en la necesidad de superar tanto la ruptura social de hecho, como la conciencia de ruptura de las masas del campesinado de origen americano, pretensión que puede considerársela fracasada toda vez que el modelo de unidad sobre el que se pretendió integrar esa población, no surgió, salvo excepciones, de ella misma. El problema lo vio claramente José Carlos Mariátegui en el Perú.

Según dice Hegel, en un texto que ya hemos recordado de sus *Lecciones de filosofía de la historia universal*, lo mejor que les podía pasar a los negros era que fueran sometidos y trasplantados. De este modo, merced a los horrores de la cacería humana, al traslado en los buques negreros y, por último, a la subasta y sometimiento al trabajo forzado, ese hombre dejaba un Continente, "cerrado al Espíritu" e ingresaba en otro, América, "abierta al Espíritu", si bien no incorporada aún a la historia mundial. La primera experiencia de ruptura que interioriza el negro, lo es respecto de su propia cultura, que por más "primitiva" que fuera, resultaba ser la suya. La segunda será la consecuencia de la pérdida de toda su memoria social originaria, junto con la de su propio lenguaje, que le llevará a vivir la desnuda ruptura del presente esclavo. La generalización de la práctica del filicidio, como asimismo del suicidio, en las poblaciones esclavas negras, fueron expresión de una experiencia desesperanzada de quiebra, que no encontraba otra salida que la autodestrucción. La incorporación del negro al proyecto de liberación de los grupos criollos durante las guerras contra el poder español tuvo como frutos convertirlo, primero, en carne de cañón y luego, en obrero asalariado, siempre dentro

[3] *Cf.* nuestro libro *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1977, pp. 93-94.

de los estratos más bajos y miserables de las sociedades hispanoamericanas.[4]

En esta América, que con orgullo fue llamada en algún momento "crisol de razas", surgió bien pronto un hombre que adquirió una fuerza muy particular. Se constituyó asumiendo en su propia conciencia el sentimiento de orgullo metropolitano del europeo conquistador o del descendiente directo de éste, el criollo, más los sentimientos que provenían de la madre india o negra, dentro de un sistema conflictivo de afirmaciones y de rechazos de dos mundos encontrados de valores.[5] La sociedad colonial, en cuya matriz se gestaron todos estos procesos, se cuidó celosamente de diferenciar no sólo el "blanco" del "mestizo", sino que distinguió, además, grados de mestizaje en relación con las diferentes formas de entrecruzamiento racial, que eran entendidas como formas de degeneración. La población era medida sobre la base de un prototipo, respecto del cual los demás tipos resultaban ser inferiores en diverso grado, tanto por su aspecto físico, su nivel cultural, como por el lugar ocupado dentro del sistema de producción que condecía casi inexorablemente con la ralea. De este modo comenzó abriéndose paso, en aquella primitiva sociedad de castas, un nuevo hombre que acabaría por ser nota predominante en la constitución de las sociedades americanas, particularmente visible en las de base indígena y en las zonas de esclavatura negra. El paso de una sociedad de castas, a una sociedad de clases, introduciría cambios en el papel histórico del mestizo, estableciendo diferencias en lo que se refiere a su ubicación y función social. En aquellos países en los que se generó el mito de la europeización de la población y se eliminó físicamente al indígena, se ocultó la presencia del mestizo, que quedó relegado a las regiones más pobres y alejadas del "progreso", incorporado en los estratos más bajos de la sociedad campesina de las zonas fértiles o arrojado a los suburbios miserables de la ciudades.

A pesar de que el mestizaje no es un fenómeno exclusivamente racial sino, fundamentalmente, un hecho cultural que hace que la "conciencia mestiza" esté presente en grupos humanos no necesariamente "mezclados", el racismo de fines de

[4] Franz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963; *Escucha, blanco*, Barcelona, Nova Terra, 1966; y Leopoldo Zea, "Negritud e indigenismo", en *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1974.

[5] Ángel Rosemblat, *La población indígena y el mestizaje en América*, Buenos Aires, Nova, 1954; Magnus Morner, *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 1969; Darcy Ribeiro, *Los brasileños*, México, Siglo XXI, 1975; y "La cultura latinoamericana", en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, México, UNAM, núm. 9, 1976.

siglo acentuó el primer aspecto. Los positivistas, entre ellos un Carlos Octavio Bunge, un Alcides Arguedas o un Francisco Bulnes, entre tantos, explicarán el mestizaje como una hibridación, estableciendo una equivalencia entre "razas" humanas y especies animales. Con este recurso ocultarán bajo una pretendida cientificidad, la marginación y la explotación de un hombre en el que se había producido la pérdida de lo "castizo". El seudoconcepto de "raza" y la arbitrariedad con el que fue utilizado, hizo desconocer el aspecto cultural, como asimismo oscureció el saber sociológico de la época con el no menos falso concepto de "lucha de razas". El radicalismo de Yrigoyen en la Argentina, el batllismo en el Uruguay o el varguismo brasileño y, en general, los que podríamos denominar "populismos" del Cono Sur, provocaron la unidad en un mismo frente de lucha del antiguo mestizo o mulato, con el inmigrante de origen europeo, mostrando la falsedad de las distinciones raciales. Lo que unió a esos grupos humanos, alianza política que para la burguesía europeizante de entonces constituyó un escándalo, fue su situación de opresión social y junto con ella la conciencia que la acompaña. No había ninguna diferencia entre el hombre blanco, traído para regenerar nuestra América mediante un "lavado de sangre" y el hombre de tez morena sobre el cual se había cargado la acusación de nuestro atraso. La afirmación alberdiana enunciada en *Las bases*, en 1852, en la que se decía que cada inmigrante europeo que llegara a nuestras tierras valdría "más que cien libros", quedó reducida a un nuevo enunciado surgido de las luchas del proletariado naciente, según el cual cada proletario vale tanto como otro proletario. Como lo dijo definitivamente José Martí, no hay "lucha de razas", simplemente porque no hay "razas" y las que se pretende mostrar como tales son "razas de librería".

La "conciencia mestiza" no es, como hemos dicho, un fenómeno exclusivo de aquel hombre al que se lo ha diferenciado por su aspecto físico, sino que ha sido compartida por grupos sociales diversos que no son producto de mezclas étnicas.[6] Hemos hablado, en efecto, de un "estilo mestizo" dentro del arte arquitectónico, que fue obra de indígenas. Por su parte, el criollo, entendiendo por tal, en este caso, al hijo de colonizadores europeos nacido en América, se sentía como una "especie media".

El testimonio de Bolívar es elocuente: "...no somos Europeos —decía—, no somos Indios, somos una especie media

[6] *Cf.* Mario Benedetti, *Letras del continente mestizo*, Montevideo, Arca, 1966; y José Luis Martínez, *Unidad y diversidad de la literatura latinoamericana*, seguido de *La emancipación literaria de Hispanoamérica*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1972.

entre los Aborígenes y los Españoles. Americanos por nacimiento y Europeos por derechos, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer contra la oposición de los invasores; así, nuestro caso es el más extraordinario y complicado."[7] Humboldt ya había señalado este hecho que llevaba al criollo, según él nos cuenta, a una especie de indiferencia tanto respecto de los pueblos vencidos, como de los conquistadores y administradores españoles de las colonias. Se trataba de un hombre que se encontraba en una actitud de ruptura frente a dos tradiciones que sentía como ajenas y de las cuales, sin embargo, participaba.[8]

Con este grupo criollo, que es el que condujo la Revolución de Independencia y la capitalizó internamente a su favor, se produjo el nacimiento de las primeras formas de "conciencia culposa de ruptura", la que habrá de mostrar una evolución que se relacionará de modo directo con la de ese mismo grupo como estamento dominador. Dentro de él tendrán lugar asimismo las primeras expresiones teóricas del fenómeno, en cuanto que su actividad política y económica, y la de sus herederos, el patriciado, y más tarde las diversas burguesías, estuvo siempre acompañada de un definido proyecto ideológico. En ellos aquella experiencia no se daba entre un mundo perdido, dejado atrás, y un presente clausurado, sino desde un presente abierto hacia un posible futuro cuyo modelo se iba gestando. Como sujeto dominador se atribuiría a sí mismo "voz" y daría nacimiento, junto con ella, a una historiografía, con la pretensión de ser, en todo momento, la expresión de las demandas sociales de la comunidad toda. No fue sin embargo así. "Las grandiosas y sublimes palabras —dice Francisco Miró Quesada— pronunciadas en nuestros movimientos de independencia sólo tienen un sentido para una minoría, pero quienes las emplean están convencidos de que llenan a todos sus compatriotas." Se cae en un discurso que es reflejo, según nos dice el mismo Miró Quesada, "*ab initio*, de una realidad desgarrada, una realidad escindida en dos porciones, una pequeña, luminosa y llena de palabras y otra, inmensa, sombría, silenciosa".[9] La fuerza que se habrá de conceder a aquellas "grandiosas y sublimes pala-

[7] Simón Bolívar, "Discurso de Angostura" (1819), en *Escritos políticos*, ed. cit., p. 69.

[8] Alejandro de Humboldt, *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente*, cap. v, Libro II, citado por J. E. Rodó, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1957, pp. 694-695.

[9] Francisco Miró Quesada, *El Perú como doctrina*, en *Antología de la filosofía americana*, selección y prólogo de Leopoldo Zea, México, 1968, p. 193.

bras" estará en relación directa con el modelo que integra el proyecto ideológico, el que dada su "perfección" sólo es posible imponer mediante violencia sobre una realidad, la americana, que funge como antimodelo. La conciencia escindida de este hombre es, por eso mismo, la del dominador que es al mismo tiempo dominado, y que acepta su dúplice situación justificándola con el manto de un "progreso" o de un "desarrollo", según los tiempos. Podríamos decir que vive una experiencia de ruptura, no sólo porque padece hechos rupturales, sino porque se beneficia de ellos y necesita provocarlos. De ahí la culpabilidad, que llevará dentro de los marcos de un discurso violento, a la visión apocalíptica de América, como asimismo, a la doctrina del "pecado original". Hay por debajo de su propia constitución como sujeto, un "mal originario" que le impide lo que él considera el reencuentro consigo mismo y no le permite el ejercicio de su autoafirmación ilegítima.

Este hombre se habrá de considerar "mestizo", ciudadano de dos mundos, uno, el representado por el modelo que ha incorporado en su proyecto ideológico, que por lo demás no le es exclusivamente propio, y el otro, la realidad social, que en cuanto remisa a someterse al paradigma, se le presenta como "barbarie". La problemática de la forma, de la que ya hemos hablado, se convierte en este tipo humano en un tema constante y en algunos casos, obsesivo. Lo "mestizo", incorporado como forma de conciencia, aparecerá como algo espurio, metido en el alma de todos los americanos y será lo que debe ser erradicado. De ahí surge un constante rechazo de sí mismo que en la práctica social se resuelve en un rechazo de los otros. Sarmiento, "el gran mestizo", como se le ha llamado, se esforzaba por hacer ver a sus compatriotas que la "barbarie" la tenían metida en la sangre: "He acostumbrado a los americanos a oírse llamar bárbaros." Los positivistas elaborarán una doctrina de la "barbarie" desde su teoría de las "enfermedades sociales", en términos biologistas y los ontólogos de nuestros días hablarán, como ya lo hemos recordado, de un "pecado original". Todos, en el fondo, expresan una misma vivencia, la de una conciencia escindida y culposa, propia de un dominador que es a la vez dominado.

Si el trasplante de las poblaciones indígenas andinas, los *mitmaqkuna* o mitimaes, constituyó una forma violenta de desarraigo, mucho mayor ha sido desde el punto de vista cultural, posiblemente, el sufrido por los que fueron traídos a estas tierras desde lejanos continentes, el África o Europa. El caso del inmigrante europeo muestra peculiaridades que condicionan en este tipo humano su experiencia de ruptura. Ella se habrá de jugar entre la cultura originaria que había vivido

y que traía consigo y aquello en lo que terminó el mito de "hacerse la América", ilusión que movilizó grandes masas de proletariado urbano y rural de la Europa del siglo XIX y comienzos del presente, hacia nuestras playas. Las utopías sobre el Nuevo Mundo generadas durante el Renacimiento y mantenidas vivas durante los siglos siguientes en la conciencia del hombre europeo, murieron cuando el inmigrante se integró como masa "cosmopolita" en un ambiente hostil y desconocido, que le llevó a dar el paso de lo utópico a lo real. Aun para aquellos inmigrantes que se incorporaron a las viejas oligarquías criollas, modificándolas ciertamente, América no era la realización de un sueño, sino el triunfo del más apto en una lucha que no tenía nada de utópico. El darwinismo social, difundido como ideología de un mundo inhumano en el que el mercantilismo y la explotación llegaron a sus máximos extremos, junto con la represión y la miseria, sería el fin de las utopías y el regreso, por la vía de la añoranza, a una lejana patria embellecida por obra del recuerdo y a la cual se acabaría idealizando. De este modo, el complejo fenómeno de la conciencia utópica, al romperse con la lejana tradición renacentista, generó una nueva utopía, fruto de la confrontación entre aquel mundo de añoranzas e idealizaciones del desdibujado pasado europeo y la desilusión del presente americano. El inmigrante, y posiblemente, con mayor fuerza aún su hijo nacido en estas tierras, invertiría lo utópico, que ya no sería la América encontrada, sino la Europa perdida, hecho que vendría a confirmar algo que no había sido visto dentro de las utopías iniciadas por Tomás Moro o lord Bacon, que en el fondo, para estas visiones, Europa fue siempre la utopía de sí misma. De todos modos, ya fuera como consecuencia de la quiebra de la imagen de América, ya como resultado de una aparente inversión de la utopía tradicional, el inmigrante y sus hijos se incorporaron a la vida social y política latinoamericana sobre la base de una experiencia de ruptura que habría de generar, en algunos casos, los más absurdos discursos. En otros, por el contrario, lo utópico movilizaría al inmigrante europeo con un sentido universalista que le llevaría a colocar los proyectos de vida, no en una América, ni en una Europa, según fueran los momentos de idealización que se vivieron, sino en la reforma social dentro de los marcos del internacionalismo obrero. Tal fue, en la aurora de nuestros movimientos sociales, la posición del anarquismo y de otros movimientos coetáneos. Las primeras respuestas en las que la utopía comenzaría a perder su halo mítico para reducirse a los límites más cautelosos de lo posible, surgirían de la profusa literatura proletaria de esos años. En el Río de la Plata, la figura de Germán Ave Lallement, cobra en este sentido una

importancia que no ha sido suficientemente destacada.[10] A partir de escritores y luchadores sociales como éste y tantos otros, la experiencia de ruptura quedaría colocada crudamente en los términos dentro de los cuales se daban las relaciones entre opresores y oprimidos. Ya no se trata de un problema cultural, sino de una cuestión social.

Concluiremos esta compleja problemática de la que hemos tan sólo mostrado algunos aspectos, refiriéndonos al fenómeno que siguiendo un viejo libro de Jules de Gaultier, ha sido llamado "bovarismo". Como otros hechos de los que hemos hablado, es éste una manifestación de la conciencia de ruptura. Se trata de una subordinación del yo real a un yo ficticio, un vivir en sueños lo que se hubiera deseado ser que concluye organizando nuestra vida sobre la base de una mentira de nosotros mismos. Y por cierto, esa realidad ilusoria conduce al rechazo y desprecio de lo nuestro, como lo que se opone a la realización de un mundo de modelos inalcanzables. Algunos escritores que se han preocupado por caracterizar nuestras formas culturales han llegado a pensar que el bovarismo es un hecho que puede ser considerado como característico de toda una sociedad. Antonio Caso ha hablado, en efecto, de un "bovarismo nacional" y en el mismo sentido lo ha hecho João Cruz Costa en sus análisis de la cultura brasileña.[11] Sin embargo, difícilmente podría ser considerado el bovarismo como un fenómeno de alcance nacional y, menos aún, continental, por cuanto se trata de un hecho que es propio de determinados grupos sociales y muy particularmente de ciertos intelectuales embarcados en ideologías no siempre compartidas. A ellos se refiere con claridad José Vasconcelos cuando nos habla de "una timidez y mimetismo de especie inferior" que "lleva a nuestros europeizantes y sajonizantes a concebirse bovarísticamente distintos de lo que son" y, frente a los cuales decía, con razón, que "la primera condición de lo que perdura es afirmarse en lo que se es".[12] El mismo Caso desmiente su concepto de "bovarismo nacional" en su *Sociología*, obra en la que divide la humanidad mexicana en "hombres históricos" y "hombres arqueológicos", es decir, fuera de la historia. Sin entrar a en-

[10] Alfredo López, *Historia del movimiento social y de la clase obrera argentina*, Buenos Aires, Programa, 1971; y Hobart Spalding, *La clase trabajadora argentina*, Buenos Aires, Galerna, 1970.

[11] Antonio Caso, "Bovarismo nacional" (1917), en *Doctrinas e ideas*, México, Botas, s. a., p. 166; João Cruz Costa, *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957. *Cf.* Leopoldo Zea, "Caso y el bovarismo nacional", en *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, ed. cit.

[12] José Vasconcelos, *Bolivarismo y monroísmo*, Santiago de Chile, Ercilla, 1934.

juiciar esta distinción, no cabe duda que el campesinado indígena, condenado a la "arqueología", no mostró precisamente formas de bovarismo, menos aún en los años en que Antonio Caso hablaba de "bovarismo nacional", en los que el movimiento zapatista había levantado una de las banderas más auténticas de la Revolución Mexicana. El llamado bovarismo es un fenómeno comprobable entre nosotros, pero que ha caracterizado, de modo particular, a ciertos grupos de *élite*, ciudadanos, en los que la experiencia de ruptura se ha encontrado condicionada por aquella conciencia culposa de la que hemos hablado.[13]

[13] Antonio Caso, *Sociología*, 7ª ed., México, Porrúa, 1954, pp. 134-135.

XV. EMPIRICIDAD, CIRCUNSTANCIA Y ESTRUCTURA AXIOLÓGICA DEL DISCURSO

La exigencia de ponernos para nosotros mismos como valiosos supone, como es obvio, una toma de posición axiológica. Tal actitud se refiere, como ya lo hemos dicho, a un nosotros que reviste los caracteres de un sujeto empírico. Ahora bien, entre lo valorativo y la experiencia hay una relación necesaria en cuanto que ésta es imposible sin el juicio de valor sobre el cual se organiza. No hablamos, por cierto, de la experiencia que el hombre llamado "científico" intenta organizar con objetos que no deberían ni podrían ser "empañados" con lo valorativo. La experiencia de la cual nos ocupamos y que es la que reclaman las ciencias humanas, arranca, como toda experiencia, de un *a priori* que es su fundamento de posibilidad y que por tanto la constituye como tal. Se trata de un *a priori* antropológico que es, por eso mismo, fundamentalmente axiológico y muestra la típica *aprioridad* material que es propia de los valores.

De este modo está dada la posibilidad y, a la vez, la necesidad de fundar una posición axiológica, que tiene su lejano antecedente en aquel "poner" (*tithemy*) de la filosofía clásica y que retoma Hegel; posibilidad y necesidad de organizar el *a priori* que surge de la empiricidad del nosotros, cabalmente expresada en el acto de "ponernos", sobre el cual se organiza la experiencia. El *a priori* antropológico, en cuanto que es histórico, marca los límites y la naturaleza de nuestro horizonte de comprensión, integra la subjetividad en una universalidad objetiva cuyos caracteres coinciden con los de la pretensión de universalidad ínsita en la noción o prenoción del valor y, a su vez, con los de la parcialidad del encuadre histórico inevitable de nuestra subjetividad. Ésta, para serlo acabadamente, habrá de ser una subjetividad consciente de esa estructura de lo subjetivo-objetivo y su individualidad sólo es comprensible a partir de la naturaleza social del sujeto.

La realidad se le presenta al hombre, de este modo, no como una naturaleza hecha, una *natura naturata*, sino como una naturaleza haciéndose, no como una contemplación del mundo, sino como un ir haciéndose su propio mundo y a sí mismo, es decir, un ir creando los propios códigos desde los cuales ese mundo puede ser comprendido dentro de determinados horizontes de universalidad.

Esto plantea el problema de los modos de prioridad del valor

en relación con el sujeto que organiza sobre él su propia experiencia. Respecto de la vida cotidiana, es decir, de las respuestas inmediatas y concretas dadas frente a cada momento del acontecer vital, lo axiológico es puesto y entendido necesariamente como *a priori*. La experiencia, ya lo sabemos, no sería posible sin ese modo de anterioridad. Pero, la empiricidad del sujeto no es la experiencia, sino algo previo tanto a ella como a los universales que la hacen posible, y, en tal sentido, lo axiológico es un *a posteriori* mediante el cual cada nosotros histórico se abre a la comprensión del mundo en su proceso de hacerse y gestarse, sea de modo auténtico o inauténtico. Por donde necesariamente hemos de concluir que lo axiológico, que tiene siempre los caracteres de una "toma de posición", se funda en nuestra empiricidad o, por lo menos, debe fundarse en ella en cuanto "propia".

Decimos que por lo menos debe fundarse en ella, porque sucede que nuestro discurso puede estar organizado sobre sistemas axiológicos estructurados desde horizontes de comprensión que no tienen su raíz en un reconocimiento de nuestra propia empiricidad. La alienación no es otra cosa, en uno de sus aspectos, que el aceptar como propios, y renunciando a nuestra autoafirmación, los principios sobre los cuales otro sujeto histórico ha intentado universalizar su experiencia. Se trata de un desconocimiento de la única vía mediante la cual lo *sujetivo* y lo objetivo se integran en una unidad superior: la afirmación del sujeto como valioso para sí mismo, raíz de la organización de su propio mundo de valores y de la tabla sobre la cual se jerarquiza el mundo y resulta posible la experiencia.

Como es sabido, todo esto se juega entre dos términos discursivos: el de la hipostasiación de los universales, que parte del supuesto de una posible experiencia definitiva y única, y el de la relativización nominalista de ese mismo mundo axiológico, que oscurece toda experiencia posible. Cuando José Martí dejó fundada toda ontología, al afirmar que se debe poner lo absoluto como relativo, venía a sostener la materialidad del *a priori* histórico, su única raíz, la de un sujeto que se reconoce y se afirma a partir de su connatural diversidad social e histórica, pero que no se hunde en ella, sino que justamente desde ella pretende alcanzar una mirada universal. Materialidad de los valores que no sólo deriva de la afirmación de una moral, llamémosle eudemonística si se quiere, sino también de la historicidad de lo axiológico. Carácter, este último, que surge del hecho de la recreación permanente del *a priori* y, por tanto, de su *aprioridad* relativa, mas también, de la inescindible comunidad del bien y del valor.

Todo nuestro mundo axiológico se organiza en relación con un

sistema de referentes a los que pretendemos aprehenderlos desde principios no sólo universales, sino también absolutos, y que integran, a su manera, ese mismo mundo referencial. Ahora bien, una de las actitudes ante los valores, se caracteriza por el hecho de considerarlos separados o escindidos de los bienes, dentro del contenido del referente o "realidad objetiva". En tal sentido se ha dicho, y éste sería uno de los caracteres del platonismo, que los bienes son los "portadores" de los valores y que gozan de lo absoluto en la medida en que son o no su cumplida realización.

Pero esta manera de entender la relación entre bienes y valores es tan sólo una de las respuestas ante el problema. Se da, de hecho, otra actitud según la cual los valores y bienes se muestran como identificados a tal extremo que, en muchos casos, son enunciados con un mismo término. Para el pensamiento político latinoamericano del siglo XIX, por ejemplo, la palabra "civilización" era usada tanto para significar al valor como al bien y otro tanto sucedía con el término "barbarie", en cuanto antivalor y estado social negativo concreto.

El discurso político, que es en este caso el que nos interesa por cuanto muestra el problema en toda su complejidad, recurre a ambos modos de comprensión según la actitud que el sujeto del discurso adopte respecto de la realidad. El discurso político opresor, en cuanto que es instrumento de lucha ideológica en una etapa de ascenso de un determinado grupo social y por tanto de enfrentamiento con otros grupos, mostrará la tendencia a separar bienes y valores. Esta actitud, en una segunda etapa, de consolidación, será remplazada por la tendencia opuesta, según la cual no hay distinción entre el valor y el bien. En un primer momento, los valores son absolutos y los bienes relativos; en un segundo momento, lo absoluto comprende tanto lo uno como lo otro. En el primero, la distinción sirve para justificar la violencia inicial necesaria; en el segundo, funda la posibilidad de declarar el fin de la historia.

Ahora bien, la raíz de la afirmación de que el bien es lo que imperfectamente realiza un valor y en tal sentido es su portador deficitario, como el origen de la afirmación de que ambos se identifican, se encuentra en la relación del sujeto empírico con la realidad social en cuyo seno se lleva a cabo su "ponerse", es decir, su hacerse y su gestarse.

De hecho no hay para el hombre ni valores ni bienes absolutos. Ya en el *Parménides* platónico quedaron planteadas las dificultades que encierra una "ciencia en sí de lo en sí", un saber de lo absoluto por parte de un sujeto que, consciente de su relatividad, descubre que sólo puede instalarse en una "ciencia en mí de lo en mí". La carencia de una toma de con-

ciencia histórica llevó a Platón a considerar las dos posiciones como aporéticas y, por tanto, a invalidar en principio a ambas. Sin embargo, una ciencia entendida como "saber en mí de lo en mí" no implica necesariamente la negación de la trascendencia, sino el único modo como lo trascendente se organiza para el hombre y es organizado por el mismo.

La única vía de rescatar en su justo peso la inevitable función de apoyo sobre la que se establece el discurso, que no conduzca a los riesgos del ontologismo, ya sea mediante la absolutización del valor o la absolutización y a la vez identificación en tal sentido del valor y del bien, se encuentra en la afirmación de la relatividad que señalan la segunda fórmula de la que nos habla Platón, quien más allá del platonismo —como sucede con todos los grandes pensadores y los "ismos" que desde ellos se elaboran— dejó sentadas las dificultades no tanto de la segunda tesis como de la primera.

El discurso liberador sólo puede organizarse sobre la comprensión relativa de valores y de bienes, aun cuando la conciencia espontánea tienda a considerar movida, en ocasiones, por impulsos liberadores, la universalidad del valor como manifestación de un modo de ser absoluto. Considerando el problema desde el punto de vista de la empiricidad del sujeto, sucede que no cabe sino afirmar un mismo peso ontológico al valor y al bien, del mismo modo que sucede con el ser y el tener. La tenencia, que es apropiación de bienes, hace al ser concreto del hombre, que funda desde su propia empiricidad su mundo axiológico.

El ponernos para nosotros mismos como valiosos exige una toma de posición axiológica fundada a partir de una empiricidad propia. El problema se juega todo entero entre una propiedad y una impropiedad de aquel acto. Para que lo primero sea posible, es necesario que la naturaleza histórica del *a priori* antropológico adquiera una determinada plenitud, hecho que sólo es posible en la medida que la conciencia histórica adquiera el sentido de una toma de conciencia, a lo que sólo se tiene acceso dentro del marco de la vida social y por la vida social.

Ese acto de posesión de conciencia se juega constantemente ante una circunstancia concreta, en relación con la cual se manifiesta como un juego de identidad y diferencia. La conciencia histórica es, en efecto, una misma cosa con ese ejercicio de identificación y diferenciación concomitantes. Mas, las respuestas ante las diversas situaciones que vive el sujeto son posibles en la medida en que éste organice su propio desarrollo en cuanto experiencia. Ésta, ya lo hemos dicho, es ontológicamente posterior a la empiricidad que constituye al sujeto en

cuanto tal, como la historia en cuanto lo acaecido o sucesión de experiencias, es del mismo modo necesariamente posterior a la historicidad, raíz de toda posible toma de conciencia histórica.

La organización de la experiencia, su acrecentamiento, su mejoramiento, se encuentra sometida a una permanente circunstancialidad, es decir, se presenta siempre como relativa a un lugar y un tiempo, hecho que plantea el problema de la naturaleza de las formas de temporalidad y de espacialidad. Por otra parte, las respuestas dadas ante las diversas circunstancias, son consecuencia y causa no sólo de la identidad del sujeto, sino que son causa creadora de la circunstancia misma. De ahí que no solamente se logra una identificación por el acto de organización de la experiencia en relación con una circunstancia, en el sentido de lo que me rodea o me es externo, sino que en cuanto la experiencia modifica o transforma la circunstancia, el sujeto alcanza su identidad por obra de la circunstancia misma.

El ejercicio de identificación y de diferenciación y su relación con la circunstancia, depende de la comprensión de las formas de temporalidad y espacialidad. La noción de circunstancia supone, como ya hemos anticipado, las de tiempo y espacio, pero también a la vez, las de naturaleza y sociedad y, por eso mismo, los conceptos de temporalidad y espacialidad físicas y de temporalidad y espacialidad sociales, muchas veces confundidos o reducidos los unos a los otros.

Por otra parte, aquel ejercicio de identificación y de diferenciación no se ejerce solamente respecto de nuestra relación con la circunstancia, sino que surge además del modo como señalamos ese ejercicio en otros, hecho que viene a integrar nuestra propia circunstancia. Puede suceder que respecto de determinadas sociedades o grupos humanos, en los que el dominio de la naturaleza es rudimentario o primitivo, se entienda que priman la temporalidad y espacialidad físicas, sobre la temporalidad y espacialidad sociales y se considere por tanto, que la identificación y diferenciación de esas mismas sociedades sea algo derivado de una circunstancia que es vista como lo externo o lo contrapuesto al hombre. Una sociedad en la que no se ha creado el espacio social agrícola, ni tampoco el espacio social de la ciudad, viviría sumergida, según esta posición, en el espacio físico de la naturaleza, sujeta a la vez a sus formas de temporalidad y sería considerada, por esto mismo, en el típico discurso opresor, como naturaleza y no como historia.

Los tres estadios de la cultura humana elaborados por la antropología y la etnografía del siglo XVIII, los del "salvajismo", la "barbarie" y la "civilización", suponen el paso de una temporalidad y espacialidad naturales, al de una temporalidad y

espacialidad sociales y, por esto mismo, se organizan sobre los conceptos de "hombre natural" y "hombre histórico". A la vez, ese proceso avanzaría de un ejercicio de identificación-diferenciación, en el que el hombre sería pasivamente determinado por una circunstancia que le es externa, hacia una identificación-diferenciación sobre la base de una naturaleza transformada, momento en el que el tiempo y el espacio habrían adquirido valor de categorías sociales, primero tímidamente en la etapa de la "barbarie" y luego, abiertamente, al accederse al estadio de la "civilización". En el primer caso, el hombre es un ente que resulta identificado; en la etapa final del proceso, se trataría de un ente que se identifica en su enfrentamiento con una realidad que ha sido transformada en ese esfuerzo mismo de identificación-diferenciación.

Desde el punto de vista de las "historias hipotéticas", tal como las que proponían pensadores como Rousseau, pareciera ser un hecho incontrovertible que la humanidad surgió de un estadio previo de animalidad, extraña por tanto a las formas de temporalidad y espacialidad que derivan de su historicidad. El problema radica en la licitud de tales historias, sobre todo en el momento en el que de la hipótesis se pasó, ya muy ampliamente desde fines del siglo XVIII, a tratar de confirmarla sobre la base de pretendidos datos empíricos. Lo que ha quedado probado es que no hay tal posibilidad por esa vía, ni la hubo, y que no queda otra, filosóficamente, que la que permite un análisis fenomenológico de las figuras de la conciencia.

Esta visión de la historia humana, que creía verse confirmada con la avalancha de datos aportados por viajeros y antropólogos, antes que ser una tarea propiamente científica, respondía a la necesidad de identificación-diferenciación del hombre europeo en relación con el resto de las poblaciones del globo en vías de conquista, acto aquél que se apoyaba en una distinción entre un hombre histórico, capaz de alcanzarlas por cuenta propia y un hombre natural que las padecía.

Aquella categorización entre un hombre que es "identificado" y otro que "se identifica", pensada como etapas dentro de una filosofía de la historia, era a la vez, una distinción establecida dentro de las clases sociales en el seno mismo de la cultura europea que dio nacimiento a esa misma filosofía. La burguesía, en su momento de consolidación, en plena Revolución Industrial, entenderá que el proletariado es un sujeto "identificado" por la circunstancia, mientras que la clase social detentadora del poder político y económico, se consideraba como "identificándose" a sí misma. Con ello —se utilizaban las nociones de tiempo y espacio social, con valores distintos, que suponían una diferencia entre sujetos propiamente históricos y

sujetos que, aun cuando incorporados a una historia mundial, vivían su cotidianidad dentro de formas de temporalidad semejantes al tiempo de la naturaleza. Los movimientos revolucionarios en los cuales el proletariado industrial tuvo importante papel, los de 1830, 1848 y 1871 en Francia, supusieron, por parte de ese proletariado, una valoración distinta de los propios modos de temporalidad.

De todo lo dicho se concluye que la circunstancialidad propia de la experiencia, es siempre y necesariamente, a la vez, social e histórica, aun en el caso de las denominadas sociedades "primitivas". En ellas es posible señalar aquella conciencia originaria de historicidad, aun cuando no se constituya en lo que hemos denominado una "toma" o "posesión" de la misma. Y otro tanto ha de decirse de las clases sociales "inferiores", aun dentro de sociedades que se consideran en estadios culturales desarrollados.

Es necesario, sin embargo, reconocer formas de identificación en las que el hombre actúa de modo pasivo y en que resulta por tanto identificado, pero la causa de este hecho no se encuentra en que sea un "hombre natural", absorbido por una circunstancia extraña y omnipotente, sino que se trata de un hecho cultural. Las formas de alienación, no suponen, en efecto, un "hombre natural", sino una pérdida de historicidad y, en tal sentido, un regreso a la necesidad, siempre dentro del ámbito de la cultura humana. Aunque parezca una paradoja, no hay para el hombre posibilidad alguna de "regreso a la naturaleza", sino como hecho no-natural, es decir, como cultural o histórico.

No hay por tanto, propiamente hablando, una circunstancia externa que determine e identifique radicalmente al hombre desde afuera, sino que siempre, de algún modo, en mayor o menor grado, según sea la relación de dominio y transformación de la naturaleza, la circunstancia se nos presenta como interna. Y lo es en cuanto la circunstancia es percibida como tal desde un *a priori* que permite la integración de lo subjetivo y lo objetivo en una unidad superior. "Lo que está alrededor" (*circum-stare*), sólo puede "rodearme" en cuanto que está a la vez "dentro de" (es un *in-stare*), es decir que depende de un enrejado axiológico, de una codificación que implica una jerarquía y una taxonomía de la realidad, que sólo deja ver lo que entra dentro de lo codificado y según el modo como lo ha sido.

Esta interpretación no supone una reducción del ser al percibir. La trascendencia del mundo es un hecho irrefutable y la conciencia es posterior al mundo, pero la conciencia hace su mundo, en un proceso de conversión de la naturaleza en

historia. El mundo es, de ese modo, *a priori* en sí mismo, pero *a posteriori* respecto de su codificación. Se trata, para el hombre, de una *natura naturans*. Y del mismo modo tenemos que decir que la conciencia es posterior a lo social y que el paso de la mera conciencia "en sí", a la autoconciencia, o conciencia "para sí", es el paso de lo que sería simplemente "tiempo", a la historia, y sólo es posible para una autoconciencia por obra de otra. Lo social, del mismo modo que lo que hemos llamado antes "mundo", es condición de posibilidad de la conciencia, lo que no impide que lo social sea asimismo para el hombre, también una *natura naturans* y no una *natura naturata* imposible de recodificar.

La identidad le viene al hombre, pues, de su inevitable y necesaria inserción espacio-temporal. Ahora bien, la circunstancia entendida, a su vez, como instancia, nos da el alcance de lo que hemos denominado "situacionalidad". El lugar, como *tellus*, como mera tierra, tiene un tiempo que no es propiamente "temporalidad" y sólo cuando es convertido el primero en la segunda, la tierra pasa a ser "geografía", en el sentido originario de este término; deja de ser naturaleza por lo mismo que es codificada o, según la palabra, "graficada" y pasa a integrar la historia. Es decir, que la categoría de lo temporal es realmente definitoria de toda circunstancia y lo que funda toda identificación y diferenciación. Hay, en efecto, modos propios de vivir la temporalidad por parte de los distintos pueblos, culturas o grupos sociales, que no se diferencian como modos ontológicos, sino simplemente como modos históricos del hacerse y del gestarse.

Todo lo cual no supone que la conciencia sea, sin más, libertad enfrentada a una realidad externa como pura necesidad. La conciencia es lucha por pasar de la necesidad a la libertad, necesidad que no está dada únicamente en las cosas, como si la naturaleza fuera lo radicalmente enfrentado a nosotros, sino también en la conciencia misma, por cuanto es posterior ontológicamente al mundo. El paso del "en sí" al "para sí" es el modo como se expresa la emergencia de la conciencia, movimiento que implica la posibilidad permanente del regreso al "en sí", a la reificación y deshistorización tanto de nosotros como de los otros. La lucha del hombre por la humanización se oscurece cuando hacemos de la *natura naturans* una simple *natura naturata*, único modo como la conciencia opresora entiende todo hacerse y todo gestarse.

De la circunstancia proviene, pues, la identidad y la diferenciación, pero el principio de la misma se encuentra en la conciencia histórica originaria, que define al hombre como sujeto y su raíz se encuentra en esa empiricidad desde la cual surge y

se organiza nuestro universo valorativo. La exigencia de fundar una posición axiológica sobre nuestra empiricidad, con sentido de propiedad, obliga a dar el paso de aquella conciencia originaria, hacia la toma o posesión de la misma.

No estará de más que insistamos en que el acto de ponernos a nosotros mismos como valiosos, no parte de un "yo trascendental" cuya posibilidad le deriva de la improbable constitución de un "sujeto puro", ni su relación con otra autoconciencia puede ser explicada como una "intersubjetividad trascendental". Ese sujeto es, como lo hemos dicho, un nosotros que poco tiene que ver con los derivados que generó el *ego cogito* de la modernidad europea, aun cuando tenga alguna raíz en éste.

En el nivel discursivo, los valores y los bienes integran el contenido referencial, la "realidad objetiva", aquello sobre lo que se entabla la comunicación. Hemos hablado de un contenido antropológico del referente, ahora debemos decir que tal contenido, sobre el que se organiza en cada caso el saber acerca de lo humano, es inescindible respecto del contenido axiológico de ese mismo referente. Si el contenido antropológico muestra inclusiones y exclusiones, alusiones y elusiones, se debe a que se da como una estructura cuyo principio se encuentra en el juicio de valor. Esa estructura, que se presenta con los caracteres de un código, muestra una tabla contrapuesta de valores y antivalores, una especie de "antilogía", como asimismo una jerarquía organizada sobre los conceptos de lo "superior" y lo "inferior" tanto para unos como para otros. Por último, en la medida en que los valores son impensables sin su relación con los bienes, el contenido axiológico del referente constituye una taxonomía. Cada bien posee un "lugar" que se supone le deriva tanto de su contraposición con los "males" correspondientes, como de su posición respecto de otros bienes, que le son superiores o inferiores. Todo esto constituye el enrejado desde el cual el hombre convierte la realidad, natural y social, en un "mundo", entendida ahora la palabra en el sentido clásico de lo ordenado.

Ahora bien, la conciencia histórica, en cuanto conciencia de identidad, mueve a la enunciación de un discurso que sea expresión de la propia empiricidad. Mas, la expresión "discurso propio" es profundamente ambigua y depende del sujeto que afirma el nosotros, por donde aquel discurso puede ser simplemente la repetición del discurso opresor, sin modificación de su estructura antilógica, jerárquica y taxonómica; como puede ser, en un segundo caso, la elaboración de un nuevo discurso opresor sobre la base de una permutación de los términos de la antilogía (el antivalor pasa a ser valor), de una inver-

sión de la jerarquía (lo inferior pasa a ser superior) y de una reordenación de la taxonomía (lo que es segundo, pasa a ser primero dentro de la topografía del código).

Un discurso que no sea simplemente un "antidiscurso", es decir, que no sea "un discurso en lugar de", como sería el segundo caso que hemos señalado, sino de verdad un discurso que sea realmente otro y, en tal sentido, contrario, habrá sin duda de reelaborar la estructura axiológica sobre la base de dos principios fundamentales: el primero, que la raíz de esa estructura sobre la cual intentamos ordenar nuestra propia realidad, es la propia empiricidad, consciente de sí misma en cuanto tal, es decir, de la diversidad desde la cual enunciamos nuestro discurso; y el segundo, que con nuestra palabra no hemos codificado para siempre, es decir, que el hombre se encuentra ante una *natura naturans*, que es lo que le abre la posibilidad hacia una humanización. Y por cierto que el motor, tanto del antidiscurso como del discurso contrario, se encuentra en la experiencia de dependencia y dominación, y es por eso que ambos aparecen como "liberadores", aun cuando sólo el segundo pueda ser considerado propiamente como tal.

El problema de la constitución de estas formas discursivas plantea, una vez más, el de la naturaleza social de la circunstancia, como también el de la necesidad de la superación de los circunstancialismos, en cuanto han sido estructurados teóricamente sobre categorías que conducen al desconocimiento de la noción de "instancia".

XVI. NECESIDAD Y POSIBILIDAD DEL DISCURSO PROPIO

Nos PROPONEMOS hablar del problema de la necesidad y posibilidad de un discurso propio, teniendo en cuenta los primeros planteos hechos al respecto en el Río de la Plata. Si bien para abarcar en todos sus ricos desarrollos a aquéllos, deberíamos encarar el estudio de toda una generación intelectual dentro de la que se destacaron numerosos y significativos escritores, centraremos este último capítulo en la figura de Juan Bautista Alberdi. Bien es cierto que un análisis comprensivo, en el sentido que quisiéramos hacer, debería conducirnos a prestar una igual atención al *Facundo* de Sarmiento, libro que puede ser leído como texto filosófico, como lo vio claramente Rodó en su momento.[1] En ambos escritores es visible, por lo demás, lo que podríamos llamar una "voluntad de discurso propio", que más allá de las críticas que puedan hacerse al intento concreto de alcanzarlo, se mantiene en ellos como impulso constante y actitud plenamente consciente. Debido a ello, no sólo intentaron dar cuerpo y realidad a tal forma discursiva, hecho ricamente alcanzado en Sarmiento, sino que tanto el escritor sanjuanino como Alberdi, esbozaron una teoría de lo discursivo que exige ser rescatada.

Ahora bien, ¿cómo se desenvuelve el hilo de lo que podríamos considerar "discurso propio" en ambos escritores? Una respuesta es la que puede ser intentada a partir del desmontaje de lo que en cada uno de ellos constituye su "universo discursivo". El discurso propio se va desarrollando en ambos sobre la base de un mundo de "discursos referidos", frente a los cuales se dan posiciones de rechazo, explícitas o implícitas, como también actitudes de revaloración, consecuentemente acompañadas de una actitud que podría ser considerada como dialéctica. Hay, en efecto, tanto en Alberdi como en Sarmiento, una aceptación de ciertas formas discursivas que son entendidas como momentos del propio discurso y de las cuales deriva, en parte, justamente, su "propiedad". El estudio de las formas diversas de alusión, como asimismo del modo como se hace presente para nosotros lo eludido, conduce a un análisis del universo discursivo que excede lo meramente textual. El proyecto ideológico, común a ambos escritores como integrantes de un mismo grupo social, habrá de entrar en contradicción con una cierta apertura que rige el universo discursivo en los

[1] José Enrique Rodó, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1957, p. 841.

escritos juveniles de ambos. Aquella contradicción determina de modo evidente la estructura del *Facundo*, y se encuentra manifestada, si bien de un modo no dramático, en los escritos juveniles de Alberdi. Ya hemos hablado del "paternalismo violento" y del "fraternalismo populista" de uno y de otro, posiciones que si bien muestran matices diferenciales, coinciden en el fondo y son compartidas con los demás integrantes de la primera generación romántica rioplatense. Por encima de todo esto, rige lo que hemos llamado "voluntad de discurso propio", y el grado de "impropiedad" en que puedan haber caído, no disminuye aquella voluntad, sino que la muestra en toda su naturaleza conflictiva, e incluso con una autenticidad de la que han carecido innúmeros intelectuales que creyeron poderse colocar por encima de ellos.

Aquel universo discursivo excede, como es lógico pensarlo, lo literario, y resultaría imposible desmontarlo si no se intenta, a su vez, la reconstrucción de la totalidad discursiva de la sociedad de su época, la que es realizada, en parte, por los mismos escritores. La riqueza con que aparece aquel universo, que incluye formas discursivas "vulgares", y que se apoya en la idea de que existen niveles de saber que van desde lo "precientífico" a lo "científico", confirma en parte el grado de "propiedad" alcanzados en cada caso.

Por último, es importante insistir en el sentido hondamente conflictivo que adquiere la construcción del universo discursivo dentro de la comprensión romántica, en un momento en el que las relaciones humanas típicas de la antigua sociedad feudal, en medio de un crecimiento verdaderamente explosivo, venían a entrar en abierto antagonismo con los proyectos de las preburguesías locales amenazadas. Las respuestas debían ser creativas y a la vez realistas, condiciones ineludibles, sin duda, para poder concretar aquella voluntad de discurso propio de la que hemos hablado.

Estos escritores se plantearon agudamente la necesidad de una "emancipación mental", que no apuntaba tanto a una educación de las masas campesinas —aun cuando esto fuera momento importante dentro del proyecto ideológico— cuanto a la propia emancipación como intelectuales, que hiciera posible un discurso que más allá de una eficacia política, fuera expresión de la propia realidad. No cabe duda que las estrategias dialécticas, de las que hemos hablado, conformaron aquella visión de la realidad, haciendo entrar en conflicto una actitud de apertura, siempre presente en diverso grado y sentido, con las limitaciones que imponía la extracción social de estos escritores. Esa naturaleza conflictual es, sin embargo, una de las mayores riquezas de estos intentos iniciales de discurso propio,

y nos muestra en sus inicios rioplatenses, algo que es una constante dentro de cuyos marcos se desarrolla, de modo inevitable, todo ejercicio de tal discurso.

No es casual que la problemática de una "filosofía americana" apareciera, pues, dentro de la búsqueda de un "discurso propio". Mas, tampoco lo es, que el "americanismo literario" acabara por confluir, en particular en Sarmiento, en un quehacer que no era ajeno a aquella filosofía, aun cuando fuera manifestada a través de otros recursos expresivos. Filosofía y literatura surgieron ambas en manos de estos escritores, con un fuerte sentido social y fueron, por lo menos en sus inicios, "filosofía social" y "literatura social". No se desarrollaron, por lo demás, ajenas a un saber histórico y ambas fueron, en sus expresiones más importantes, filosofías de la historia. De ahí que la filosofía, si bien con formas académicas, en el caso de Alberdi, o acompañada de un brillante ropaje literario, como sucedió en el *Facundo*, estuvo presente en ambos, y en los dos podríamos intentar desentrañar cuáles eran las condiciones que pensaron como necesarias para la elaboración de un discurso propio.

Los principales momentos de todo este rico proceso, dentro del cual prestaremos atención a sus planteos alberdianos, tuvieron lugar entre los años de 1837 y 1845. Son ellos los de la constitución del Salón Literario en Buenos Aires y de la aparición del *Facundo* en Santiago de Chile. En 1838 se publicó en la capital argentina, el *Fragmento preliminar al estudio del derecho* de Juan Bautista Alberdi, en el que aparece por primera vez el tema de una "filosofía americana", que sería retomado de modo singularmente preciso en las célebres *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades*, escrito dado a conocer en Montevideo en 1840, que estuvo precedido, dos años antes, por la polémica con el profesor Salvador Ruano. En ese entonces, en las páginas de *El Iniciador* de Montevideo, el uruguayo Andrés Lamas dio a conocer su manifiesto de una "literatura americana", en un texto notablemente paralelo al que Alberdi había incluido en sus páginas del *Fragmento*.

La "filosofía americana" y el "americanismo literario" surgieron en manos de un grupo joven que integraba una *élite* culta que había recibido las influencias del historicismo romántico europeo, en sus formulaciones generadas como consecuencia de la Revolución de 1830 en Francia. Su ideario se declaró en sus inicios, "socialista", dentro de marcos que se aproximaban a un cierto socialismo utópico y, a la vez, "nacionalista", con un sentido de "nación" que no aparecía como incompatible con una vocación de unión continental americana. Esta

élite tuvo, además, la experiencia, definitoria en todo sentido en el Río de la Plata, de la aparición de un nuevo sujeto histórico, las masas campesinas, que bajo la conducción de sus caudillos, habían despertado un "americanismo" con el cual expresaban, aun cuando de modo difuso y espontáneo, sus propias demandas sociales. No es extraño que Alberdi, el primero en enunciar la necesidad de una "filosofía americana", hablara en términos que tal vez podríamos categorizar como "populistas", como no es ajena la exigencia de un "discurso propio" en algunas posiciones políticas de este tipo, aun a pesar del riesgo de impropiedad, tal como lo hemos visto páginas atrás.

La formulación de una "filosofía" y una "literatura" americanas, fue considerada en los dos documentos iniciales programáticos, el de Alberdi y el de Lamas, ambos de 1838, como una "segunda emancipación" a la que se denominó "independencia inteligente" (Lamas) o "conquista de la inteligencia americana" (Alberdi).[2] Esta exigencia no fue indudablemente exclusiva de los románticos rioplatenses, y puede ser señalada en numerosos otros escritores hispanoamericanos de la época y, más aún, tiene antecedentes entre los ilustrados. Ambos textos, que bien pueden ser considerados como el "acta de nacimiento" de los movimientos filosófico y literario rioplatenses, exceden, dado el sentido social que poseen, dichos campos de expresión y resultan ser, en verdad, una especie de programa emancipador que abarca la cultura en todas sus manifestaciones, incluyendo lo social, lo político y lo económico.

> Decía Alberdi: Nuestros padres nos dieron una independencia material; a nosotros nos toca la conquista de una forma de civilización propia: la *conquista del genio americano*. Dos cadenas nos ataban a la Europa: una material que tronó, otra inteligente que vive aún. Nuestros padres rompieron la una por la espada; nosotros romperemos la otra por el pensamiento. Esta nueva conquista deberá consumar nuestra emancipación. La espada, pues, en esta parte, cumplió su misión. Nuestros padres llenaron la misión más gloriosa que un pueblo tiene que llenar en los días de su vida. Pasó la época homérica de nuestra revolución. El pensamiento es llamado a obrar hoy por el orden necesario de las cosas, si no se quiere hacer de la generación que asoma el pleonasmo de la generación que pasa. Pasó el reinado de la acción: entramos en el del pensamiento. Tendremos héroes, pero saldrán del seno de la filosofía. Una sien de la patria lleva ya los laureles de la guerra; la otra sien pide los laureles del genio. La *inteligencia americana* quiere también su Bolívar, su San Martín. La *filosofía americana*, la política americana, el arte ameri-

[2] *Cf.* nuestro trabajo: "El valor actual de la llamada emancipación mental", en *Latinoamérica. Anuario de estudios latinoamericanos*, México, UNAM, núm. 12, 1979, pp. 351-362.

cano, la sociabilidad americana, son otros tantos mundos que tenemos que conquistar.[3]

El programa enunciado por Alberdi no podría ser considerado como una propuesta de reducción de toda la problemática americana a la "idea", aun cuando siempre podría señalarse una cierta tendencia idealista en la comprensión de los hechos y fenómenos sociales, que en escritores posteriores acabará por manifestarse con bastante fuerza y conducirá a la equivocada afirmación de que las soluciones habrían de ser fundamentalmente de carácter mental.[4] No es lo mismo exigir una teoría de la praxis, que afirmar que la praxis se reduce a teoría. En verdad, ambas posiciones se encuentran no claramente definidas, sin que por ello podamos desconocer la importancia que posee la exigencia de una visión teórica de la realidad y, consecuentemente, la necesidad de un discurso que surja de una estructura axiológica tal que lo constituya realmente como palabra nuestra. Este último aspecto es el que justamente subrayará el mismo Alberdi al denunciar las formas imitativas y la necesidad de abandonar un discurso servil y ajeno. Lo que le interesaba al joven Alberdi, en las páginas del *Fragmento*, no era tanto la necesidad de acabar con la vieja mentalidad hispánica que, según el lugar común de la época, había creado en los pueblos hábitos negativos que impedían el "progreso", sino cómo había de hacerse para construir un discurso que no fuera la repetición del nuevo discurso europeo que aparecía como el andamiaje ideológico sobre el que habría de reconstruirse la "sociabilidad" americana. La "emancipación mental" que pedía en estos textos, se refería a una independencia respecto de la nueva Europa, la industrial, y no de España, la vieja Europa. Esta posición significaba, aunque resulte extraño, un reconocimiento positivo de una sociedad feudal, la rioplatense, en la que se había producido el despertar de la "plebe".

[3] Juan Bautista Alberdi, *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Buenos Aires, Hachette, 1955, pp. 55-56. (El subrayado es nuestro.) El documento de Andrés Lamas, publicado como prospecto de *El Iniciador* de Montevideo, en 1838, puede leerse retranscripto por José E. Rodó en su trabajo "Juan María Gutiérrez y su época", incluido en el libro *El mirador de Próspero, Obras Completas*, ed. cit., p. 679. Lamas no habla de filosofía y reduce las formas de "independencia" a lo civil, literario, artístico e industrial; circunscribe, además, la cuestión a un problema nacional, sin concederle la amplitud americana que le da Alberdi.

[4] *Cf.* nuestro estudio "Los comienzos del pensamiento social y los orígenes de la sociología en el Ecuador", estudio preliminar del libro de Alfredo Espinosa Tamayo, *Psicología y sociología del pueblo ecuatoriano* (1918), Quito, Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional, 1979, pp. 9-127.

> ¿Qué nos deja percibir ya [se preguntaba Alberdi] la luz naciente de nuestra inteligencia respecto de la estructura actual de nuestra sociedad? Que sus elementos, mal conocidos hasta hoy, no tienen forma propia y adecuada. Que ya es tiempo de estudiar su naturaleza filosófica, y vestirles de formas originales y americanas. Que la industria, la filosofía, el arte, la política, la lengua, las costumbres, todos los elementos de la civilización, conocidos una vez en su naturaleza absoluta, comiencen a tomar francamente la forma más propia que las condiciones del suelo y de la época le brindan. Depuremos nuestro espíritu de todo color postizo, de todo traje prestado, de toda parodia, de todo servilismo. Gobernémonos, pensemos, escribamos, y procedamos en todo, *no a imitación de pueblo ninguno de la tierra, sea cual fuere su rango,* sino como lo exige la combinación de las leyes generales del espíritu humano, con las individuales de nuestra condición nacional.[5]

Como decíamos, el proyecto de una "filosofía americana", no se dirige, en este momento contra lo que el mismo Alberdi llamará, años más tarde, según vimos páginas atrás, un "americanismo indígena y salvaje", sino contra el discurso académico de los ilustrados. Esta posición surge con claridad de la polémica que Alberdi mantuvo en Montevideo, en 1838, con el profesor Salvador Ruano. Era éste un seguidor de los ideólogos franceses, filósofos que habían construido su saber fundamentalmente como una investigación analítica de las ideas. De acuerdo con su posición, la filosofía era para Ruano un saber universal, sin relación alguna con formas históricas, y el hecho de que existiera una filosofía "griega" o "alemana", era para él, según sus propias palabras, cosa "de poca sustancia". Por lo mismo, no tenía sentido plantear la necesidad de una "filosofía de la nacionalidad" y, menos aún, de una "filosofía nacional". La polémica le llevará a Alberdi a negar que la última filosofía de los ilustrados, la ideología, fuera realmente "filosofía".

> La *ideología,* es decir, la ciencia de las ideas, [dice Alberdi a Ruano] no es la *filosofía,* es decir, la ciencia de la verdad en general, de la razón de ser de todas las cosas, de la vida fenomenal y colectiva de la naturaleza, tanto humana y moral, como natural y física. Que la filosofía del siglo XIX no es la filosofía del siglo XVIII, porque cada siglo teniendo su misión peculiar, es decir, sus ideas, sus cuestiones, sus intereses, sus tareas, sus fines exclusivos y propios, quiere tener también su filosofía peculiar. Porque aun cuando la filosofía es una en todos los tiempos y países, pues que la verdad es una en todos los instantes y en todos los lugares, hay sin embargo momentos y lugares en que la filosofía se ocupa exclusivamente de la indagación de ciertas ver-

[5] Juan Bautista Alberdi, *Fragmento preliminar, ed. cit.*, p. 53. (El subrayado es nuestro.)

> dades, que son las que importan a ese momento y a ese lugar, por medio de cierto método, de cierto proceder, que el que conviene a la verdad en investigación: y de ahí es que la filosofía se divide en distintas épocas, en distintos ramos, que la costumbre ha hecho que se llamen filosofías diversas; es así como se llaman filosofía griega, filosofía oriental, filosofía alemana, filosofía escocesa, filosofía francesa, a los distintos ramos, a los distintos momentos de una misma e idéntica filosofía.[6]

El desencuentro entre Alberdi y Ruano no respondía a discrepancias de superficie, sino de fondo. La ideología, reducida por muchos de sus seguidores a las investigaciones lógico-psicológicas de la escuela, su parte más árida y "académica", sustentaba una forma de conocimiento teóricamente ajena a las formas históricas del saber. Esta reducción, que desconocía las luchas políticas de los ideólogos, favorecía una actitud de descompromiso respecto de lo social, que no carecía de fundamentos teóricos. Alberdi trata de mostrar cómo, aun no habiendo una voluntad de realizar una filosofía comprometida, ni pudiendo fundarla doctrinariamente, el quehacer filosófico no puede ser considerado sin su relación con procesos temporales y locales, que son, ineludiblemente, de carácter social y político. Se trata, por tanto, de hacerse cargo de aquel hecho, y no de ocultarlo mediante el refugio en un pretendido saber puro de las ideas.

> La filosofía moral y especulativa de nuestros días y de nuestro país sobre todo, *quiere* ser adecuada a las necesidades de nuestra época. Que estas necesidades, primero que en indagar si las ideas son sensaciones, si la memoria y la reminiscencia son facultades distintas, consiste en averiguar cuál sea la forma y la base de la asociación que sea menester organizar en Sud-América...[7]

De ahí que no sea aceptable esta filosofía analítica de los ideólogos, que ignoraba la realidad estructural del sistema de conexiones de una época dada, y que desconectada del todo social se convertía en una "filosofía en sí". Sin reconocer la ineludible presencia de lo histórico y, además, sin voluntad de comprender sintéticamente la estructura social dentro de la que la filosofía es tan sólo un momento, nuestros ideólogos se

[6] Juan Bautista Alberdi, "Polémica con el profesor Ruano", *Cf.* cita siguiente.

[7] La polémica con el profesor Ruano fue publicada parcialmente en los *Escritos póstumos*, Buenos Aires, Imprenta J. B. Alberdi, tomo XIII, 1900, pp. 114-133, e íntegramente en los *Cuadernos Uruguayos de Filosofía*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, tomo II, pp. 163-168, con un estudio preliminar de Manuel Arturo Claps. La compilación estuvo a cargo de María Teresa Carballal de Torres.

presentaban como los academicistas de la época, alienados en su tarea analítica.

> La filosofía es para la política, para la moral, para la industria, para la historia, y si no es para todo esto es una ciencia pueril y fastidiosa. Ya pasaron los tiempos de una filosofía en sí, como del arte en sí. Ninguna rama del saber humano tiene hoy su fin en sí, sino en perfección solidaria de todos, en el desarrollo de la gran síntesis social.[8]

Alberdi venía de este modo a expresar el pensamiento de una fracción de clase que exigía una respuesta teórica de su inserción dentro de lo que él mismo denomina "la gran síntesis social", como también la posesión de un instrumento con el que se pudiera alcanzar una visión orgánica de los diferentes campos de actividad de la sociedad, los diferentes "elementos de la civilización", como los llama. Por lo demás, resulta claro que la polémica con Ruano tiene implícita la denuncia de que hay formas de saber filosófico ocultantes de la realidad y, en tal sentido, ideológicas, como asimismo que la filosofía es, en función de su esencial relación con una praxis social, ideología en el sentido positivo del término.[9]

Es necesario notar que otro de los motivos de rechazo que hay en Alberdi, frente a la filosofía de los ideólogos franceses, tal como era enseñada en el Río de la Plata, se relaciona con la problemática de la filosofía de la historia. Dijimos que los ideólogos habían teorizado una forma de conocimiento que resultaba ajena a las formas históricas del saber. Mas, en los grandes ideólogos, en particular en Destutt de Tracy y en Cabanis, aquella posición no significó un desinterés por una filosofía de la historia, que ellos cultivaron siguiendo la tradición dieciochesca, y en particular, las tesis establecidas por Condorcet. La doctrina del progreso indefinido, aceptada como creencia por toda la generación argentina de 1837, les llegó por la vía de su formulación sansimoniana, y se sabe que el conde de Saint-Simon había continuado en esto las lecciones de Cabanis, amigo personal de Condorcet. La ideología de Ruano, resultaba ser, si nos atenemos a los términos del rechazo, un saber empobrecido, a más de teóricamente débil.

Dijimos que Alberdi intenta organizar su propio discurso sobre la base del rechazo del "discurso ilustrado" de los ideólogos. Mas, al mismo tiempo entiende que su posición no es totalmente incompatible con lo que podríamos denominar el "discurso de los caudillos". La propuesta de una filosofía ame-

[8] Polémica con el profesor Ruano, *Ibidem.*
[9] *Ibidem.*

ricana" venía a encontrar su justificación, de este modo, en una realidad social y política, la expresada por aquel discurso que, años más tarde, cambiará para el mismo Alberdi de signo valorativo. Ésta es la "sustancia histórica" que habrá de ser asumida mediante la idea, sustancia o realidad social, que es precisamente la fuente de justificación de la idea misma. Para ver los términos con que es planteado el problema por Alberdi deberemos regresar a las palabras que pronunciara en Buenos Aires, en el Salón Literario, en el año 1837. Allí pedía la elaboración de una filosofía de la historia que permitiera mostrar la presencia de América dentro de la historia mundial, como un momento o aspecto del "progreso indefinido" que impulsa a toda la humanidad. Pero, una presencia con peso propio, que surgiera de nuestros modos de ser, y sobre la base del rechazo de toda forma de paradigmatismo.

En un texto en el que posiblemente por primera vez se hablaría en el Río de la Plata de "circunstancia" con un nuevo sentido, declaraba:

> ...nuestra situación quiere ser propia y ha de salir de las circunstancias individuales de nuestro modo de existir juvenil y americano... Cada pueblo debe ser de su edad y de su suelo. Cada pueblo debe ser él mismo: lo natural, lo normal nunca es reprochable. La infancia no es risible con toda su impotencia... Continuar la vida principiada en Mayo, *no es hacer lo que hacen la Francia y los Estados Unidos*, sino lo que nos manda la doble ley de nuestra edad y de nuestro suelo: seguir el desarrollo, es seguir una civilización propia, aunque imperfecta, y *no copiar las civilizaciones extranjeras, aunque adelantadas*. Cada pueblo debe ser de su edad y de su suelo.[10]

En estos textos no hablaba aún Alberdi de una "filosofía americana", pero sí pedía que la filosofía se constituyera en la doctrina de la acción social, necesaria frente a una época, la pasada, en la que la conducción política se le presentaba como carente de una teoría. De ahí su afirmación, que repetirá luego en el *Fragmento*, de que la etapa anterior, la de la Independencia, se había caracterizado por ser la de "las armas", mientras que ahora tocaba jugar su papel "al pensamiento". Es indudable que esta caracterización excluyente respondía a un impulso juvenil de carácter generacional, como también que no puede ser tomada al pie de la letra. Lo que nos quiere decir, no es que el momento de las "armas" fuera ciego, sino que

[10] Juan Bautista Alberdi, "Doble armonía entre el objeto de esta institución, con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia con otra general del espíritu humano", en *El Salón Literario*, Buenos Aires, Hachette, 1958, pp. 166-167. (El subrayado es nuestro.)

estuvo acompañado de un proyecto ideológico que no fue "propio". El fracaso de la política constitucionalista, dentro de la cual la imitación constituyó la regla más generalizada, y la convulsión social subsiguiente a las guerras de la Independencia, eran una prueba. El constitucionalismo "servil" no implicó, pues, carencia de ideas, sino, ausencia de ideas propias. Inversamente, la etapa que declara ser la del "pensamiento", del cual habrán de salir los nuevos "héroes", no excluye las "armas", sino que supone la afirmación de que la fuerza ha comenzado a ser organizada sobre la base de un proyecto ideológico que pretende ser propio, y que ya lo es, aun cuando instintivamente. La tarea consiste, por tanto, en llevar a un plano de conciencia este hecho, en otras palabras, en hacer filosofía.

La oposición "armas-pensamiento" es, a la vez, la del paso de una época de destrucción hacia otra de organización. Se trata del paso de un "antiguo régimen", a uno nuevo. Desde el punto de las ideas filosóficas, Alberdi señalará que la llamada "época de las armas" se constituyó sobre una "filosofía analítica", mientras que la del "pensamiento", se daba junto con una "filosofía sintética", orgánica. Como consecuencia de esto, los guerreros de la Independencia enunciaron principios, tales como los de la libertad del hombre y la soberanía del pueblo, pero no supieron ni pudieron ponerlos en marcha porque partían de una filosofía disociativa, cuyo único método se encontraba en el análisis, de ahí que pueda decirse que en ellos no hubo propiamente "pensamiento". Así, pues, el paso de las "armas" al "pensamiento" se presentaba como el paso de lo analítico-destructivo, a lo sintético-constructivo. Alberdi ponía de manifiesto, de esta manera, la equivalencia que hay entre la teoría y la praxis social, en cuanto que un régimen sólo puede ser destruido como totalidad, de ahí la necesidad del "análisis", y otro, sólo puede ser construido, tratando de alcanzar una nueva totalidad, en otro plano, mediante métodos prácticos y teóricos de unificación dialéctica de los elementos que han quedado descoyuntados por obra de la acción revolucionaria.

Este momento de la "idea" o del "pensamiento" poseía, como ya anticipamos, su justificación o su apoyo en una praxis social llevada adelante por las masas del campesinado y sus caudillos, que habían sabido hacer, en la práctica, lo que debía realizar, según Alberdi, la generación de jóvenes intelectuales: una labor teórica complementaria.

> Ya es tiempo, pues, de interrogar a la filosofía la senda que la Nación Argentina tiene designada para caminar al fin común de la Humanidad. Es, pues, del pensamiento, y no de la acción material, que debemos esperar lo que nos falta. La fuerza material

rompió las cadenas que nos tenían estacionarios, y nos dio movimiento: que la filosofía nos designe ahora la ruta en que deba operarse este movimiento.[11]

Estas palabras concluían señalando el papel histórico que jugaba, en ese entonces, la figura política de Juan Manuel de Rosas, en quien Alberdi encontraba anticipadas las raíces de su propio discurso de una "filosofía americana":

Por fortuna de nuestra patria nosotros no somos los primeros en sentir esta exigencia; y no venimos más que a imitar el ejemplo dado ya en la política, por el grande hombre que preside nuestros destinos públicos. Ya esta grande capacidad de intuición, por una habitud virtual del genio, había adivinado lo que nuestra razón trabaja hoy por comprender y formular: había ensayado de imprimir a la política una dirección completamente nacional: de suerte que *toda nuestra misión viène a reducirse a dar a los otros elementos de nuestra sociabilidad una dirección perfectamente armónica a la que ha obtenido el elemento político en manos de este hombre extraordinario.*[12]

Esta valoración de Juan Manuel de Rosas, caudillo que gozó de un apoyo popular indiscutible,[13] había sido sostenida, contemporáneamente, por numerosos escritores europeos socialistas. Carlos Rama dice, hablando de Eugène Tandonet, que "siguiendo a su maestro Fourier, que buscó el apoyo del dictador paraguayo Dr. Francia ...admiraba a Juan Manuel de Rosas". Según el mismo Rama, Fourier dedicó su obra al tirano paraguayo, y Tandonet, en 1843, trató de convertir a Juan Manuel de Rosas a las ideas fourieristas.[14]

La posición de Alberdi venía a exigir una ampliación del sujeto, de aquel "nosotros" del que hemos hablado. Ciertamente que la respuesta, como lo hemos visto al hablar de la noción de "pueblo", tal como surge claramente de las páginas del *Fragmento*, no superaba los marcos de un discurso "populista" y "fraternalista", que si bien no se identificaba totalmente con la formulación de los caudillos, venía a ser equivalente al "populismo" paternalista de éstos. Por otra parte, aquella filosofía de la historia, aun cuando se exigía para ella un punto de partida dado en la propia empiricidad social, y rechazaba

[11] Juan Bautista Alberdi, *Fragmento preliminar*, ed. cit., p. 60.

[12] *Ibidem.*

[13] Domingo F. Sarmiento en el *Facundo*, dice, hablando de Rosas: "Debo decirlo en obsequio a la verdad histórica: nunca hubo gobierno más popular, más deseado ni más sostenido por la opinión." *Facundo*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, p. 204.

[14] Carlos Rama, *Utopismo socialista. 1830-1893*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, pp. xiii y 286-288.

de modo expreso todo modelo extranjero, aun el de Francia y los Estados Unidos, no se apartaba del "proyecto civilizatorio" promovido por el colonialismo europeo, en relación con la Revolución Industrial. Este proyecto acabaría por desenraizar, a la larga, el "discurso propio" entonces propuesto por Alberdi. Por alguna razón, el tema de la "filosofía americana" desaparecería de los escritos siguientes, en la segunda etapa de desarrollo del pensamiento alberdiano, y los escritos juveniles en los cuales fue enunciado pasaron al olvido, e inclusive fueron ocultados por su propio autor. Acabó primando el proyecto ideológico de la generación que, lavada del pecado original del "socialismo", concluiría en las formas del discurso violento. El regreso, como lo hemos mostrado, hacia un americanismo congruente con la posición juvenil inicial, se produciría en los años de la vejez, en esa obra, *El crimen de la guerra*, tantas veces prohibida en su propia patria.

La historiografía oficial, surgida en el Río de la Plata, principalmente en manos de escritores liberales, declaradamente antipopulares y *elitistas*, se ocuparía asimismo en desfigurar la imagen del Alberdi joven, y en equipararla a la de otros miembros de su generación que se movieron con una actitud de repudio tanto de las masas campesinas, como de sus caudillos. Cané, por ejemplo, hablaba en 1837 —según el testimonio de Rodó— "de la dificultad de convertir en fuerza orgánica y autónoma la mole inerte de las multitudes, que la educación colonial y la semibarbarie del desierto habían preparado para la servidumbre o para el ciego desplome de la anarquía". Las palabras citadas suponen una valoración de la figura de Juan Manuel de Rosas y del campesinado que lo apoyaba, completamente distinta. Sobre ella no era posible, como lo pretendía Alberdi, encontrar un punto de apoyo social para la elaboración del discurso de la nueva generación. El mismo Rodó, dentro de la tradición de aquella historiografía, interpretará el pensamiento de la Generación de 1837 sobre el despotismo rosista, de un modo radicalmente opuesto al de Alberdi: "Al gobierno de las ideas —dice— había sucedido el gobierno de la fuerza bruta",[15] tesis que no sólo implicaba el rechazo de toda valoración de lo popular por parte de los románticos, tal el caso concreto de Alberdi, sino, más aún, la inversión misma de la tesis alberdiana, en cuanto atribuye "ideas" a los ilustrados, y niega todo impulso no sólo en favor de un "pensamiento propio", sino simplemente de todo pensamiento, al populismo caudillista. De este modo, la oposición no era "armas-pensamiento", sino "ideas-fuerza bruta".

Hemos dicho que el proyecto de "discurso propio" del joven

[15] José Enrique Rodó, *Obras Completas*, ed. cit., pp. 675 y 684.

Alberdi, se organizó inicialmente por oposición al discurso ilustrado de la generación anterior, a la vez que entendía que era, en el nivel filosófico, expresión del "discurso de los caudillos". Ahora debemos agregar que surgió, asimismo, como oposición al discurso originado en el movimiento del "americanismo literario", dentro del cual le tocó jugar al mismo Alberdi, un relevante papel en el Río de la Plata.

En efecto, los primeros pasos de las diversas líneas de desarrollo de aquel "americanismo", fueron dados por él. Rodó, al hablar de este movimiento dentro de las letras en la parte sur del Continente, dice que "Quien primero se adelantó a expresar en lenguaje literario el sentimiento de la naturaleza; fue Alberdi..."; que "La crítica satírica y de costumbres... fue en la literatura de su tiempo, iniciativa suya" y que, en lo que se refiere al despertar del sentimiento de la historia, su *Crónica dramática de la Revolución de Mayo* (1839), "debe considerarse... como el primer intento de proceder con cierto auxilio del arte en el estudio y reconstrucción de lo pasado". De acuerdo con estos testimonios, Alberdi, con su *Memoria descriptiva sobre Tucumán* (1834), con sus publicaciones en el periódico *La Moda* (1837) y otros, y con la *Crónica* ya mencionada, habría inaugurado en el Río de la Plata, los tres grandes temas sobre los que se organizaría el "americanismo literario": el paisaje, las costumbres y las tradiciones.[16]

No persistió Alberdi, a pesar de todo esto, en la búsqueda del "discurso propio" por la vía del "americanismo literario", que fue justamente la elegida por Sarmiento. La explicación de este hecho no puede reducirse a la atribución de una capacidad literaria menos potente y sostenida que la de otros de su generación, y resulta legítimo pensar, como puede comprobarse por la propia evolución de los escritos juveniles de Alberdi, que había captado la interna debilidad de los recursos sobre cuya base se pretendió inicialmente americanizar nuestra literatura.

El programa de los románticos, tanto en Andrés Bello que se anticipó en esto a todos, como en la casi totalidad de los integrantes de la Generación argentina de 1837, había sido, en efecto, en el campo de las letras, el de "americanizarlas", más bien que el de hacer propiamente una "literatura americana", aun cuando ésta fuera la intención que internamente los movía. La respuesta fue, por lo general, la de agregar a los nuevos moldes literarios que imponía la literatura europea del momento, lo que se consideraba como el "color local", de donde se suponía que habría de venirle a la tarea literaria su originalidad. Tal como el mismo Rodó nos lo dice, el "paisajismo" consistía

[16] *Ibidem*, pp. 685, 702 y 708.

en un traslado de los colores de la naturaleza física; el "costumbrismo" se lo entendía como la expresión pintoresca de los usos, antes que en su crítica, y el sentimiento de la historia se quedaba en una descripción de curiosidades, reduciéndose a un "tradicionalismo". Esto dio lugar a lo que el mismo Rodó ha denominado "el americanismo de paisajes, tradiciones y costumbres" el que, según nos dice, "si bien es incapaz de dar la fórmula de una cultura literaria representaba una parte necesaria, y la más fácilmente original..." Para mayor debilidad de esta respuesta, el aspecto que alcanzó ciertamente desarrollo y permanencia, fue el más "externo" de los tres, el "paisaje". "La nota más intensa de originalidad —nos dice el mismo Rodó— que puede señalarse en los albores de la poesía americana... es sin duda la que procede de la directa comunicación con la naturaleza física." El fenómeno se extendió, sin embargo, mucho más allá de los inicios de la aventura romántica y llegó a abarcar la totalidad del siglo XIX, a tal extremo que Emilio Carilla ha afirmado que "lo que prevalece de manera casi absoluta entre los románticos es el americanismo de tipo paisajista".[17]

Tanto Rodó como otros críticos que le fueron contemporáneos señalaron esa misma debilidad que movió a Alberdi a abandonar el "paisajismo" en favor de un "circunstancialismo", que le impulsó a interesarse por las costumbres, sin caer en lo pintoresco de modo exclusivo, avanzando hacia una crítica de ellas, y que lo encaminó hacia una filosofía de la historia, antes que a una reconstrucción anecdótica del pasado. La capacidad de construcción de la obra literaria, de la cual nació una literatura americana y no simplemente "americanizada", fue la otra vía de superación de los aspectos débiles del americanismo literario. Sin descontar que de alguna manera un Andrés Bello, primero y un Esteban Echeverría, años más tarde, habían transitado este segundo camino con algún éxito, lo cierto es que la superación más plena de lo que tenía de postizo y artificial el americanismo literario rioplatense, se alcanzó en las páginas del *Facundo*. De esta manera, los primeros intentos felices de alcanzar un discurso propio en el Río de la Plata, surgieron en el momento en el que se tomó conciencia de que la filosofía y la literatura sólo podían ser "americanas" "desde adentro", lo cual implicaba el rechazo de la categoría de lo "exótico" que había contribuido, sin embargo, a despertar aquella misma conciencia. La definición de literatura que Alberdi dio en Montevideo, en 1841, un año después de haber publicado las *Ideas*, es en tal sentido, terminante. Ella tiene

[17] *Ibidem*, pp. 692-693 y 700; Emilio Carilla, *El romanticismo en la América Hispánica*, Madrid, Gredos, 1975, tomo I, pp. 194-195.

que ser "cristiana, especulativa, democrática y popular, revolucionaria, *literatura más de fondo que de forma*".[18]

El americanismo literario nació de una interna contradicción, en cuanto que se aprendió a reconocer lo "americano" por influencia de escritores para quienes la nueva naturaleza se manifestaba estéticamente valiosa e interesante por su "exotismo", es decir, por su "externidad" (*exotikós*) respecto de su propia cultura. "Humboldt y Chateaubriand —dice Rodó— convirtieron, casi simultáneamente, la naturaleza de América en una de las más vivas y originales inspiraciones de cuantas animaron la literatura del luminoso amanecer del pasado siglo." Tanto en el sabio alemán, como en el escritor francés, el recurso a lo "exótico" resultaba legítimo. Ahora bien, los escritores americanos que aprendieron a ver su propia naturaleza, llevaron a cabo una curiosa inversión que consistió en hacer de lo "exótico", vigente por obra de la literatura europea, no "lo de afuera", sino lo propio, "lo interno". Y del mismo modo, dentro de las formas del americanismo literario ingenuo, se llevó a cabo otra inversión de acuerdo con la cual, era el "paisaje" el que determinaba los estados de ánimo de la nueva conciencia estética, sin caer en cuenta en que el "paisaje" es un estado de ánimo. Con ello se pecaba, otra vez, del "exotismo", no ya por imitación de aquellos escritores en los cuales lo exótico era una actitud normal, plenamente justificable, sino carente de actitud crítica y de escasa capacidad dialéctica.

Por otra parte, como el paisaje más extraño para el hombre europeo, e incluso el más fascinante y atractivo, fue el de los trópicos, el exotismo concluyó en "tropicalismo", como una de sus formas más generalizadas. El "segundo descubrimiento de América" que llevó a cabo Alejandro de Humboldt, según nos dice Rodó, se produjo en relación con una naturaleza lujuriosa, "excesiva", de la que parecía brotar de modo desbordante y eterno la vida vegetal y animal, la de los trópicos. El bellísimo libro de Humboldt *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente, en los años de 1799 a 1804*, que incluía un "Atlas pintoresco", titulado "Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América", generalizó e impuso una forma de "descubrimiento" prestado, las más de las veces idílico y fundamentalmente "externo". No es de extrañar que Andrés Bello con su "Alocución a la poesía" (1823) y su poema "La agricultura de la zona tórrida" (1826), y Juan Bautista Alberdi con su *Memoria descriptiva sobre Tucumán* (1834), abrieran para sus respectivas patrias, la temática del

[18] Emilio Carilla, obra citada, tomo I, p. 168.

paisaje en relación con una naturaleza tropical o subtropical.[19] El "americanismo de paisajes, tradiciones y costumbres" llenó todo el siglo XIX, y mantuvo vigente la polémica acerca de la legitimidad de los medios sobre los cuales se pretendía alcanzar la elaboración del discurso propio. La valoración que de él hizo el crítico catalán Antonio Rubió y Lluch, contemporáneo de Rodó, a propósito de la producción literaria de Juan León Mera, expresa de modo claro la debilidad de aquel movimiento literario. El escritor ecuatoriano en su interesante ensayo titulado: "¿Es posible dar un carácter nuevo y original a la poesía sudamericana?", se preguntaba a su vez: "¿Por qué no damos *a lo menos* a nuestras producciones poéticas un *colorido local* y aspecto americano...? La respuesta de Rubió fue, a nuestro juicio, terminante:

> Lo que no encuentro en ellas [decía hablando de aquellas poesías] es el verdadero carácter indígena, que usted con tanto afán persigue. Si no fuera por las alusiones al sol, a los incas, a ciertas costumbres, a ciertos detalles indumentarios, por los nombres propios y algunas palabras quichuas que usted intercala, *costaría distinguirlas de otras composiciones de carácter local histórico* que engendró en Europa, antes el idealismo arcádico neoclásico y en tiempos más recientes el romanticismo feudal y trovadoresco... no creo posible que usted pueda llevar el pensamiento de dar carácter propio a la literatura hispanoamericana, más allá de lo que lo lograron Echeverría, Andrés Bello, Gutiérrez González y su eximio paisano Olmedo...[20]

El abandono del "americanismo literario" en el joven Alberdi, no implicó, tal como anticipamos, el rechazo del "paisaje", las "costumbres" y las "tradiciones", sino la incorporación de estos temas con otro valor y en otro nivel de consideración. El paisaje quedó integrado como un momento secundario dentro de la "circunstancia" que era, para Alberdi, básicamente social; las "costumbres y usos", quedaron incluidos como un aspecto del proyecto ideológico, en relación con la problemática de la "emancipación mental" y, en lo que se refiere al quehacer literario que se ocupaba preferentemente de ellos, acabó entendiéndolo como una especie de "filosofía de la literatura", parte integrante de la "filosofía americana"; el "tradicionalismo literario", por su parte, perdió fuerza y presencia, en cuanto que todas las manifestaciones históricas comenzaron a ser consideradas desde una filosofía de la historia. Este cambio

[19] José Enrique Rodó, *Obras Completas*, ed. cit., p. 700; Andrés Bello, *Obras Completas*, Caracas, 1962, tomo II.

[20] Juan León Mera, *Ojeada histórico-crítica sobre la poesía ecuatoriana*, Barcelona, 2ª ed., Imprenta de José Cunill, 1893, cap. XIX. El texto de Rubió y Lluch está en la p. 593 de la misma obra. (Los subrayados son nuestros.)

de valoración de los típicos elementos que integraban el "americanismo literario" que alcanzó en el *Facundo* una fórmula realmente superadora, se organizó en esa obra sobre respuestas equivalentes a las alberdianas, pero sin renunciar al quehacer literario.

El significativo proceso que va desde las manifestaciones ingenuas del "americanismo literario", hasta respuestas que hacían de esa tendencia una línea productiva capaz de servir para la fundamentación y realización del "discurso propio", se llevó a cabo básicamente sobre la crítica y rechazo del "exotismo", manifestados por primera vez tanto en las exposiciones del Salón Literario, como en las páginas del *Fragmento preliminar al estudio del derecho.*

> Es, pues, ya tiempo de comenzar la conquista de una conciencia nacional, por la aplicación de nuestra razón naciente, a todas las fases de nuestra vida nacional. Que cuando, por este medio, hayamos arribado a la conciencia de lo que es nuestro y deba quedar, y de lo que es exótico y deba proscribirse, entonces sí que habremos dado un inmenso paso de emancipación y desarrollo, porque no hay verdadera emancipación mientras se está bajo el dominio del ejemplo extraño, bajo la autoridad de formas exóticas.[21]

Demás está aclarar que el exotismo que aquí se rechaza no se reducía a instituciones o prácticas políticas importadas, sino que incluía asimismo, modos de ver y sentir las cosas nuestras.

En 1840, estando aún Alberdi en el exilio de Montevideo, redactó el famoso prospecto de filosofía que lleva por título *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades.* Aparecido originariamente en las páginas de *El Iniciador,* recién pudo ser conocido al ser incorporado en 1900 en el tomo XV de los *Escritos póstumos.*[22] El breve ensayo alberdiano, a pesar de su estilo periodístico y el desarrollo escaso de los numerosos temas que plantea, es uno de los más perdurables documentos dentro de la historia de la filosofía hispanoamericana. De hecho, el texto permaneció desconocido durante todo el siglo XIX. José Enrique Rodó, cuyo *Ariel,* aparecido en 1900, fue como lo señala Leopoldo Zea "un llamado a la realidad al que medio siglo antes

[21] Juan Bautista Alberdi, *Fragmento preliminar,* ed. cit., p. 52-53.

[22] Juan Bautista Alberdi, *Escritos póstumos,* ed. cit., tomo XV, 1900, pp. 601-619. En esta edición aparece como fecha del célebre programa el año de 1842. Arturo Ardao ha probado que se trata de un error y que la fecha correcta es 1840. *Cf.* Arturo Ardao, *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay,* México, Fondo de Cultura Económica, 1945; y *Filosofía en lengua española,* Montevideo, ed. cit., p. 160, nota 7.

había apuntado Alberdi", parece no haberlo conocido.[23] No escapó, sin embargo, al gran sistematizador del "americanismo literario", la significación que le cupo al joven Alberdi como filósofo, dentro de su generación. "En la crítica literaria, Alberdi debe ser considerado —dice— como el colaborador del gran propósito de Echeverría. La idea de emancipación mental que, en la producción poética, inició el autor de *La cautiva*, él la expresó en la doctrina y el análisis..."[24] Años más tarde, antes de 1920, el texto alberdiano será "descubierto" por José Ingenieros, quien lo sacó del olvido en que yacía dentro de la masa de materiales de los *Escritos póstumos*. Arturo Ardao, comentando este hecho, nos dice que "cuando Ingenieros exhumó ese olvidado escrito de Alberdi, Alejandro Korn encontró en él una entrañable actualidad", hecho que le llevó a declarar que "No se puede dar un programa más perfecto y más adecuado a nuestras necesidades. Este es el programa que todavía tiene que regirnos: buscar dentro de nuestro propio ambiente la solución de nuestros problemas."[25]

La lectura que Ingenieros y Korn hicieron del texto alberdiano no superó los marcos de una interpretación positivista. Como reacción contra ellos, Coriolano Alberini, en su artículo "La metafísica de Alberdi", de 1937, intentó reivindicar los aspectos románticos, en particular los relativos a la filosofía de la historia. Frente a la tesis de Ingenieros de los "sansimonianos argentinos", contrapuso la de los "herderianos argentinos", restando importancia a la presencia de los aspectos "socialistas" que muestran los escritos juveniles de Alberdi.[26] Por esos mismos años, el filósofo argentino Luis Juan Guerrero identificaba su idea de la filosofía nacional, con la sustentada por Alberdi. Tanto la interpretación de Alberini, como la de Guerrero, subrayaron el historicismo alberdiano.[27]

[23] Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofar sin más*, México, Siglo XXI, 1969, p. 25.

[24] José Enrique Rodó, *El mirador de Próspero*, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1957, p. 688.

[25] José Ingenieros, "Las doctrinas sociológicas de Alberdi", en *Sociología Argentina*, Buenos Aires, Rosso, 1918, cap. II; y "Los sansimonianos argentinos", en *La evolución de las ideas argentinas*, Buenos Aires, Rosso, 1918; libro II, cap. VII; Alejandro Korn, *Obras Completas*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, tomo II, pp. 260 *ss.*, y tomo III, pp. 284 *ss.*; Arturo Ardao, art. "El historicismo y la filosofía americana", en *Filosofía de lengua española*, ed. cit.

[26] Coriolano Alberini, *Problemas de las ideas filosóficas en la Argentina*, Prólogo de Rodolfo M. Agoglia, La Plata, Instituto de Estudios Sociales y del Pensamiento Argentino, Universidad Nacional de La Plata, 1966.

[27] *Cf.* Rodolfo M. Agoglia, "Luis Juan Guerrero y el pensamiento argentino", en *Cuadernos de filosofía*, Universidad de Buenos Aires, año XV, núm. 22-23, 1975, p. 185.

En la década de los 40, José Gaos, en México, habría de calificar el texto con palabras mucho más entusiastas que las que provocó en Alejandro Korn, como "el programa de toda la que quiera ser filosofía americana y española, en el mismo sentido en que son la filosofía francesa, inglesa, alemana... uno de los puntos decisivos, pues, en la historia entera del pensamiento de lengua española". Las opiniones y tesis sostenidas por Gaos concedieron al texto alberdiano una significación mucho más vasta, que sobrepasaba la temática de una "filosofía nacional", dentro de cuyos marcos se había producido la valoración del texto en la Argentina, y que le asignaba, a la vez, un alcance que no había pensado el propio Alberdi. Por lo demás, el circunstancialismo historicista alberdiano, vino a coincidir con el circunstancialismo mexicano, en el que tan importante papel jugó el propio Gaos.[28]

En nuestros días, dos discípulos del maestro español, confirmarán la importancia de las tesis alberdianas. Leopoldo Zea afirmará que en materia de filosofía "Se trata, pura y simplemente, de hacer lo que ya aconsejaba Alberdi, esto es, seleccionar, adaptar, la expresión de la filosofía occidental que mejor convenga a nuestras necesidades, a nuestra realidad. Esto es, aceptar conscientemente, lo que de una manera a veces inconsciente, se ha hecho desde los mismos inicios de nuestra incorporación como americanos a la historia del mundo occidental..."[29] Augusto Salazar Bondy, por su parte, creyó encontrar en el texto de Alberdi la anticipación de su propia tesis de que no ha habido una filosofía americana y que la misma, era y ha sido, un proyecto.[30]

El "americanismo literario" alcanzó su culminación, luego de un variado proceso extendido a lo largo de todo el siglo XIX, con la obra de historia y crítica literarias de José Enrique Rodó, a partir del cual comenzó a declinar. La "filosofía americana", o "americanismo filosófico", olvidado o ignorado durante aquel siglo vino, por el contrario, a constituirse por obra del historicismo contemporáneo, en una de las manifestaciones más interesantes de lo que va del siglo actual. El célebre texto alberdiano ha mostrado una vitalidad indiscutible y constituye el documento inicial de una de las más fecundas y prolíficas líneas de desarrollo de nuestro pensamiento.

El propósito de Alberdi en las *Ideas*, era el de dar a conocer

[28] *Cf.* Arturo Ardao, art. "Dos décadas de pensamiento americanista", en la obra ya citada, *Pensamiento de lengua española.*

[29] Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofar sin más*, ed. cit., p. 50.

[30] Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1969, p. 46.

un panorama de filosofía contemporánea, pero, a la vez, el de proponer las bases para la enunciación de una filosofía propia. Parte, en lo que se refiere al primer aspecto, del rechazo de la filosofía alemana, acusada de oscuridad y de espíritu metafísico, repulsa que ya el mismo Alberdi había expresado en una de las largas notas con las que concluye el *Fragmento preliminar*, y en algún artículo sobre Kant que dio a conocer en las páginas de *El Iniciador*, en Montevideo, donde rechazaba el concepto del "arte como finalidad sin fin". La filosofía que se propone enseñar, habrá de ser la francesa, atendiendo que en ella "se encuentran refundidas las consecuencias más importantes de la filosofía de Escocia y Alemania", expresadas de un modo acorde con el espíritu "meridional". Francia es el país que ofrece el modelo del filosofar más adecuado a nuestro temperamento y, a la vez, la síntesis de todo el saber europeo.

Ahora bien, la filosofía francesa muestra diversas líneas de desarrollo que, como es lógico, no todas poseen en un mismo grado aquel espíritu de síntesis, ni son las más adecuadas. "Nosotros nos ocuparemos sólo de la filosofía del siglo XIX —dice— y de esta misma filosofía excluiremos todo aquello que sea menos contemporáneo y menos aplicable a las necesidades sociales de nuestros países." De las "tres grandes escuelas" vigentes, la "sensualista", o de los ideólogos, y la "mística" o de los tradicionalistas, son rechazadas, la primera por provenir "del siglo pasado", y la segunda, uno de cuyos representantes es Donoso Cortés, por ser inaplicable "en países de democracia". La tercera "gran escuela", la ecléctica, recibe, por el contrario, otro tratamiento. Si bien Victor Cousin es considerado entre los grandes pensadores, junto con un Kant o un Hegel, su figura queda abiertamente desplazada ante la de Teodoro Jouffroy, "el filósofo más contemporáneo", a quien sigue Alberdi en conceptos fundamentales, tales como los de la naturaleza y objeto del saber filosófico. El texto de las *Ideas* comienza y finaliza con citas del filósofo francés, y "la más alta fórmula de filosofía", la de "los destinos humanos", es la que él ha enunciado. El peso que las tesis de Jouffroy muestran en el primer manifiesto de "filosofía americana" exigiría, para hacer de éste una correcta revaloración, un estudio de los escritos de este filósofo que dentro de la "escuela ecléctica" jugó un papel más bien independiente.

Al lado de las "grandes escuelas" mencionadas, agrega una cuarta, para Alberdi "menos importante y famosa", que incluso no tiene aún nombre propio y que nos propone llamarla, relacionándola con la Revolución de 1830, "escuela de Julio", representada principalmente por Leroux y Lerminier. La polémica de Leroux contra el eclecticismo de Cousin, sabemos que fue

ampliamente leída en el Río de la Plata, como también que este escritor, lo mismo que Lerminier, estaba bajo la influencia de Saint-Simon. Eugène Lerminier había sido, por otra parte, ampliamente utilizado por Alberdi en la elaboración de su *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, algunos años antes.

Si entendemos el "socialismo" en los términos con que aparece mencionado y definido por primera vez en el Río de la Plata, en las páginas del periódico *La Moda*, como "una tendencia hacia la sociabilidad y el humanitarismo",[31] el primer manifiesto de "filosofía americana" es, sin lugar a dudas, un texto socialista. La filosofía resulta entendida como un saber que tiene como objeto fundamental la "sociabilidad", por donde puede inferirse la importancia que la "escuela de Julio" tenía frente a las otras, y explica la presencia, al lado de los escritores de ésta, de pensadores de otro origen pero que se habían ocupado asimismo de lo social. Conforme con este espíritu, Alberdi declara que "la discusión de nuestros estudios" se desarrollará "en el terreno de la filosofía favorita de este siglo", aquella que tiene como objeto "la *sociabilidad* y la *política*"; y nos aclara, a continuación, que "tal ha sido la filosofía... en manos de Lamennais, Lerminier, Tocqueville y Jouffroy", como lo ha notado, según nos dice, el historiador Damiron. La filosofía será, declara al final del texto, "lo que quieren que sea para la Francia, Jouffroy, Leroux, Carnot, Lerminier y los más recientes órganos de la filosofía europea". Digamos, de paso, que en las mismas páginas de *El Iniciador*, en donde aparecieron las *Ideas* de Alberdi, había una "Sección sansimoniana", en donde se dieron a conocer traducciones de Pierre Leroux y Eugène Lerminier.

Ahora bien, la "sociabilidad", tema propio de los socialistas románticos europeos, no era ajena al concepto de "nación", por donde la filosofía que se proponía Alberdi era a la vez, como él mismo la denomina, una "filosofía nacional". El "punto de partida y de progreso de todo pueblo" es siempre su "nacionalidad". Dentro de esta problemática aparece justamente el tema del "destino", que era punto central dentro de la filosofía del derecho de Jouffroy, fuente indiscutible, en este aspecto, de Alberdi. De ahí que el ecléctico disidente pudiera aparecer asumido dentro de un pensar "socialista". Otro tanto podemos decir de Tocqueville cuyo célebre ensayo sobre los Estados Unidos se había organizado a partir de un "conocimiento de las teorías sociales", tal como habrá de señalarlo

[31] Carlos R. Rama, "Utopismo socialista en América Latina", prólogo del libro ya citado *Utopismo socialista*, p. xxx. Rama sostiene que el texto de *La Moda* en que aparece la palabra "socialismo", es el más antiguo uso conocido de este término en el Río de la Plata.

más tarde Sarmiento.[32] El hecho de que la problemática de la "sociabilidad" supusiera tanto una descriptiva, como una proyectiva sociales, elaborada esta última sobre la noción de "destino", hace que la filosofía que propone Alberdi sea, como él la denomina también, una "metafísica del pueblo".

Desde estas fuentes se propone Alberdi llevar a cabo el "examen crítico de los publicistas y filósofos sociales europeos" que habían tenido vigencia en particular en la última etapa de la Ilustración y que habían sido leídos y seguidos por los intelectuales y políticos de nuestras guerras de Independencia: Montesquieu, Rousseau, Bentham, Benjamin Constant, dentro de los cuales incorpora a algún romántico, en concreto a Guizot, escritor que se había conquistado fuertes antipatías entre los miembros de la generación rioplatense de 1837. La crítica y rechazo de estos "publicistas" es la misma que, por su parte, hará más tarde Sarmiento.[33]

Junto con la crítica negativa de los "filósofos sociales europeos" consagrados, se produce en Alberdi el rechazo del eclecticismo. Éste había pretendido ser el fin de las contradicciones de los sistemas, pero desde un nuevo sistema deducido *a priori* con los recursos de una especie de psicología trascendental. Ya vimos páginas atrás la crítica que Carlos Vaz Ferreira hacía de esta pretendida dialéctica, actitud que encontramos anticipada en Alberdi. Los sistemas en sí mismos son válidos, siempre y cuando tengamos en cuenta que cada uno de ellos no se genera del otro, sino que la raíz se encuentra en la realidad social de la que son expresión. Y por eso mismo, los sistemas son distintos y hasta contradictorios, hecho que no afecta a la filosofía misma. Por lo demás, de nada nos sirve el traslado de sistemas nacidos para responder a otras necesidades sociales, hecho que nos conduciría a una situación respecto de principios que no son los que han de regir nuestro sistema surgido *a posteriori* de nuestra propia experiencia.

No ha de resultar extraño por eso que Alberdi afirme, siguiendo la tesis de Jouffroy, no sólo que no existe un texto, o un cuerpo completo de doctrina filosófica, sino que no se ha dado aún con la definición misma de la filosofía, y que esta ciencia "está por nacer". Frente al academicismo imperante en la universidad francesa de la época, no cabe duda que la nueva experiencia sobre la que se pretendía organizar la filosofía, la "sociabilidad", debía despertar la conciencia de que se estaba frente a una nueva época, que venía a poner en crisis toda forma de pensar que no tuviera en cuenta la raíz social e histórica del saber. De este modo, Alberdi no sólo anticipaba una

[32] Domingo F. Sarmiento, *Facundo*, ed. cit., pp. 9-10.
[33] Domingo F. Sarmiento, *Facundo*, ed. cit., pp. 20 y 110-111.

"filosofía americana", sino una nueva filosofía europea, frente a las cuales podía afirmarse que la filosofía no había nacido aún.

Por lo demás, negar la existencia de la filosofía, era momento necesario para plantear un comienzo. Si éste no se había producido, los americanos se encontraban, lo mismo que los europeos, en condiciones semejantes respecto de la constitución de aquel saber.

Alberdi parte de una serie de contraposiciones: ante una "filosofía universal", habla de una "filosofía peculiar"; frente a una "filosofía completa existente", actual, contrapone una "filosofía completa posible"; y ante una "filosofía en sí", nos habla de una "filosofía positiva y real". Para entender este sistema de contraposiciones es necesario tener en cuenta lo que en cada caso se rebate. Cuando habla de "filosofía universal" se refiere, en términos generales, al pensamiento del siglo XVIII, y en particular, a su marcado ahistoricismo; cuando habla de "filosofía completa", lo hace pensando, en un primer momento, en la filosofía de la escuela ecléctica, en la que lo histórico había quedado reducido a una "historia de sistemas". Se trata, pues, del rechazo del historicismo propio del psicologismo romántico generalizado por aquella escuela; cuando nos habla de "filosofía especulativa", está apuntando a la filosofía de los últimos ilustrados, a la que acusa de "ideológica y psicológica". Con ello se lleva a cabo un rechazo del ahistoricismo propio del psicologismo ilustrado de última hora. En resumen, lo que afirma como filosofía propia, posible y a la vez necesaria, y a la que denomina de diversos modos: "filosofía peculiar", "filosofía incompleta" y "filosofía positiva y real", podría ser caracterizado como un declarado antipsicologismo, fuera de origen ilustrado o romántico, y como un historicismo circunstancialista. Se propone un tipo de filosofar, al que podríamos denominar "abierto" ("incompleto"), que no niega la posibilidad de llegar a ser sistemático ("completo"), pero que entiende que el sistema no es el punto de partida, sino el de llegada. Al mismo tiempo, y en relación directa con lo dicho, un filosofar del "hombre exterior", que supone una clara contraposición entre lo que podríamos denominar "psicologismo" y "socialismo". La polémica entre los "psicologismos" de la época, entre los espiritualistas románticos de la escuela ecléctica, apoyados en la filosofía escocesa, y los antiguos psicologistas sensualistas de la escuela ideológica, se la da por sobrepasada y terminada. No es el hombre "interior", sino el hombre "externo", el hombre como ser social y, consecuentemente, la "sociabilidad", lo que es objeto propio de una filosofía.

En un segundo momento, Alberdi entiende por "filosofía completa", no la que surge de la dialectización de todos los

"sistemas" dados, al modo ecléctico, sino como aquella que habrá de alcanzar "la resolución de todos los problemas de la humanidad". Lo completo no se refiere ahora a "sistemas", sino a "problemas". A esta filosofía se opone la "filosofía contemporánea" que es la que desea hacer y que es, justamente, una "filosofía incompleta", por cuanto sólo trata de resolver "los problemas que interesan por el momento". De este modo, la exigencia de "radicarnos en lo incompleto", muestra varios niveles, el primero de ellos, el más importante, supuesto en los dos momentos señalados, es el de que no hay acceso a lo universal, sino desde lo particular, y que aquella "exigencia" es un momento metodológico dentro de una tarea posible; los otros, ya lo hemos dicho, colocados en el plano no de lo meramente posible, sino de lo "real y positivo", significan un filosofar abierto, y a la vez un filosofar de la circunstancia propia.

El concepto de "filosofía peculiar" funda la posibilidad de una "filosofía americana". La célebre declaración de las *Ideas*, que había sido ya anticipada en el *Fragmento preliminar*, en 1837, habla de una relación entre las "necesidades más imperiosas" de cada época y de cada país, relación de la cual ha de dar razón la filosofía.

> No hay, pues, una filosofía universal, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar, que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano.
>
> La filosofía de cada época y de cada país ha sido por lo común la razón, el principio, o el sentimiento más dominante y más general que ha gobernado los actos de su vida y de su conducta. Y esa razón ha emanado de las necesidades más imperiosas de cada período y de cada país. Es así como ha existido una filosofía oriental, una filosofía griega, una filosofía romana, una filosofía alemana, una filosofía inglesa, una filosofía francesa *y como es necesario que exista una filosofía americana.*

Esta declaración, momento central del texto de las *Ideas*, plantea el problema de la naturaleza de la filosofía desde dos ángulos: es entendida como una suerte de saber espontáneo, semejante a aquella "metafísica habitual" de la que hablaba Hegel, y que anticipa la problemática de los horizontes de comprensión que caracteriza a las llamadas concepciones del mundo y de la vida. Hay, en efecto, ciertos "principios que residen en la conciencia de nuestras sociedades", que "están dados" y "son conocidos". Se trata de un saber que surge naturalmente como "razón" y "sentimiento" de una época y de una sociedad, que si bien es, en un primer momento, una especie de saber

"pre-científico", se organiza luego como saber de ciencia y determina las modalidades propias u originales de éste. De ahí que Alberdi entienda, como hemos visto páginas atrás, que su propio discurso filosófico no sea incompatible con otras formas discursivas, de otros grupos humanos colocados en estamentos sociales "populares". Ahora bien, para que realmente esos dos momentos sean integrables —y deben serlo necesariamente, si de verdad se desea asegurar aquella "propiedad" del discurso— la "filosofía americana" habrá de respetar dos principios epistemológicos: el primero, tener en cuenta la empiricidad, o "positividad" del propio sujeto; el segundo, organizarse desde ella, como saber "abierto", exigencia que surge necesariamente del primer principio.

El punto de partida de la "filosofía americana" se encuentra pues, en un sujeto que se reconoce a sí mismo como tal.

> Así *nosotros*, partiendo de las manifestaciones más enérgicas y más evidentes de *nuestra constitución externa*, escuchando el grito salido del hombre, que por todas partes dice: *soy personal, soy idéntico, sensible, activo, inteligente* y *libre*, y debo marchar eternamente en el progreso de estos grandes atributos, trataremos según esta ley de nuestra naturaleza que se nos da a conocer por intuición y por sentimiento de explicar las condiciones más simples de un movimiento social, político, industrial y literario, el más propio para llegar a la satisfacción de las necesidades más generales de estos países en estas materias.

Se trata claramente de un sujeto que se tiene para sí mismo como valioso, y que en la medida en que se afirma desde su "constitución externa", enuncia su propia sujetividad desde un "nosotros".

De ahí que la "filosofía americana", no es "americana" exclusivamente por la "naturaleza de sus objetos", sino antes bien, por las respuestas que aquel sujeto da frente a esos objetos, o como dice Alberdi, por "la forma de las soluciones". En otras palabras, la "filosofía americana" es, a la vez, "filosofía *de* América" (en donde el *de* posee valor objetivo), pero también y, en primer lugar, es "filosofía *de*-el hombre americano" (expresión en la que el *de* posee valor subjetivo). Doble fuente de originalidad que es claramente percibida por Alberdi a partir de su crítica al "americanismo literario". No se trata de "americanizar la filosofía", sino de "hacer filosofía americana". Frente al "paisajismo", entendido como "tropicalismo", en el sentido negativo del término, el filosofar se le aparece, como lo hemos señalado, como lo que podríamos expresar como un "filosofar sin más". No basta con filosofar *sobre*, sino que es necesario hacerlo *desde;* antes que filosofía de objeto ame-

ricano, es *filosofar* americano, o tal vez mejor, es un *filosofar americanamente*.[34]

No se trata tampoco de "aplicar" de modo mecánico la filosofía europea a las circunstancias americanas, como si la filosofía y las circunstancias fueran externas la una respecto de las otras y, a su vez, ambas, en relación con el propio sujeto filosofante. En una frase no muy feliz y a la vez muy comentada y citada, Alberdi afirma que: *"Si es posible decirlo,* la América practica lo que piensa la Europa." Nos parece que no se ha destacado de modo suficiente que Alberdi tenía conciencia que se trataba de un modo impropio de hablar, como lo prueba la locución inicial. La afirmación hubiera tenido pleno sentido, en lo que se refiere a la filosofía, si ésta hubiera sido entendida al modo del "americanismo literario" en su línea más débil de expresión, aquella que se proponía "americanizar la literatura". Es cierto que la exigencia de "positividad", que rige todo el pensamiento filosófico-social alberdiano, le conduce en un cierto momento a otra afirmación no menos citada que la anterior: "La abstracción pura, la metafísica en sí, no echará raíces en América", que trata de probarla con el ejemplo de los Estados Unidos, en donde no ha sido "indispensable la anterioridad de un movimiento filosófico, para conseguir un desenvolvimiento político y social". Es evidente que la "filosofía" de la que aquí se habla es, justamente, aquella anterior a esa otra que "está por nacer", dentro de la cual se encuentra la "filosofía americana", a la par de la europea. Esta filosofía, aun cuando "no nacida", posee, sin embargo una forma de anterioridad respecto de la "sociabilidad". No ha nacido como saber científico constituido, pero, de hecho, ha funcionado y funciona en todos los pueblos como saber espontáneo surgido de la razón y el sentimiento de todos ellos.

Esa filosofía se habrá de ocupar, como nos lo dice, de la "organización social", de las "costumbres y usos", de "los hechos de conciencia" y, por último, "de la concepción del camino y de los destinos que la Providencia y que el siglo señalan a nuestros Estados". Estos temas constituyen el objeto del derecho y las finanzas, entendidos como un solo saber, la literatura, la religión, la historia y habrán de ser considerados, dice, "en sus leyes más filosóficas y generales, en su razón de conducta y de desarrollo, digámoslo así; *y no en su forma más material y positiva.* De otro modo no se diría que hacemos un curso de filosofía". La "filosofía americana" no es, pues, una mera aplicación de doctrinas generales elaboradas por otros, y

[34] *Cf.* nuestro trabajo "Necesidad de un filosofar americano", en *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1973, pp. 537-547.

los textos en los que se subraya la "positividad", únicamente señalan el sentido de filosofía social, como lo exigía el "socialismo" de Alberdi.

Los planteos alberdianos no escapan a dificultades teóricas, toda vez que no se abandona la necesidad de considerar, en su validez objetiva, "lo bello, lo bueno, lo justo, lo verdadero, lo santo, el alma, Dios". La pretensión de tratarlos desde un ángulo que no sea el de la "metafísica en sí", no es compatible con una cierta aceptación de este tipo de saber, que se mantiene vigente y que, más aún, se considera momento necesario. En el *Fragmento* había dicho, como vimos, que "la filosofía es una en todos los tiempos y países, pues que la verdad es una en todos los instantes y en todos los lugares". Había afirmado, asimismo, la necesidad de conocer todos los elementos de civilización, primero, "en su naturaleza absoluta", para después estudiarlos en sus formas históricas. Ahora bien, si la contradicción está presente y es, más aún, una de las contradicciones que plantea todo historicismo, es necesario destacar que en el mismo Alberdi estaban dadas las posibilidades de superación, las que se encuentran en la noción de sujeto del filosofar, en directa relación con un ejercicio del *a priori* antropológico.

La "circunstancia" sobre la cual se organiza este historicismo es, por lo demás, social, con una fuerza que no siempre ha mostrado el circunstancialismo posterior. Está dada, según se desprende claramente, por el conjunto de las "necesidades" y "exigencias" que experimenta un determinado grupo humano, en una específica situación histórica y geográfica. La "circunstancia" es, por eso mismo, pensada desde el sujeto circunstanciado, con lo que es, a la vez, "instancia". El típico futurismo y constructivismo de la Generación de 1837, distinto sin duda alguna de los que habían vivido los ilustrados, no podía partir de una actitud determinista radical, que si en algunos momentos parece haber sido insinuado, se encontraba en abierta contradicción con un optimismo renovador. De ahí el fuerte sentido de "instancia" que muestra la "circunstancia", y de ahí también la fuerza que alcanzó el proyecto ideológico elaborado por aquella Generación. Por último, es necesario recordar que ese sujeto, desde el cual se abren las posibilidades de superación de las diversas contradicciones, a pesar de su prioridad, no dejó nunca de ser entendido —dentro de la polémica "socialista" contra el psicologismo— como "hombre exterior". Ello conducía claramente a poner en entredicho la tradicional filosofía de la conciencia.

Podría decirse que el problema del discurso implica, en Alberdi, la cuestión de la "estructura referencial del lenguaje"

y, a la vez, la cuestión de la existencia de diversos lenguajes o discursos. Critica la estructura referencial del "discurso literario" y, a la vez, la del "discurso filosófico" vigente en la universidad de su época. ¿Cuál es el referente del primero? El "paisaje, las costumbres, las tradiciones", *mostrados* como realidades autónomas, generadoras de especificidad y originalidad. ¿Cuál es el del discurso filosófico? El "hombre interior", *mostrado* sobre la base de una analítica que es ajena totalmente a toda motivación de especificidad y originalidad. Frente a esta filosofía, la de los ideólogos, el americanismo literario inaugurado por los románticos resultaba ser, a pesar de su debilidad, más significativo que el discurso filosófico académico imperante.

La respuesta de Alberdi habrá de concretarse en un intento de elaboración de discurso filosófico que tenga las ventajas que débilmente pretendía alcanzar el discurso literario en sus inicios, es decir, generación de especificidad y originalidad, en contra del discurso filosófico académico, pero que, a su vez, lleve más allá del planteo de aquel americanismo literario ingenuo, tratando de alcanzar una especificidad y una originalidad "internas" y no "exóticas". Esa "interiorización" no había de alcanzarse mediante un regreso a la subjetividad, sino todo lo contrario. El referente del nuevo discurso filosófico era el "hombre exterior" y la "interiorización" consistió en un rescate del sujeto del discurso dentro de los marcos de una comprensión de su naturaleza social. La respuesta de Sarmiento, en su *Facundo*, habrá de ser, por el contrario, como ya lo hemos dicho, la elaboración de un americanismo literario superador de aquella interna debilidad, pero también mediante un rescate del sujeto en un sentido semejante al alberdiano, es decir, una "interiorización", que no es respuesta *subjetiva*, sino claramente *sujetiva*, conforme la distinción que hemos establecido de estos términos.

En ambos se da, pues, una conciencia de empiricidad que conduce desde una originalidad extrínseca, hacia una originalidad de raíz intrínseca. Por otra parte, si bien el proyecto ideológico se organiza en ambos como un universo de valores no concretados aún en bienes, o por lo menos realizados parcial e imperfectamente, el mundo cultural de la población campesina, con su textura axiológica orgánicamente establecida, no dejaba de ser visto y entendido como momento del propio discurso. La empiricidad del sujeto no se reduce a la del propio grupo social, sino que ha de contar con la de otros sujetos, único modo de integrar dentro del universo de los discursos referidos, una totalidad social. La exigencia de una filosofía orgánica, sintética y constructiva, de la que nos habla Alberdi,

responde a aquella tendencia. Las relaciones conflictuales que acabarán privilegiando el proyecto ideológico de las preburguesías argentinas habrán de dar la nota de dramaticidad de estos intentos de discurso propio y marcarán los límites históricos del mismo.

Por lo demás, se puede hablar de una cierta plenitud del *a priori* antropológico, manifestado en aquella "circunstancia" entendida, a la vez, como "instancia". La doctrina de los grados de civilización, surgida de una relativización de la noción misma de "civilización", aun cuando el referido proyecto ideológico mantuviera vivo un modelo de "Civilización", implicaba un paso de un hombre "identificado" hacia un hombre que se "identifica" y, más aún, en el caso del *Facundo*, un intento de mostrar de qué modo hay un ejercicio de identificación aun en el hombre de la "barbarie". Es decir, que el esquema, en los escritos alberdianos y sarmientinos de los que estamos hablando, no parte de una contraposición entre un "hombre natural", y frente a él, un "hombre histórico", sino de una progresión que va de un "hombre histórico" hacia un "hombre plenamente histórico", es decir, que ha tomado conciencia de la experiencia originaria de historicidad. La exigencia de discurso propio condujo, en este sentido, a una inversión del discurso europeo colonialista. El problema mismo de la decadencia de la civilización, desarrollado por Sarmiento cuando nos habla de la "barbarización de las ciudades", no suponía, en ningún momento, un regreso a la naturaleza, sino simplemente, a un estadio anterior de cultura al que, pese a todo, se le reconocen valores propios.

Tales serían algunos de los aspectos, otros más podrían ser señalados, del modo como la problemática del "discurso propio" se planteó en los albores de nuestra cultura intelectual, y de la forma cómo se dio un "comienzo" del filosofar dentro de ella.

ÍNDICE

Introducción 9

El pensamiento filosófico y su normatividad 9

I. *Acerca de la significación del "nosotros"* 18

II. *La historia del "nosotros" y de lo "nuestro"* . . . 24

III. *La determinación del "nosotros" y de lo "nuestro" por el "legado"* 44

IV. *El problema del "comienzo" de la filosofía* . . . 76

V. *Las filosofías de denuncia y la crisis del concepto* . 100

VI. *Vaz Ferreira: un comienzo de la filosofía latinoamericana* 115

VII. *El desconocimiento de la historicidad de América* . 122

VIII. *Las ontologías contemporáneas y el problema de nuestra historicidad* 138

IX. *La construcción de la filosofía de la historia en la modernidad europea* 170

X. *La filosofía de la historia mexicana* 186

XI. *El problema del ser y del tener* 198

XII. *Desde el padre Las Casas hasta la guerra del Paraguay* 209

XIII. *El problema de la "forma" dentro de la filosofía política latinoamericana* 230

XIV. *La "conciencia americana" y su "experiencia de ruptura"*. 259

XV. *Empiricidad, circunstancia y estructura axiológica del discurso* 274

XVI. *Necesidad y posibilidad del discurso propio* . . . 284

Este libro se acabó de imprimir el día 14 de mayo de 1981 en los talleres de Editorial Melo, S. A., Av. Año de Juárez 226, Local D, Granjas San Antonio, México 13, D. F. Se imprimieron 3 000 ejemplares y en su composición se emplearon tipos Aster de 10, 9:10, 8:9 puntos. La edición estuvo al cuidado de *Tomás Acosta Mejía.*

TIERRA FIRME

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *La población negra de México.*
Astuto, Philip Louis. *Eugenio Espejo (1747-1795), reformador ecuatoriano de la Ilustración.*
Benítez, Fernando. *La ruta de Hernán Cortés.*
García Morillo, Roberto. *Carlos Chávez. Vida y obra.*
González, José Luis. *Literatura y sociedad en Puerto Rico.*
Henríquez Ureña, Max. *Breve historia del modernismo.*
Lara, Jesús. *La poesía quechua.*
Manley, Michael. *La política del cambio.*
Miró Quesada, Francisco. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano.*
O'Gorman, Edmundo. *La invención de América.*
Ortega, Julio. *La cultura peruana.*

LETRAS MEXICANAS

Aridjis, Homero. *El poeta niño. El encantador solitario.*
Avilés Fabila, René. *Hacia el fin del mundo.*
Avilés Fabila, René. *Tantadel.*
Azuela, Mariano. *Obras completas.* I. *Novelas.*
Azuela, Mariano. *Obras completas.* II. *Novelas.*
Azuela, Mariano. *Obras completas.* III. *Teatro, biografías, conferencias, y ensayos.*
Beltrán, Neftalí. *Poesía (1936-1977).*
Beteta, Ramón. *Jarano.*
Blanco, Alberto. *Giros de faros.*
Bonifaz Nuño, A. *Las cinco ciudades.*
Bonifaz Nuño, Rubén. *De otro modo lo mismo.*
Campbell, Federico. *Pretexta.*
Carrión Beltrán, Luis. *El infierno de todos tan temido.*
Castellanos, Rosario. *Poesía no eres tú.*
Castillo, Ricardo. *El pobrecito señor X. La oruga.*
Contreras Quezada, José. *Atrás de la raya de tiza.*
Chumacero, Alí. *Palabras en reposo.*
Deniz, Gerardo. *Gatuperio.*
Fernández Mac Gregor, Genaro. *El río de mi sangre.*
Durán, Manuel. *Antología de la revista Contemporáneos.*
Fuentes, Carlos. *La región más transparente.*
Gamboa, Federico. *Novelas.*
García Icazbalceta, Joaquín. *Escritos infantiles.*
García Ponce, Juan. *Encuentros.*
Garrido, Felipe. *Con canto no aprendido.*
Gorostiza, José. *Poesía.*
Huerta, David. *Versión.*

López, Rafael. *Crónicas escogidas.*
López Páez, Jorge. *Mi hermano Carlos.*
Magaña-Esquivel, Antonio. *Teatro mexicano del siglo xx.* IV.
Maillefert, Alfredo. *Velero romántico.*
Martínez, José Luis. *El ensayo mexicano moderno.* I.
Martínez, José Luis. *El ensayo mexicano moderno.* II.
Mojarro, Tomás. *Bramadero.*
Mojarro, Tomás. *Cañón de Juchipila.*
Montemayor, C. *Abril y otros poemas.*
Montes de Oca, Marco Antonio. *Las constelaciones secretas.*
Montes de Oca, Marco Antonio. *Poesía reunida.*
Montes de Oca, Marco Antonio. *El surco y la brasa.*
Nandino, Elías. *Cerca de lo lejos.*
Novo, Salvador. *Poesía.*
Owen, Gilberto. *Obras.*
Pacheco, José Emilio. *Irás y no volverás.*
Paz, Octavio. *La estación violenta.*
Paz, Octavio. *Libertad bajo palabra.*
Paz, Octavio. *Pasado en claro.*
Pac, Octavio. *Pasado en claro.* (Edición de lujo).
Paz, Octavio. *Xavier Villaurrutia en persona y en obra.*
Pellicer, Carlos. *Hora de junio.*
Pellicer, Carlos. *Práctica de vuelo.*
Pellicer, Carlos. *Recinto y Otras imágenes.*
Pellicer, Carlos. *Reincidencias. Obra inédita y dispersa.*
Pellicer, Carlos. *Subordinaciones.*

Obras completas de Alfonso Reyes *

Reyes, Alfonso. *Obras completas.* I. *Cuestiones estéticas. Capítulos de literatura mexicana. Varia.*
Reyes, Alfonso. *Obras completas.* II. *Visión de Anáhuac. Las vísperas de España. Calendario.*
Reyes, Alfonso. *Obras completas.* III. *El plano oblicuo. El cazador. El suicida. Aquellos días. Retratos reales e imaginarios.*
Reyes, Alfonso. *Obras completas.* V. *Historia de un siglo. Las mesas de plomo.*
Reyes, Alfonso. *Obras completas.* VI. *Capítulos de la literatura española.*
Reyes, Alfonso. *Obras completas.* VII. *Cuestiones gongorinas. Tres alcances a Góngora. Varia. Entre libros. Páginas adicionales.*
Reyes, Alfonso. *Obras completas.* VIII. *Tránsito de Amado Nervo. De viva voz. A lápiz. Tren de ondas. Varia.*
Reyes, Alfonso. *Obras completas.* IX. *Norte y Sur. Los trabajos y los días. História natural das Laranjeiras.*
Reyes, Alfonso. *Obras completas.* X. *Constancia poética.*
Reyes, Alfonso. *Obras completas.* XI. *Última Tule. Tentativas y orientaciones. No hay tal lugar.*

* A los antiguos suscriptores: Existen algunos ejemplares disponibles de las ediciones A y B, de venta en nuestra librería.

Reyes, Alfonso. *Obras completas.* XII. *Grata compañía. Pasado inmediato. Letras de la Nueva España.*
Reyes, Alfonso. *Obras completas.* XIII. *La crítica en la Edad ateniense. La antigua retórica.*
Reyes, Alfonso. *Obras completas.* XIV. *La experiencia literaria. Tres puntos de exegética literaria. Páginas adicionales.*
Reyes, Alfonso. *Obras completas.* XV. *El deslinde. Apuntes para la teoría literaria.*
Reyes, Alfonso. *Obras completas.* XVI. *Religión griega. Mitología griega.*
Reyes, Alfonso. *Obras completas.* XVII. *Los héroes. Junta de sombras.*
Reyes, Alfonso. *Obras completas.* XVIII. *Estudios helénicos.*
Reyes, Alfonso. *Obras completas.* XIX. *Los poemas homéricos. La Ilíada. La afición de Grecia.*
Reyes, Alfonso. *Obras completas.* XX. *Rescoldo de Grecia. La filosofía helenística. Libros y libreros en la antigüedad. Andrenio: perfiles del hombre. Cartilla moral.*
Rubín, Ramón. *Las cinco palabras.*
Rulfo, Juan. *Pedro Páramo.*
Segovia, Tomás. *Trizadero.*
Shelley, Jaime Augusto. *Por definición.*
Solana, Rafael. *Musas latinas.*
Torri, Julio. *Tres libros. Ensayos y poemas. De fusilamientos. Prosas dispersas.*
Usigli, Rodolfo. *Teatro completo.* I.
Usigli, Rodolfo. *Teatro completo.* II.
Usigli, Rodolfo. *Teatro completo.* III.
Valdés, Carlos. *La voz de la tierra.*
Villaurrutia, Xavier. *Obras. Poesía. Teatro, Prosas varias. Crítica.*
Zaid, Gabriel. *Cuestionario.*

TEORIA Y CRITICA DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

ARTURO ANDRES ROIG

El filosofar latinoamericano ha estado desde sus comienzos permeado de historicidad: cuando Esteban Echeverría —portavoz de la generación de escritores argentinos del año 1837— propugna la investigación de la verdad como objetivo general de la filosofía americana, puntualiza que no se trata "de la verdad abstracta, sino de la verdad que resulte de los hechos de nuestra historia y del reconocimiento pleno de las costumbres y del espíritu de la nación." En Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano, Arturo Andrés Roig examina el despuntar y el devenir de la filosofía de nuestras naciones. No es el suyo un libro complaciente o evasivo: confronta, en la reflexión activa y en el despliegue expositivo de la producción intelectual, los logros y los accidentes de la filosofía latinoamericana; la doble perspectiva de su examen —es decir, como indica el propio título de la obra, a un tiempo teórica y crítica— le permite a Roig penetrar profundamente en su campo de estudio. Así, Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano configura el espacio de nuestra plural filosofía y lo transparenta en la sistematicidad de su discurso.

TIERRA FIRME