

DEPARTAMENTO DE PASTORAL CELAM
Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA)

Colección IPLA

8

AMERICA LATINA
Y CONCIENCIA
CRISTIANA

ENRIQUE DUSSEL

Editorial **DON BOSCO**
COLEGIO TECNICO DON BOSCO - QUITO - ECUADOR

COLECCION I P L A

Una serie de estudios pastorales enraizados en la realidad latinoamericana, al servicio de los apóstoles que procuran realizar una pastoral renovada, en el espíritu del Concilio y Medellín.

- 1.—Pastoral y Liberación Humana, de Carlos Alvarez Calderón.
- 2.—Evangelización en América Latina, de Segundo Galilea.
- 3.—Catolicismo Popular, en colaboración.
- 4.—Espiritualidad y Renovación Pastoral, de Segundo Galilea.
- 5.—Cristianismo y Desarrollo, de José Comblin.
- 6/7.—Evangelizadores laicos para América Latina, de Gregorio Smutko.
- 8.—América Latina y Conciencia Cristiana, de Enrique Dussel.

PEDIDOS A:

INSTITUTO PASTORAL
LATINOAMERICANO

Apartado 2026
Quito, Ecuador

ENRIQUE D. DUSSEL, laico nacido en Argentina en 1934. Licenciado en filosofía (Mendoza) y en teología (París), es doctor en filosofía (Madrid) y en historia (La Sorbonne), habiendo estudiado historia de la iglesia en el Instituto de Lortz en Maguncia. Permaneció dos años en Israel con el P. Paul Gauthier. Es profesor de ética en la Universidad Nacional de Cuyo y de historia en el IPLA (CELAM), además de formar parte de las comisiones de la revista *Concilium*.

Entre otras obras es autor de *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina* (Estela, Barcelona, 1967), *El humanismo semita* (Eudeba, Buenos Aires, 1969), *Les évêques hispanoaméricains défenseurs de l'indien (1504-1620)* (Steiner, Wiesbaden, 1970), *Historia del catolicismo popular en Argentina* (Bonum, Buenos Aires, 1970), "De la secularización al secularismo de la ciencia", en *Concilium* 7, 47 (1969), etc.

ENRIQUE DUSSEL

AMERICA LATINA
Y CONCIENCIA
CRISTIANA

Quito, Ecuador - 1970

DEPARTAMENTO DE PASTORAL CELAM
Instituto Pastoral Latinoamericano (I P L A)

(Con Licencia Eclesiástica)

Quito, Septiembre 1970.

8

Colección IPLA

PRESENTACIÓN

Una de las características más notables del actual movimiento de renovación del cristianismo en América Latina es la toma de conciencia de la identidad propia. En una convergencia profética, desde los ángulos socio-económico, cultural, étnico, religioso y pastoral, América Latina está poniendo en movimiento el dinamismo de su original vocación histórica. No por casualidad una de las expresiones más "latinoamericanas" hoy es "concientizar", tomar y hacer tomar conciencia.

La "concientización" cristiana será ingrediente indispensable del continente del mañana. En qué grado de influencia, el espíritu de los mismos cristianos y la historia lo dirán. Por eso hoy día una de las grandes tareas de la Iglesia y de su Pastoral es la de crear el sentido original y responsable de una conciencia —cristiana— latinoamericana en sus hijos.

En el presente volumen, el autor-profesor de Historia de la Iglesia en América Latina en el IPLA ha reunido algunas de sus más significativas conferencias y artículos sobre esta materia. El aporte sólido de elementos históricos y de antropología cultural que realiza esta obra serán preciosa ayuda tanto para la elaboración de una "teología" como de una pastoral conscientemente latinoamericanas.

En memoria del 450 aniversario de la *toma-de-conciencia*, conversión a la causa de la justicia, de Bartolomé de las Casas. (1514-1964).

INTRODUCCIÓN

Como nos referimos a una CONCIENCIA CRISTIANA en América Latina, querríamos sugerir tres textos, porque la dicha *conciencia* se expresa paradigmáticamente en la figura de los profetas, y, éstos, habiendo existido a lo largo de toda la tradición judeo-cristiana, no han faltado en nuestra América:

"El Espíritu de Yahvé, el Señor, reposa sobre mí, pues Yahvé me ha consagrado, me ha enviado a proclamar la Buena Nueva a los pobres... a anunciar a los cautivos la amnistía, a los prisioneros la liberación" (*Isaías* 61,1 — seis siglos a. JC).

"Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de los Cielos... Malditos vosotros los ricos, porque sois reos de condenación..." (*Jesús*, en el Evangelio de *Lucas* 6, 20-24).

"Yo soy una voz que clama en el desierto de esta isla... y es para haceros conocer vuestra falta contra los indios... Ella os dice que estáis en falta grave a causa de vuestra crueldad con que tratáis esta raza inocente" (*Antonio de Montesinos*, sermón del tercer domingo de adviento de 1511, en la Isla Española —Haití—).

Fue principalmente Bartolomé de Las Casas quien tomó antorcha encendida por Montesinos, en aquel día memorable de 1514 cuando leía un texto de la misma tradición judeo-cristiana:

"Inmunda es la ofrenda del bien mal adquirido, los sacrificios de los malvados no me son agradables" (*Eclesiastés*) (Ben Sira) 34,21).

Después de un Bartolomé vendrán otros muchos, seguirán sus pasos, un Vasco de Quiroga en Michoacán, el *Tata* de los Tarascos (1538-1665), Luis Beltrán (1525-1581), Pedro Claver (1580-1654) entre los negros de Nueva Granada; Francisco Solano (1576-1628) entre los indios del norte argentino, o Toribio de Mogrovejo (1538-1606) entre los del Perú; Roque González creador de la civilización del Paraguay de las reducciones (1576-1628), Martín de Porres entre los pobres de Lima (1576-1639), Junípero de Serra entre los californianos en el siglo XVIII... un Hurtado en Chile en pleno siglo XX, para despertar una conciencia adormecida...

En los tiempos de la naciente civilización hispanoamericana —fusión de las culturas y civilizaciones amerindianas— la *conciencia cristiana* supo rápidamente, aunque con mayor o menor claridad según las épocas, tomar posición, proclamar las injusticias, proponer y crear —dentro de sus reducidas posibilidades— los instrumentos para la efectiva promoción de los más necesitados. Sin embargo, la *noche oscura* de nuestra historia (el siglo XIX) adormeció, casi extinguió, comprometió, dicha conciencia con formas socio-políticas que le impidieron cumplir su función profética. Es a la nueva *generación cristiana latinoamericana*, junto con todas las juventudes que pretenden realizar en América Latina un cambio de estructuras, a las que dedicamos estas líneas.

I

1. HACIA UNA METODOLOGÍA GLOBAL

Es necesario previamente clarificar las condiciones metodológicas que nos proponemos utilizar conjuntamente. Para ello, será necesario discernir los diversos niveles en los que cada ciencia o grupo de ciencias poseen sus objetos. En los últimos años se ha visto, cada vez más, que la creciente especialización impide tener una visión de conjunto. Reunidos los especialistas de diversas ciencias, pueden, sin embargo estudiar Latinoamérica abriéndose a la problemática de sus colegas que operan en otros niveles que el propio. El hombre es irreductible al análisis de una ciencia; debe ser estudiado por todas ellas; mucho más cuando se trata de un hombre concreto, de una porción de la humanidad presente: la comunidad latinoamericana de Naciones.

Existe una doble dificultad. En primer lugar, objetivamente: Se pretende negar la unidad de nuestra civilización y cultura latinoamericana, en beneficio de una autonomía o personalidad nacional. Dicho nacionalismo debe ser definitivamente superado, como producto de la edad del liberalismo (el siglo XIX) de la

oligarquía criolla, del aislacionismo artificial y suicida. En segundo lugar, subjetivamente: cada ciencia, cada científico, cada especialista —aún en el campo obrero o rural— posee su método específico. Rápidamente constituye como absoluto *su modo* de ver, *su modo* de actuar, *su modo* de tratar el mundo, las cosas, los hombres. Así el matemático sólo cuantificará las cosas no discerniendo ni su historicidad ni su cualidad; así el sociólogo "sociologizará" la realidad perdiendo sus contenidos intencionales; así el filósofo se perderá en sus lecturas más o menos irreales; así el teólogo repetirá las fórmulas sabidas sin preocuparse de pensar la realidad de su tiempo o la angustia del pueblo; etc. Es necesario comprender que mientras no nos habituemos a saber sentarnos junto a una mesa, con el espíritu predispuesto a un trabajo de *inter-ciencia*, todo será imposible. Debemos abandonar el particularismo para abrirnos a una visión universal y descubrir en equipo un neo-humanismo latinoamericano.

2. ETHOS SOCIAL O CULTURAL⁽³⁾

El hombre que ha inventado las civilizaciones —por diversos condicionamientos colectivos e históricos— ha adoptado, de hecho, diversas actitudes, ha utilizado los instrumentos de civilización de diferentes maneras. Esas *maneras, actitudes, posiciones existenciales* forman un cuerpo orgánico de hábitos y costumbres en una conducta personal y social, presente e histórica, que denominamos *ethos* de un pueblo el *modo de vivir*.— Entre la objetividad de los instrumentos de la civilización y la pura espontaneidad de la libertad —por ejemplo—, existe un plano intermedio: el de los modos, las actitudes fundamentales que determinan la dirección, el sentido, el fin del acto, es decir, el temple especial con el que se relaciona el hombre con el sistema de los útiles. Compárese por ejemplo el ideal de belleza del mundo helénico, con el orden práctico del romano; el profundo pesimismo de lo histórico y contingente (maya), del

dad y resignación de un inca con el profetismo israelita; la intemporalidad de una tribu animista con el escatologismo cristiano —determinado por el *ágape* o caridad.— Son diversos templos, temperamentos, estilos. Estas actitudes fundamentales no son ni tan transmisibles, ni tan acumulativas como el sistema de la civilización, sin embargo, no son la mera espontaneidad. Puede transmitirse y acumularse —en cierta medida— por la educación, en el ámbito de una sola subjetividad —personal y social; en una persona su temple termina con su muerte, en una sociedad empieza y termina con la vida histórica del grupo; mientras que el sistema de los útiles de la civilización pueden ser transmitidos a otros grupos, a otros ámbitos subjetivos, y en ello consiste la transmisión acumulativa y ascendente del progreso.

El templo propio greco-romano desapareció casi ante el choque del estilo judeo-cristiano, de igual modo que la cultura de las civilizaciones amerindianas fueron esencialmente desorganizadas —y agonizaron durante mucho tiempo— ante el choque del *ethos* hispano-europeo. El *ethos* social latinoamericano será el objeto de las *ciencias del espíritu* en general y de la psicología social latinoamericana.

3. NÚCLEO FUNDAMENTAL DE VALORES⁽⁴⁾

Toda civilización y *ethos* —como los hemos descrito en los dos apartados anteriores— poseen *un sentido* último. Sólo en nuestro tiempo, en la civilización de contenidos diversos, pluralista y profana, el sistema de útiles o instrumentos técnicos de la humanidad actual deja de tener "*un*" sentido para reducirse sólo a una mera exterioridad. El sentido último puede estar difuso, inconsciente o es difícil de discernir, pero nunca se encuentra ausente. Todo sistema de civilización se organiza en torno a una médula, un foco, un *núcleo ético mítico*, los valores: fundamentales del grupo —que pueden descubrirse por la hermenéutica de los mitos básicos de la comunidad, siendo

la filosofía de la religión uno de los instrumentos indispensables.— Son, entonces, los niveles más pro-

fundos de una civilización: aquellas estructuras, fines o valores que no son ni vistos como objeto, ni criticados, y que, sin embargo, son los objetivos hacia los que tienden todas las conductas, son los valores que justifican la elección y utilización de los instrumentos. Es el organismo intencional que funda en grupo humano, y lo define, en lo que tiene de propio, esencial.

Por ejemplo, las civilizaciones indo-europeas poseían una estructura intencional dualista: el mundo de lo divino es el que existe realmente; lo experimental es mortal y corruptible; de allí que el hombre sea el alma, y el cuerpo causa del mal; de allí que la historia no exista dentro del eterno retorno del *maya* o la *doxa*, de allí que la salvación sea una ascesis solitaria fuera de la ciudad por naturaleza totalitaria.

De modo análogo, en América, tanto los Aztecas como los Incas poseyeron este *núcleo ético-mítico*. Los Toltecas por ejemplo, gracias al sacerdote Quetzalcóatl —el principal de los *tlamatinime* (sabios—, llegan a una cierta claridad en las estructuras intencionales del mundo nahuas. En primer lugar existe el Dios de la dualidad *Ometéotl*. "Quetzalcóatl sabía que en el oriente, en la región de la luz, más allá de las aguas inmensas, estaba precisamente el país del color negro y rojo, *Tlilan, Tlapalan*, la región de la sabiduría. Escapando por la región de la luz, podría tal vez superarse el mundo de lo transitorio"⁽⁵⁾. Igualmente pensaban que existía un eterno retorno, y que nos encontrábamos en la edad del Sol en movimiento, para lo cual había que inmolar la vida y la sangre humana para mantener el mecanismo cósmico (rito y mito de la creación y la conservación bien conocido, que justificaba el sacrificio de las víctimas humanas). Vemos cómo esos últimos valores, o el núcleo ético mítico de los aztecas movía a aquel temple guerrero a encaminar toda la civilización, las guerras y hasta el comercio, a fin de encontrar víctimas para sus dioses —sus valores— e imponer su imperio sobre los pue-

blos de la meseta mexicana como un medio para preservar la continuación óptica del universo. El núcleo ético-mítico oriental desde adentro la civilización y

conforma aún el mismo *ethos*. De igual modo los semitas —que se difunden durante varios milenios desde el desierto arábico, oponiéndose a los indo-germanos que irradian su potencial humano desde el centro del continente asiático—, especialmente los hebreos, comprenden al hombre como una unidad carnal-espiritual, donde la creación ha radicalizado el comienzo —y por ello mismo no hay ni eterno retorno ni divinización del cosmos—, de donde nacerá por primera vez la conciencia histórica y la visión demitificada del universo —fundamento de todas las ciencias modernas—. Esa tradición judeo-cristiana, después de tres milenios y medio de experiencias —si partimos de Abraham— será adoptada y particularmente vivida por el pueblo hispánico. Comprendemos ahora que debió producirse un choque profundo entre el núcleo o valores fundamentales hispánicos y los de la amerindia.

Debe además comprenderse que la evangelización —choque entre el mundo mítico y el foco intencional cristiano (la fe), entre el *ethos* indio y el cristiano (especialmente la caridad y la esperanza)— no debe confundirse con el mero choque del mundo hispánico y el indio, aunque muchas veces se unificaron. Aquí debiera plantearse todo el problema del mesianismo hispano —tentación del pueblo judío— de unificar cristianismo e hispanismo contra lo puramente pagano. En verdad, la comunidad latinoamericana nace por la fusión de tres polos: la civilización y el mundo hispánico, la Iglesia (que muchas veces operó autónomamente) y las civilizaciones amerindias.

Queremos recalcar nuevamente, que no deben confundirse el núcleo ético-mítico de la civilización hispánica y el foco intencional cristiano que es la Fe.

13

4. GRUPOS SOCIALES⁽⁶⁾

Ni la civilización, ni el *ethos*, ni los últimos valores —diversos niveles de profundidad— agotan los

elementos metodológicos a discernir. Debemos todavía tener en cuenta los *sujetos* en los que dichos niveles existen y que juegan recíprocamente un papel constituyente. Nos referimos a los grupos sociales, élites, estructuras de la comunidad. Es evidente que tanto la civilización —la economía, la política, etc.—, como los valores van formando grupos —comerciantes, gobernantes, sabios, proletarios, etc.— que ejercen como funciones propias el uso y justificación de los diversos instrumentos. Pero igualmente, en ciertos momentos, son los grupos los que, conservando los privilegios adquiridos estatuyen para siempre una estructura de civilización dada o ciertos valores concretos —como en China hasta bien entrado el siglo XX, bajo la organización Imperial y los valores confuciano-budistas.

En América Latina, no sólo es necesario saber discernir la historia de nuestra civilización —producido por el choque del instrumental dado en sistema de los grupos amerindianos y el hispánico, para después ser reemplazado por el europeo y norteamericano—, ni de nuestro *ethos* o de los últimos valores de nuestra comunidad —trabajo de discernimiento fenomenológico todavía a realizar y propiamente filosófico—, sino además, es necesario una historia social donde pueda verse la evolución de los grupos, las clases, las élites, las generaciones, la movilidad del poder, etc.

Teniendo en cuenta estos tres niveles de profundidad y los grupos sociales creemos que será practicable un trabajo en equipo de *interciencia*, en comunidad y unidad a fin de dar cuenta del *hombre* latinoamericano, es decir, de aquella parte de la humanidad que habitando en nuestro continente le ha tocado estar particularmente limitado a ser sí mismo, es decir, latinoamericano.

II

LA AMÉRICA LATINA EN EL ESPACIO Y TIEMPO

Uno de los frutos mayores de las ciencias modernas es la apertura del horizonte espacial hasta llegar a los millones de años luz. Por su parte, las ciencias del espíritu nos muestran que la temporalidad es la dimensión esencial en la existencia humana. Tanto lo físico como lo concienical se encuentran así irremisiblemente enmarcado en la movilidad universal. ¡Perdidos en la inmensidad del espacio y la ancianidad inconmensurable del tiempo debemos preguntarnos por el sentido de nuestra existencia humana, y más concretamente, latinoamericana!

1. AMÉRICA LATINA EN EL ESPACIO

El hombre por su cuerpo está inscrito en un espacio, no sólo en un espacio topográfico sino cósmico. Por la conciencia que tenemos de sus distancias el fenómeno humano pareciera empequeñecerse cada día más.

a) El Espacio Cósmico

Como bien lo ha mostrado el historiador de la ciencia Pierre Duhem⁽⁷⁾ fue necesaria la revolución teológica del judeo-cristianismo para que la ciencia moderna fuera posible —la simple demitificación del universo (es decir, los astros no son dioses, sino cuerpos *creados*) permitió a la inteligencia hacerse cargo de la racionalidad del cosmos.

En primer lugar, por obra de Nicolás Copérnico (*De Revolutionibus orbium coelestium*), Johannes Kepler (1574-1601) y Galileo, la antigua teoría de Ptolomeo de Alejandría (87-165) fue renovada: la tierra perdió la centralidad del universo para transformarse en un satélite del Sol. Newton supo expresar las leyes del mundo solar en la Mecánica clásica.

Por el desarrollo de la Electrodinámica y la Óptica se vio que la mecánica clásica no era adecuada para expresar los fenómenos acaecidos en el cosmos. Fue A. Einstein⁽⁸⁾ el que formuló por primera vez la ley de la relatividad generalizada —que comprende como uno de sus casos posibles y particulares la ley de relatividad espacial. La física universal, y el mismo sol es reducido a un pequeño punto de nuestra Galaxia que tiene 100 años luz de diámetro, mil años luz de profundidad, con un ensanchamiento de 5 mil años luz en su centro.

Sin embargo, “el mundo es finito aunque no tiene límites”⁽⁹⁾. Es decir, aunque intrínsecamente mensurable, está en continua expansión.

b) El Espacio Latinoamericano

Ante un sistema solar que necesita 200 millones de años para realizar una sola circunvolución en torno al eje de nuestra Galaxia, y ante el millón y medio de años luz que se necesitan para llegar a la próxima Galaxia, pareciera ridículo dar alguna importancia al continente latinoamericano. Sin embargo, es neces-

rio comprender que si el espacio terrestre recobra todo su antiguo “centralismo” en el universo es debido a que, sobre él, el fenómeno humano existe y lo incluye en su propio “mundo”⁽¹⁰⁾.

En nuestra esfera terrestre América Latina queda limitado en nuestro tiempo —después de la pérdida de California, Texas y otras tierras, que pertenecieron a Nuestra España y México— por el paralelo de los 32 grados de latitud norte y 54 grados de latitud sur, poseyendo así algo más de 21 millones de km² de las tierras emergidas sobre los mares —el 15 por ciento de la superficie habitable mundial—. Dividida casi en su centro por el Istmo de Panamá, se extiende largamente en su meridianidad, con sus 20 mil kilómetros de costa atlántica y sus 10 mil kilómetros de norte a sur. Esto, evidentemente, será siempre —tanto en la época de predominio del Pacífico (pre-historia), como del Atlántico historia latinoamericana)— una enorme “dificultad para realizarse como un *todo*”⁽¹¹⁾.

Por el Norte, en el extremo de la larga geografía americana, existió el puente por el que el hombre penetró en nuestras tierras, hace unos 35 a 10 mil años a. JC. —entre la segunda y última glaciación, y después “de isla en isla” por el Pacífico, que muestran las ininterrumpidas influencias polinésicas—.

“El drama de la humanidad amerindiana, a causa de su inmensidad espacial, consiste en no haber jamás sabido aprovechar las experiencias de los otros hombres, del Viejo Mundo, necesariamente más numerosos. América a pesar de sus dimensiones, no fue sino un satélite”⁽¹²⁾.

Cuando un Fernández de Oviedo decía: “¡Cuántos montes más admirables y espantosos que el Ethna o Mongibel, que Vulcano y Estrombol. (Y sin embargo) no han sido celebrados en tanta manera como lo han hecho los poetas e historiadores antiguos”⁽¹³⁾. Cuando Oviedo decía esto olvidaba que el espacio y la belleza no son valores intrínsecos, sino referidos a una conciencia que “los pueda vivir *como propios*”.

El mundo antiguo está transido de la historiedad judeo-cristiana, nos habla a cada paso, en cada pueblito, catedral u obra de arte, de un pasado, de un pasado humano, de una Historia —y hasta de una Historia Santa—.

En cambio nosotros, cuando caminamos sobre nuestras tierras latinoamericanas, la naturaleza se nos presenta como un objeto, inalienable, inapreciable, como una cosa, un instrumento. Los primitivos habitantes americanos —que dieron con la civilización Inca y mayo-azteca su fruto más adulto tenían una hermandad con el Espacio americano que los actuales habitantes hemos perdido —al menos los descendientes de europeos, los mestizos y los indios que han cambiado de comarcas—. Para el amerindiano cada riachuelo, cada cañada, cada montículo tenía un nombre; cada cerro su *huaca*, cada llanura sus espíritus. Era un espacio viviente, sagrado, dialogante, era en verdad parte del “mundo” intencional humano. Hoy, sólo es un objeto que succiona, donde nos perdemos. Sin embargo, ni para el indio ni para nosotros nuestro Espacio nos habla de Historia. Para el indio nuestro Espacio, nuestra Naturaleza americana es un *hierofanía*; para nosotros, los hombres actuales de una civilización latinoamericana la Naturaleza es una *cosa*. En Asia y Europa, la naturaleza, es espacio es el *lugar* de una “historia”.

2. MITO Y DEMITIFICACIÓN

Pero no sólo el espacio pareciera luchar contra *la historia en América Latina*, sino un resorte muy propio de nuestra conciencia cultural.

La historia es aprendida dentro de una cierta periodificación; es decir, fijando ciertos momentos dentro de los cuales se comprende lo acaecido —en lenguaje hegeliano serían las diversas *Gestalten*, etapas, momentos históricos—. Es bien sabido que nuestra historia ha sido escrita por cierto grupo de personas cuya labor intelectual se mezcla, al mismo tiempo,

con intereses políticos. Puestos a “escribir historia” no dejan por ello de pretender modificarla. Cada uno de ellos ha elegido *un punto de partida*. Dicho momento de gestación es considerado como un absoluto, es decir, el tiempo histórico es reemplazado por el tiempo mítico⁽¹⁴⁾, pues la conciencia mítica no ha desaparecido en los tiempos modernos⁽¹⁵⁾.

Cuando los acontecimientos humanos son elevados a la categoría de mito pierden su realidad, y, al mismo tiempo impiden a la conciencia transformarse en una autoconciencia que sea capaz de producir la autoevolución. Es necesario “demitificar” la historia para transformarla en el medio privilegiado de formación de la conciencia colectiva⁽¹⁶⁾. Esto significa destruir los particularismos que impiden una comprensión real de los fenómenos. Para ello es necesario evadirse de los marcos provinciales, y aún nacionales de la historia, para situar los acontecimientos dentro de los marcos de la Historia Universal. Dicha Historia, fundándose en la prehistoria y en la paleontología se entronca con la evolución de la vida y del mismo cosmos. Querer explicar nuestra historia latinoamericana partiendo del siglo XIX, del siglo XVI o sólo de las culturas prehispánicas, es perder la visión adecuada para su auténtica intelección⁽¹⁷⁾.

Hay grupos que fijan el *punto de partida* de la historia latinoamericana en las revoluciones —sean las de Bolivia o Cuba.— Explican la evolución y el sentido de nuestra historia presentando el valor universal de dichos acontecimientos, y negando los períodos anteriores —es decir, el liberal, capitalista y oligárquico de inspiración positivista—. Las figuras que han tomado parte, o que han originado dichas revoluciones son elevadas al nivel del mito y se transforman en banderas de estos movimientos⁽¹⁷⁾. Se desolidarizan, en primer lugar, de todo lo pasado, y, con ello, se tornan “inocentes” —un estado análogo a la impecabilidad paradisíaca— de todo el mal y la injusticia presente y pasada. Absolutizan o exaltan el tiempo de la agonía inicial, del caso desde el cual emanará el orden: la revolución es la muerte de donde

procede la vida —como la semilla del culto agrario⁽¹⁹⁾—. Es un elemento necesario en el temperamento dionisiaco.

Otros, en cambio, luchando contra los revolucionarios han edificado su construcción —económica y cultural— sobre los cimientos de un confuso límite que abarca la primera parte del siglo XIX —desde 1808 a 1850 aproximadamente, cuando se produce la ruptura con la época colonial—. Allí encuentran su origen los liberales criollos, el capitalismo nacional, el político oligárquico, el intelectual positivista, que produjo el movimiento de universalización y secularización de nuestra instrucción pública. Su tiempo original es el acontecimiento arquetipal de la *Emancipación* que niega el tiempo colonial —y con ello a España y el cristianismo—. En nuestros panteones nacionales —espacio igualmente mítico— se eleva el culto a hombres que, desfigurados muchas veces de sus perfiles reales, dejan de ser un auténtico ejemplo para las generaciones posteriores. Aisladas cada una de las historias nacionales, se tornan incomprensibles coexistentes y hasta contradictorias— ¿Quién sabe apreciar en Argentina a Bolívar o en Colombia a San Martín?

Hay otros que amplían su horizonte hasta el siglo XVI. Para ellos la época de oro de América está en el pasado. Hablarán sólo de Cristóbal Colón, de Isabel y Fernando, de Cortés o Pizarro —no se hablará ya ni de Castro, de Rivadavia o Avellaneda, sino mas bien de Carlos y Felipe—. Así como el liberal negaba España, así el hispanista extremo negará la Europa protestante —y por ello mismo la Latinoamérica positivista—. Así como el revolucionario negará el capitalismo, así el hispanista negará el renacimiento que desembocará en el mecanicismo industrial —ya que el renacimiento español, de tipo literario, filosófico y teológico (quizá por la falta de carbón y acero) será desplazado por el renacimiento italiano, renano, de los Países Bajos e Inglaterra—. Mitificando el si-

glo XVI se desrealiza América y se la torna incomprendible en el presente.

Por último, se ha originado en América un movimiento de gran valor social, moral y antropológico, pero no exento, igualmente, de una cierta mitificación. En aquellos territorios de antiguas grandes culturas indias ha nacido el importante movimiento indigenista. Descubre la dignidad de persona humana, de clase social, de alta cultura, del primitivo habitante de América, y trabaja en su promoción, educación, civilización. Sin embargo, cuando se presenta la época pre-hispánica como aquella en la que el indio vivía en paz y orden, en justicia y casi bienaventuranza, se cae nuevamente en el mito —es decir, fuera de la Historia real—. Es bien sabido que las más altas culturas pre-hispánicas no superaron el período calcolítico —es decir, más de 6 mil años de distancia cultural con respecto al invasor hispano.— El Imperio guerrero de los Aztecas —con sus luchas sus sacrificios humanos continuos— no poseía mucha más justicia que el orden establecido en México desde la Segunda Audiencia. El Imperio Inca —que llegó a imponer un orden ejemplar en sus territorios, quizá no superado aún en el presente en esas mismas tierras— poseía, sin embargo, un sistema de nobleza y oligarquía, de impuestos y tributos que estaban lejos de significar para el indio libertad o cultura.

Hemos querido analizar rápidamente las posiciones existenciales de algunos grupos vigentes en América Latina, para comprender la necesidad de superarlos, sin negar a ninguno de ellos, sino más bien asumirlos en una visión que permita realizar los valores positivos de cada uno de ellos.

3. AMÉRICA LATINA EN LA HISTORIA UNIVERSAL

Es necesario desbordar los *puntos de partida* míticos para internarnos sin límites ya en todo el pa-

norama de la historia simplemente humana, en la cual nosotros, latinoamericanos, somos una parte, parte reciente y hasta marginal —hasta que no tomemos conciencia colectiva de nuestro puesto y función a cumplir en ella—. Las posiciones que parecieran antagónicas: indigenismos extremos que parecieran anaralismos o marxismos, deben ser asumidas en una visión que las trascienda unificándolas. Es la *Aufhebung*⁽²⁰⁾, la anulación de la contradicción aparente por una positiva asunción —ya que descubriéndose el *phylum* de la evolución, el tronco mismo de la vida, se percibe el conjunto y su sentido, es decir, la dirección de la flecha.

Latinoamérica se nos muestra heterogénea e invertida, como un proceso constituido por influencias extranjeras⁽²¹⁾, no por creación sino por *reacción*, no desde adentro sino artificial y desorganizadamente *desde afuera*. Muchas ideologías europeas, que guardan en Europa un cierto equilibrio en su propio sistema, cuando cruzando el Atlántico —a modo de prisma— se tornan *mitos*, y como el electrón fuera de su átomo produce muchas veces un desequilibrio difícil a orientar. Mientras América Latina no descubra *su médula en torno a la cual pueda crear homogéneamente* su propia civilización y cultura, será, como lo ha sido hasta ahora, un satélite con una cierta autonomía —más otorgada por la distancia que por resistencia positiva—.

Para ello debería poder descubrirse claramente el lugar y la función de América Latina dentro del *huso* que se utiliza esquemáticamente en la representación de la evolución de la Humanidad. Desde el vértice inferior —origen de la especie humana en un mono o polifilismo—, por un proceso de expansión geográfico y diferenciación racial y cultural, se alcanza el momento en que por comprensión espacial y convergencia interpersonal o social, se va confluyendo hacia una civilización universal. América Latina —aunque tarde, pues el hombre tiene sobre el globo más de 1 millón de años— nace en la historia en el momento de comprensión y convergencia (un ejemplo,

entre otros, es que la lengua de nuestro continente no se ha separado en dialectos, desde el siglo XVI, sino que tiende a una mayor unidad todavía).

Existe una América *pre-histórica* que fue desorganizada y parcialmente asumida en la América *hispanica*. Esta, por su parte, fue igualmente desquiciada y no del todo conservada en la América de las *naciones* emancipadas, con mayor o menor sentido de su identidad, proveniente de las antiguas culturas y las Audiencias coloniales. Sin embargo, *latinoamericana*, si es que nace, nacerá en nuestro siglo.

a) *La pre-historia americana*⁽²²⁾

El centro de nuestra pre-historia es el Océano Pacífico. La primera edad americana mira hacia el Oriente por el Oeste⁽²³⁾, hacia el centro norte del continente asiático —a lo que llamaríamos el corazón de los pueblos euro-asiáticos, entre los cuales (aunque muy reciente) se encuentran los indo-europeos—.

El hombre amerindiano no procede sólo étnicamente del Asia, sino igualmente por la estructura de su conciencia —cultural y religiosamente. No queremos decir con esto que las civilizaciones americanas fueron importadas “ya hechas” del Asia, pero derivan de las asiáticas original y estructuralmente⁽²⁴⁾. La gran estepa euro-asiática (de los Cárpatos al Khingan, limitada al Norte por la Siberia y al Sur por el Tíbet y los Caucazos) se encuentra siendo el centro de las grandes civilizaciones primitivas (Minoica, Sumeria, Indus, Shang)⁽²⁵⁾; de esas mismas regiones, miles de años antes partieron por el estrecho de Bering y las islas Aleutianas los primeros americanos. Después, por la influencia polinésica, y mezclando y progresando según sus propios descubrimientos *la América nuclear* produjo sobre las mesetas —mejicana y peruana— las grandes civilizaciones amerindianas.

La fisonomía de nuestro continente, en la época que llegó el primer hombre era casi idéntico a la presente⁽²⁶⁾. Desde aquel momento hasta el descubri-

miento colombino, los indios, en su conjunto, no habían superado el neolítico; algunos habían alcanzado la edad de bronce, ignorando la utilización técnica de la rueda, la fabricación de la alfarería rotativa, el vidrio, el trigo, el arroz. Con ellos debemos descartar un posible contacto con las civilizaciones de China, Japón o la India⁽²⁷⁾.

Sin embargo, no conocemos casi nada de la vértebra cultural que justifica el inmenso polimorfismo racial, cultural, lingüístico del hombre pre-hispánico americano.

Como hemos dicho, sin embargo, es al nivel del *hogar cósmico* intencional⁽²⁸⁾ —el núcleo ético-mítico— donde la semejanza con los pueblos euro-asiáticos es mucho mayor. Los pueblos amerindianos son evidentemente pre-semitas, lo son necesariamente por su ubicación geográfica, por su desarrollo cultural, con una problemática de fondo semejante a la que tendrán los indo-europeos: la visión cosmogónica, la eterna repetición del Gran Año, la consideración de la naturaleza como hierofanía, en fin, por las grandes articulaciones de la conciencia, aún “la base indígena pre-existente”⁽²⁹⁾ en América, se relaciona con el Asia.

Es necesario, entonces estudiar la estructura de la conciencia de los pueblos pre-semitas del África y Asia, donde desde hace más de un millón de años el hombre preparaba ya los fundamentos de nuestra pre-historia americana.

b) *La proto-historia americana*⁽³⁰⁾

Los primeros antecedentes de nuestra *historia* tienen su centro geográfico-cultural que se va desplazando —durante los cinco últimos milenios— desde el desierto arábico (hogar de las culturas semitas, nómadas que opondrán su *Weltan-schauung* a la de los Indo-europeos: helénicos, hititas, persas, arios-hindúes, etc.)⁽³¹⁾. Desde el desierto ese centro cultural se fue trasladando hacia la Media Luna —Egipto, Si-

ría y Mesopotamia— el Mediterráneo Oriental, después todo el Mediterráneo —el *Mare nostrum*—, y por último el centro del continente Europeo —en la época que el Islám (igualmente semita) dividió el Mediterráneo obligando a la Cristiandad a encerrarse en el continente).

Toda esta primera historia tiene sentido con respecto a América Latina si es que consideramos atentamente que toda ella dará como fruto maduro el *hombre hispánico*, no sólo conquistador de América, sino futuro habitante, y aún más, *sustancia misma* de la civilización, del ethos y del núcleo ético-mítico de nuestro continente.

Cuando un inocente catecismo del Concilio de Lima III (1582-83) enseñaba en quechua y aymará a los indios del Imperio Inca que el trascendente Dios era *creador* del universo, debemos remontarnos hasta el antiguo AKAD (primera invasión semita-babilónica contra los Sumeros) para rastrear los primeros antecedentes de esta estructura metafísica que constituye uno de los pilares del foco intencional judeo-cristiano. Jamás un indio, un chino, un hindú, un griego, un ibérico hubiera usado un tal concepto (*creación*).

Es de los pueblos semitas, especialmente Israel, de donde hemos recibido las estructuras fundamentales con las que valoramos la existencia, la sociedad, la historia, el cosmos⁽³²⁾. Unos XX siglos antes de nuestra Era, en Palestina, un pueblo comenzaba una experiencia única en la Historia Mundial: descubría por primera vez el *sentido histórico* de la existencia humana, la trascendencia del Creador —y con ello demitificaba y lideraba el cosmos—, la solidaridad en torno a una Alianza libre e intersubjetiva.

Cuando un pobre y heroico misionero hispánico enseñará en el siglo XVI a los indios el *decálogo de Moisés*, será la misma conciencia que tiene su origen en el desierto arábico que cumple una nueva difusión —así como por el judeo-cristianismo los pueblos del Imperio Romano, y después los indo-germanos, se incorporaron igualmente a la dicha conciencia—. Cuan-

do Bartolomé de las Casas leyendo el *Eclesiástico* (en verdad el *Ben Shira*) se convierte a la causa de la justicia, lo hace en consonancia a los profetas de su pueblo: el semita. Esta larga historia, de los Imperios Egipto, Sirios, Persas, Griegos, del Renacimiento, hasta llegar a la explosión naviera de un Portugal —primero—, y después de España, significa la primera parte de nuestra historia. España, joven en espíritu, fuerte en las armas —por la lucha de la reconquista— era el pueblo más adecuado para realizar “la conquista sistemática del mundo”⁽³³⁾ como dice Alfred Weber.

c) *La historia de América no-anglosajona*

Definimos negativamente nuestra América (no-anglosajona), porque pretendemos utilizar técnicamente las denominaciones positivas: la Edad Antigua, la Cristiandad Colonial o Hispanoamérica; la Edad Media, la noche oscura o las *Naciones* emancipadas; la Edad Contemporánea o *Latinoamérica*. Hispano-américa debe considerársela como una provincia lejana, *sui generis*, dependiente de las Coronas hispánicas, Castellana o portuguesa. La segunda, desde la emancipación, significa el parcelamiento bajo el poder de Inglaterra, Francia (en lo cultural) y Estados Unidos que constituirán las *Naciones* nacidas de las provincias coloniales. En el presente, desde hace algunos años, por primera vez, comienza a nacer *Latino-américa*, una aspiración más que una realidad⁽³⁴⁾.

El centro de la Historia latinoamericana es el Atlántico Norte —signo de nuestra dependencia—. Si la integración latinoamericana se efectuara, por primera vez, el mismo continente latinoamericano sería el centro de nuestra civilización y cultura.

aa) La Cristiandad Colonial, Hispanoamérica (siglos XVI-XVIII)

Es verdad que con las ligeras *Dakkar*⁽³⁵⁾ llegaron a América los Vikingos. En el 986 *Bjarni* divisó

desde Groelandia la futura América; el mismo *Leif* (992), y después *Thorvald* y *Thorstein* la denominaron “Desolación” (*Helluland*)⁽³⁶⁾. Sin embargo, *descubrir* una tierra no es sólo verla o pisarla, sino incorporarla, introducirla en el propio “*mundo*”. El *descubrimiento geográfico* de América es obra de Colón y Castilla. Sólo en los siglos, sin embargo, la constitución de una conciencia permite realizar el *descubrimiento humano* de Latinoamérica —y esta obra está cumpliéndose en nuestro siglo XX—⁽³⁷⁾.

Hispanoamérica nació del choque de la civilización, del *ethos* y del núcleo ético-mítico amerindiano e hispánico. Inmensamente más desarrollada, la civilización hispana se impuso rápidamente —en 1550 puede decirse que la *conquista* había terminado—. Sin embargo, el *ethos* indio y su división del mundo sobrevivirán muchos siglos, puesto que, habiéndose desorganizado la estructura social, quedarán dispersos pero firmes en las conciencias muchos elementos prehistóricos— la vida rural de nuestras naciones son un testimonio inequívoco—. Sin embargo, con el tiempo, el mismo *ethos* y la médula intencional hispánica se impone, pero adquiriendo matices propios, latinoamericanos⁽³⁸⁾.

En la dirección del Archivo de Indias de Sevilla puede contemplarse el texto capital de la *primera constitución* de América Hispánica —de la “Nueva Cristiandad de estas Indias”, como escribía Toribio de Mogrovejo⁽³⁹⁾—: la bula de Alejandro Papa VI, del 3 y 4 de mayo de 1493, *Intercaetera*, por la que se da a la conquista el sentido de la expansión de un Reino Católico, que incluye el dominio económico, cultural y político y la difusión religiosa⁽⁴⁰⁾.

La concepción de la vida, de las instituciones, de las relaciones humanas eran las de una tardía Edad Media, donde la Monarquía, la nobleza y el clero — junto con los comerciantes— dirigían los destinos del pueblo.

Entre los siglos XV al XVIII nació en América una verdadera civilización para la gloria y desastre de Es-

paña y Portugal. Sus Universidades —desde la primera de Santo Domingo, fundada en 1537... más de 20 en el siglo XVIII, según el estilo de Salamanca, Alcalá y Coimbra—, sus gobiernos eclesiásticos —con sus primeros Obispos en 1504 ó 1511, sus Arzobispados desde 1546, pasaban las Diócesis el número de 30 al fin del siglo XVI—, sus gobiernos civiles —los Virreinos, Audiencias, Gobernadores, Cabildos, etc.—, sus misiones organizadas en Doctrinas y Pueblos que hicieron conocer la *Weltanschauung* y la vida cristiana desde California hasta la Patagonia —en especial con el método de las Reducciones—, la agricultura y las industrias más diversas y a veces en gran escala —aunque siempre bajo el monopolio del mercantilismo de la metrópolis— muestran su esplendor. Al fin de siglo XVII podría decir Alexander von Humboldt, un objetivo visitante extranjero:

“Ya que he tenido la ventaja, que pocos españoles pueden disputarme, de visitar sucesivamente Caracas, La Habana, Santa Fe de Bogotá, Quito, Lima y México, y de que mi posición me pusiera en relación con hombres de todas las clases sociales, me permitiré exponer mi opinión sobre los diversos grados de civilización que ha alcanzado la sociedad en cada colonia... Me ha parecido que hay una tendencia vigorosa por los estudios profundos de ciencias en México y Santa Fe; más gusto por las Letras y cuanto alhaga una imaginación ardiente y movediza en Quito y Lima; mayores luces sobre las relaciones políticas de las naciones y más extensa comprensión sobre el estado de las colonias y la metrópolis en La Habana y Caracas. Las múltiples comunicaciones con el comercio europeo, y ese mar de las Antillas que hemos caracterizado antes como un Mediterráneo, han influido poderosamente sobre los progresos sociales en la isla de Cuba y en las bellas provincias de Venezuela”⁽⁴¹⁾

La decadencia borbónica, la emancipación, la división de los virreinos y audiencias entregaron las aisladas naciones en manos de los nuevos amos del mundo. El dominio del Atlántico había pasado de Ho-

landa a Inglaterra. Hispanoamérica objeto de las nuevas potencias se separa de España, y se aísla mutuamente las regiones dirigidas por las antiguas capitales. La *tibetización* o soledad nacional ha comenzado.

bb) La Revolución de la oligarquía criolla y nacionalista (siglo XIX)

Desde 1808 comienza en América una nueva época. La administración y el monopolio metropolitano, es reemplazado por el gobierno y el monopolio de la oligarquía criolla —que rápidamente entrará en comunicación con las nuevas potencias económicas capitalistas: Inglaterra y Estados Unidos, y Francia, aunque esta última, sobre todo, en el campo cultural—. La ideología de la nueva clase será en parte la que inspiró la Revolución Francesa. Es así que se pasa de una Cristiandad americana colonial (cerrada al solo influjo hispánico) a un *racimo dispar de naciones* inspiradas en el liberalismo republicano, capitalista y después positivistas. Todo esto, evidentemente, no se realizó en un día, sino que fue necesario todo el siglo XIX, para que la nueva clase impusiera su estilo —se fue pasando, lentamente, de un conservadurismo emancipador a un liberalismo capitalista y terrateniente—, de un Bolívar a un Santander y por último a un Obando (1852).—

El período anterior era, sobre todo, el empuje del inmigrante hispánico el que fue produciendo el avance de la antigua civilización; en la nueva etapa, fue el criollo (en algunas regiones, como en el Plata, el extranjero) que participaba en la aristocracia colonial, el que creó los medios de gobierno y exploración económica.

Mientras tanto, la Iglesia colonial agonizaba casi, faltándole Obispos, habiéndose cerrado sus seminarios, incendiado sus bibliotecas, perseguido a sus clérigos —por una cada vez más insistente *secularización*—.

En el plano ideológico —rotas las limitaciones de la inquisición— la élite pensante pudo abrirse al mundo —especialmente a Francia— produciéndose así una *universalización* cultural.

Se constituyen las nacionalidades, aparece una clase capitalista, se establece un sistema liberal, pero, al mismo tiempo, subsiste una estructura social colonial: los indios a veces continúan su vida como en las épocas pre-hispánicas, las poblaciones rurales sumidas en la impotencia ante un espacio desmesuradamente grande y sin posibilidad de comunicaciones.

La misma oligarquía criolla pasó en el siglo XIX por dos períodos:

“Expresión de las necesidades modernas y fundamentales del país, ella debe ser comercial, industrial y económica, en lugar de militar y guerrera, como convino a la primera época de nuestra emancipación” —escribía Juan Bautista Alberdi, en el libro que fundamentó la Constitución argentina de 1853—⁽⁴²⁾.

La oligarquía criolla conservadora, de tipo hispánica, mas bien guerrera o permitiendo el gobierno del caudillo, fue poco a poco desalojada por la oligarquía criolla liberal, universitaria, capitalista de tipo industrial y positivista. La ruptura, entonces, con el pasado colonial se produce aproximadamente en torno al año 1850⁽⁴³⁾.

cc) La Edad Contemporánea o la revolución popular latinoamericana

En nuestro tiempo —aunque anunciada en algún modo por la Revolución Mexicana de 1917— se comienza a producir la toma de conciencia popular, y de un sistema oligárquico, liberal y capitalista, se deberá pasar a un gobierno en que la participación del pueblo transforme las estructuras en un sistema popular:

una democracia en la línea de la *socialización latinoamericana*.

Cuando se habla de revolución en América Latina se quiere significar la necesidad de la re-estructuración del sistema agrario, urbano, gubernamental, educacional, social, etc.— Pero, en último término, la dicha revolución es un cambio de élites, de valores: las oligarquías capitalistas y liberales —fuerza viva todavía representada por los empresarios, propietarios y terratenientes—, con sus partidos tradicionales que le son fieles, se ven rodeadas por nuevas fuerzas que pretenden el poder: las juventudes universitarias con nueva inspiración, los sindicatos, los partidos nacidos de las exigencias del siglo XX (internacionalismo y socialización), la conciencia de la población rural naciente, la presión de las multitudes urbanas relegadas a las *favellas*, *los barrios de nylon*, *villas miserias*, sectores *callampas*, etc... Y por último, la nueva fuerza nacida de la incipiente industrialización: el proletariado. Todas estas fuerzas nuevas no encuentran lugar ni institucional, ni económica, ni espiritualmente en las antiguas estructuras. Por su parte, la Iglesia Católica, renaciente después de una “noche oscura”, comienza a desolidarizarse de las oligarquías para renovar el espíritu misionero del siglo XVI.

Es en este momento en que, por la información de las masas, se toma conciencia del estado de pobreza e injusticia en que nos ha sumido un sistema capitalista, no sólo nacional, sino principalmente mundial. América Latina es uno de los sectores mundiales en los que el *subdesarrollo* —o emergencia, como diría Sukarno— es el fruto necesario del desequilibrio institucionalizado y estable que han constituido los pueblos altamente industrializados —América del Norte, Europa y Rusia—⁽⁴⁴⁾.

Esta toma de conciencia es irreversible. Pero al mismo tiempo, nuestro pueblo, no está dispuesto a tomar la estrecha senda de la austeridad China, sino que pretende realizar la revolución en la libertad y el consumo. No quiere sacrificar al futuro el presente,

aunque se propone producir un futuro mejor. ¡He allí una dificultad, pero al mismo tiempo un camino propio de la democracia socializante latinoamericana. No debe ser un puro socialismo comunista, ni un demócratismo liberal. Debe ser una democracia en la línea de la socialización y profundamente latinoamericana.

d) Interpretación desde el futuro

Como hemos ya dicho nuestra evolución latinoamericana pareciera no tener una columna vértebra central. Si alguna vez comenzó a tenerla fue en la época colonial, por esto, Simón Bolívar convocando el Congreso Latinoamericano de Panamá de 1826 pretendió continuar el movimiento de convergencia. Sin embargo, los profetas no son oídos en su tierra. Será Monroe, y por otros motivos muy distintos, el que lanzará el Panamericanismo bajo la égida de Estados Unidos. Las reuniones panamericanas iniciadas por la de Washington en 1889 —y seguidas en 1901, 1902, 1906, 1910, 1923, 1928 no significan una solución. *El Panamericanismo sin Latinoamericanismo no tiene sentido.* La primera asamblea parlamentaria latinoamericana realizada en Lima el 11 de diciembre de 1964, abre una nueva etapa y es una gran esperanza —debe reunirse nuevamente en julio de 1965—.

La coordinación de la *civilización* latinoamericana —agropecuaria, industrial, económica, política...— es un paso necesario para poder recibir adecuadamente los beneficios de una civilización que se universaliza. Es decir, la participación adecuada de los países latinoamericanos en la *civilización mundial* que se avecina, sólo puede cumplirse acabadamente si existe real, económica y políticamente: *Latinoamérica*.

En el nivel del *ethos* social, igualmente, es necesario que Latinoamérica recobre su temple, su estilo, su manera propia de encarar la vida. Para ello será necesario incrementar los contactos de las juventudes, de los sistemas educacionales, de las universidades, de los dirigentes.

Es necesario incrementar un *ethos* de solidaridad social, internacional, donde la austeridad tenga lugar en la vida para saber luchar por un futuro mejor⁽⁴⁶⁾.

En el nivel aún más profundo del núcleo ético-mítico o de los *últimos valores* de nuestra comunidad de naciones, debemos estudiar y exponer claramente a nuestros pueblos la milenaria evolución de nuestra tradición viviente, para que, entrando en la civilización mundial podamos aportar nuestra personalidad propia, nuestra escala de valores, nuestra historia presente en la identidad de la autoconciencia de nuestra existencia colectiva.

A los dirigentes, los gobernantes, los intelectuales les toca conducir nuestros pueblos hacia la unidad futura a la que nos arrastra una *convergencia* universal comenzada hace ya algunos siglos por la historia mundial. Pero esta convergencia, si no traicionamos nuestra tradición, nos exige mucha cautela para descubrir, concienzializar, proponer a nuestro pueblo aquello que de original tenemos y debemos aportar al mundo.

Terminemos diciendo que “en el caso de un *Universo convergente* el centro de unificación (a fin de cumplir su función motora, colectiva y estabilizadora) debe ser reconocida como pre-existente y trascendente...

Si, al fin de cuenta, los centros reflexivos del mundo no serán efectivamente más que “uno con Dios, este estado se obtiene, no por identificación (Dios devendría todo), sino por la acción diferenciante y comunicante del amor (Dios todo *en todos*). —lo que es exactamente ortodoxo y cristiano”⁽⁴⁷⁾.

La historia latinoamericana, al fin, debe entenderse plenamente desde un plano escatológico, y así lo hace Teilhard de Chardin, porque si perdemos de vista el fin trascendental, la misma inmanencia pierde absolutamente *su sentido*. Pero no es aquí el lugar de plantear la relación entre escatología e historia latinoamericana.

III

CONCIENCIA CRISTIANA LATINOAMERICANA

Es necesario poder discernir lo que sea la conciencia, la autoconciencia latinoamericana, y la autoconciencia cristiana de Latinoamérica, para así vislumbrar un neo-humanismo configurado por las exigencias de nuestro presente dramático y revolucionario.

1. CONCIENCIA Y AUTOCONCIENCIA

Cuando hablamos de conciencia no nos referimos a la mera conciencia psicológica⁽⁴⁸⁾, ni a la conciencia individual⁽⁴⁹⁾, sino a la conciencia histórica y colectiva⁽⁵⁰⁾ que se ha dado en llamar intersubjetividad⁽⁵¹⁾. El hombre no es un espíritu ni un cuerpo, sino ambos indisoluble y substancialmente unificados. La relación de cuerpo a cuerpo —en el espacio— permite descubrir una subjetividad en el otro, una interioridad, que siendo recíproca y original constituye la conciencia interpersonal⁽⁵²⁾. Ampliando esta descripción, y ubicándonos en el plan socio-histórico podemos hablar de la Conciencia de un pueblo⁽⁵³⁾, del Espíritu de una nación, comunidad, sociedad. En

este sentido, la conciencia no se constituye en los hechos históricos, sino que, como nos decía Merleau-Ponty, son los hechos históricos los que existen para ella⁽⁵⁴⁾, siendo la conciencia el antecedente de todo hecho temporal. Esa conciencia, por un acto que le es propio, puede llegar a *tomar conciencia de sí misma* (autoconciencia)⁽⁵⁵⁾. En la historia de un hombre, y sobre todo de un pueblo⁽⁵⁶⁾ este momento es de suma importancia, porque marca como un salto cualitativo en la historia. La conciencia se opone a sí misma, se distancia de las cosas —de la cosidad⁽⁵⁷⁾— entre las cuales se encontraba alienada, perdida, como extranjera a sí misma, exteriorizada en los útiles sin tener dominio sobre ellos. Hay ciertos momentos en la vida, en la historia, momentos críticos, edades originales, donde gracias a un desquicio —es decir, saliéndose de los cauces normales— la conciencia se vuelve a sí misma y hacia las otras conciencias para reconocerse como subjetividad, como una interioridad autónoma, suficiente⁽⁵⁸⁾.

Esta toma de conciencia se ha producido en cada pueblo que ha cumplido alguna función en la historia universal: Grecia tuvo su siglo de Pericles, Roma la de sus Césares, Israel la de sus profetas, Europa su siglo XIII, España su siglo de oro, Alemania fue despertada por la generación hegeliana⁽⁵⁹⁾. Y bien, creemos que América Latina le toca en nuestro tiempo liberarse de la enajenación, de la alienación en la que se encuentra postrada tanto como civilización que como cultura.

2. AUTOCONCIENCIA LATINOAMERICANA

Creemos que ha habido en América hispánica tres momentos —y por lo tanto tres generaciones, porque la toma de conciencia colectiva e histórica determina una "generación" simultáneamente—, tres edades decisivas de su historia, en los que la *modernidad*, invasora se ha opuesto a una *tradicionalidad* bien instalada. La primera, fue la de la invasión colonizadora, bajo el temple del conquistador guerrero

y el heroico misionero (época finalizada aproximadamente en 1550), que configuran después la sociedad colonial y la cristiandad américo-hispánica. La segunda, fue la generación criolla que comenzando por ser conservadora e hispánica —desde 1808—, rompió con su pasado en torno al 1850-1870, adoptando la cosmovisión liberal y positivista. Destruyendo las instituciones coloniales, esta generación abrió América hispánica y constituyó las naciones latinoamericanas, por medio de las técnicas que lentamente fue introduciendo.

La tercera época la estamos viviendo, y significa el nacimiento de la conciencia popular, de las revoluciones en la línea de la socialización, superando las posiciones tradicionales —conservadores y liberales—, y los estrechos nacionalismos, para entrar a jugar en el plano de la integración latinoamericana y mundial.

Cada momento anterior ha tenido su época de entusiasmo y expansión, y después su decadencia y hermetismo. Lo que Ortega denomina la *tibetización*.

Lo cierto es que el estancamiento de las fuerzas tradicionales, y las dictaduras, han permitido tomar conciencia de su misión a una nueva *generación latinoamericana* —y entre ellos, especialmente, una nueva generación cristiana (la primera generación cristiana constituida por laicos y con ciertos lazos de unión latinoamericana). Será muy difícil actuar en América Latina sin tener en cuenta la autoconciencia latinoamericana de estas juventudes.

3. CONCIENCIA Y AUTOCONCIENCIA CRISTIANA

El cristianismo, es bien sabido, es mucho más que una cosmovisión o una moral. Ante todo es una relación intersubjetiva, interpersonal. El objeto propio, el constituyente esencial del cristianismo, no es una idea, una ideología, ni una moral, sino una *Persona*. En último término no es sino una relación en-

tre las personas creadas e históricas en tanto participan existencialmente de la misma Interpersonalidad divina. Por ello el cristianismo compromete toda la persona, a un nivel concreto, absoluto, radical.

Por cuanto compromete toda persona, el cristianismo *tiene* una cosmovisión, una moral —el marxismo, en cambio, es una ideología y una moral, un sistema de donde se origina el partido y un tipo de sociedad.

El cristianismo, no como esencia sino como su elemento intencional tiene una cosmovisión, un modo de ver, de juzgar, de obrar en el mundo natural, profano. Si la visión cristiana del hombre, de la historia y el cosmos no tuviera ninguna incidencia en lo real temporal, el cristianismo sería un supernaturalismo inútil —y quizá aún “el opio del pueblo”⁽⁶⁰⁾ —, tal es, al fin la posición nestoriana⁽⁶¹⁾ que defendía en Jesucristo la existencia de dos personas (separando radicalmente lo sobrenatural de lo natural). Podría caerse en otro extremo —el de los monofisitas, que pretendían la existencia en Jesucristo de una sola naturaleza—, el de la identidad del cristianismo con un sistema político, económico o social (los sistemas de *cristiandad*).

La conciencia cristiana debe situarse entonces claramente entre ambos extremos: la existencia, el compromiso cristiano no puede ser sino temporal, político, sindical, histórico, y sin embargo lo trasciende, es decir, nunca será esclavizado, ligado por un sistema, cosmovisión o postura determinada.

Son justamente los profetas (*pro-femí*= el que habla *ante o contra*) los que saben tomar distancia, depurarse de la mera cosidad de la cotidianidad, tomar auto-conciencia cristiana de los acontecimientos y juzgarlos a la luz de la Fe —en toda su heroica y trascendente exigencia—. Un Bartolomé de Las Casas, un Pedro Claver, un Padre Hurtado en Chile son esos profetas que anuncian las exigencias cristianas, por muy duras que sean, a las conciencias adormecidas de su tiempo.

4. AUTOCONCIENCIA CRISTIANA DE LATINOAMÉRICA

Veamos rápidamente, partiendo de los niveles analizados arriba, una indicación posible para una reflexión sobre la conciencia cristiana en nuestro continente.

a) Autoconciencia cristiana y civilización latinoamericana

En primer lugar, el cristiano consciente de las exigencias de su fe, debe enfrentarse resueltamente ante la estructura actual del sistema civilizador de nuestras naciones. Ante estas estructuras solo cabe una postura de reforma —o de revolución— a fin de permitir a la gran mayoría de nuestros pueblos, urbanos y rurales, las masas proletaria y del campesinado, beneficiar de los frutos de la civilización técnica, mundial y contemporánea. Pero el sistema de la civilización latinoamericana (agricultura, industrialización, infraestructuras, urbanización, etc.) está perfectamente trabado en un círculo vicioso. Los beneficiarios de este sistema son aquellos que poseen la clave del ciclo, y éstos son: las oligarquías criollas capitalistas y burguesas, y los capitales extranjeros —evidentemente norteamericanos.

Nuestra civilización latinoamericana no sólo ha dejado de crecer, sino que decrece, aumentando sin embargo el número de sus habitantes —que en vez de ser sus beneficiarios son sus prisioneros—. Los útiles, los instrumentos de civilización que el hombre ha inventado, acumulado, transmitido, reproducido se transforma en un medio de alienación, de deshumanización de la gran mayoría.

La conciencia cristiana, autoconciencia de la historia, no puede sino armarse de la palabra y la acción, y promover así una auténtica reforma —y revolución si fuera necesario— en consonancia con sus postulados: la suma libertad del hombre ante los

útiles inventados para el uso y no para la mutua explotación, ya que en los “casos de necesidad todo es común”⁽⁶²⁾; el respeto supremo a la dignidad humana de los que sufren un sistema civilizador injusto —los campesinos, muchas masas urbanas, los indios, etc.— o la dictadura.

b) Autoconciencia cristiana y "ethos" latinoamericano

En el nivel más profundo, pero totalmente solidario del primero —por cuanto el sistema de civilización condiciona y es condicionado por el estilo propio de un pueblo—, la autoconciencia cristiana se enfrenta con un ethos social profundamente establecido y difícil de discernir en Latinoamérica. Así como en el plano de la civilización es necesario realizar una revolución en la línea de la socialización, así aquí será necesario igualmente una reforma para modificar el *ethos burgués* descubriendo las modalidades existenciales de un nuevo humanismo. La burguesía es un grupo, entre tantos, pero el más influyente, de nuestra sociedad latinoamericana. Posee el espíritu del capitalismo mundial en ese tan propio estilo de apropiación privada, egoísmo familiar, ascetismo en el trabajo, culto a la personalidad y al desarrollo de las cualidades de cada individuo, respeto por los que han alcanzado su misma clase, etc. —evidentemente, todos estos factores no son negativos, pero pueden transformarse en un momento de la evolución de un pueblo, en trabas muy importantes para una etapa superior del progreso⁽⁶³⁾.

Junto al ethos burgués —*del homo homini lupus*— coexiste un *ethos pre-histórico*. La resignación pasiva del súbdito —y aún del esclavo— del Imperio Inca o Azteca, de la mujer del indio, de los vencidos, de los pueblos secundarios. Resignación pasiva ante el destino, tradicionalismo mítico y cuasi-religioso de nuestros campos —que nada tiene que ver con el profetismo y la responsabilidad histórica de la conciencia judeo-cristiana.

Por último, la indolencia propia del hombre que tiene lo absolutamente necesario y que permanece en su estado recibido sin creatividad. Rápidamente se transforma en indiferencia y hasta irresponsabilidad social. “No interesa destruir esto o aquello, paga el Estado” —dicho y redicho tan latinoamericano.

Ante el egoísmo, la pasividad, la resignación, la indolencia, la indiferencia, la irresponsabilidad, el individualismo, el miedo a expresar su propio pensamiento, debe levantarse *un nuevo humanismo* —y en ello la autoconciencia cristiana tiene un gran papel a cumplir— de la solidaridad social, *de amor al prójimo* y en especial a los más necesitados de la pobreza voluntaria de la burguesía. Una esperanza contra toda desesperanza, un entusiasmo contra todo infortunio, una rebeldía contra todo falso conformismo, una vehemencia por la justicia contra todo egoísmo, un comunitarismo contra el pseudo individualismo, un personalismo que respete la dignidad y trascendencia de cada interioridad humana.

c) *Autoconciencia cristiana y núcleo ético-mítico*⁽⁶⁴⁾

Ante los últimos valores que justifican los comportamientos de un grupo, la conciencia cristiana adulta se enfrenta ante una problemática más compleja que ante la mera civilización. En los tiempos de las *cristiandades* —sea la *Nueva cristiandad colonial americana* o la europea medieval— los valores de la civilización se confundían con los valores cristianos. En esos tiempos, los valores religiosos del Islám, del confucionismo o el vedanta poseían los límites geográficos de sus respectivos Imperios, naciones o reinos. La civilización se unificaba con la religión, y esta era el fundamento de todo valor. En nuestro tiempo —y gracias a la autonomía de lo temporal, consecuencia necesaria y exclusiva del Cristianismo⁽⁶⁵⁾— la masa se autonomiza y va tomando progresivamente un mayor poder de elección. La masa de nuestra civilización contemporánea y mundial —no

solo las oligarquías—, por medio de la información, el transporte, la movilidad, etc., conoce suficiente posibilidades para elegir personalmente (dentro del margen que la propaganda y el mecanismo colectivo le permite). Desde ese momento, diferentes cosmovisiones son preferidas por diversos grupos, y la civilización no es ya monolítica, unitaria: la civilización no coincide con un núcleo ético-mítico que es al mismo tiempo una religión —o al menos el foco intencional central de la religión—. ¡Estamos en una civilización *pluralista y profana*, autoconciente de su libertad!

En el Imperio Romano, el cristianismo vivió dentro de un mundo que poseía un pluralismo relativo ⁽⁶⁶⁾, y fue en ese mundo donde no solo nació, sino donde creció y descubrió su temple propio y universal. El Imperio *mediterráneo* se ha dilatado y es hoy una civilización *universal*, y en esa civilización es necesario saber valorar todo lo positivo —tal como los primeros cristianos supieron ser romanos y apreciar lo que esto significaba, teniendo conciencia sin embargo que era necesario trascenderlo. Ante los últimos valores, ante los fundamentos de nuestra civilización latinoamericana, la conciencia cristiana debe saber sentirse solidaria de la primera generación de cristianos misioneros que supieron distinguir entre civilización hispana y religión cristiana, sintiéndose indio con los indios aunque hubiera que luchar contra gobernadores y virreyes. Como un Bernardino Saha-gún o un José Acosta se debe hoy analizar esos valores positivos de nuestro pueblo para saber mostrar como el sentido de la evolución atraviesa el mundo en un anhelo escatológico —Teilhard de Chardin, diría “crístico”.

La historia latinoamericana no la escribirá existencialmente un grupo —ni siquiera el de los cristianos—, sino todos los latinoamericanos. En la medida en que la conciencia cristiana sepa asumir todos los valores positivos podrá cumplir su misión en nuestro continente.

d) Autoconciencia cristiana y grupos sociales

Es evidente que una revolución en el nivel de la civilización, una reforma contra el *ethos* social burgués, y la instauración de una comunidad pluralista —de derecho— no puede realizarse sin tener bien en cuenta cuáles grupos sociales deben cumplir dicha tarea. La conciencia cristiana debe saber comprender la evolución de nuestra vida social. En la cristiandad colonial, la Iglesia —por sus Obispos nombrados por el Rey, por las Ordenes religiosas verdaderos poderes espirituales y temporales en España, Portugal y América— significaba una clase social dirigente, aristocracia cultural, y aún económica. Por el contrario, en el siglo XIX, la progresiva secularización, la universalización anti-inquisitorial, el parcelamiento nacional, las guerras fratricidas, la expulsión de Obispos, la desorganización de los centros de enseñanza la pérdida de bibliotecas, sumió a la Iglesia a un grado de postración indescriptible. Perseguida hábilmente por liberales, positivistas y laicistas terminó por comprometerse con ellos —sobre todo en tanto clase más que en tanto ideología—, es decir, se tornó burguesía; en algunos de nuestros países conservó sin embargo su preponderancia ininterrumpidamente desde la época colonial.

Ante esta situación —bien que con numerosas excepciones—, ante una reforma o revolución de estructuras en vistas a una socialización creciente para bienestar de las clases proletarias, campesinas y medias, permanecer sólidamente comprometido a la clase o grupo propietario, terrateniente, oligárquico, aristocrático o burgués es simplemente constituirse en un “marginal histórico”.

Muy por el contrario, la nueva generación comprende la importancia de un compromiso con la masa. El nacimiento de movimientos sindicales obreros, universitarios, la conciencia política creciente, la organización de ciertos grupos de intelectuales, muestra que la conciencia cristiana descubre poco a poco

el modo de situarse de manera original y adecuada en el ritmo de la evolución y desarrollo necesario e integral.

Es ante todo junto a la masa de trabajadores industriales, de naciente proletariado, junto a los numerosos y misérrimos campesinos de nuestros campos, junto a los dirigentes universitarios y profesores, junto a los políticos de avanzada social, junto a los núcleos de población de las grandes ciudades donde se juega el destino de Latinoamérica. ¡La conciencia cristiana cumplirá allí su función o no cumplirá ninguna!

5. HACIA UN NEO-HUMANISMO LATINOAMERICANO

Unos meses antes de su muerte, Teilhard de Chardin escribía a Claude Cuénot a propósito de un trabajo que pretendía escribir sobre *Humanismo y humanismo*:

“Un neo-humanismo evolutivo (es necesario), dominado por la convicción que existe un *Ultra-humano*... El Humanismo del Cosmos, antiguo y sin valor está en vías de ser reemplazado por un Humanismo de Cosmo-génesis”.⁽⁶⁷⁾

Y en su obra célebre *El Medio Divino* escribía

“Hay un medio de conciliar, después de nutrir uno por el otro, el amor de Dios y el sano amor de Mundo, el esfuerzo de trascender y el esfuerzo de desarrollar”.⁽⁶⁸⁾

Estas dos tendencias están inscriptas en el corazón mismo de nuestra civilización y cultura latinoamericana del Humanismo que pretenda significar el fundamento antropológico y activo de su nueva “constitución.”

El momento de la América indiana se opone dialécticamente a la época hispana de América; ésta por su parte al proceso técnico del positivismo liberal;

y éste se opone nuevamente al nacimiento de una conciencia de socialización de las masas campesinas y proletarias —que significan el segundo momento necesario emprendido por la tecnificación positivista. La visión y praxis —esto es un Humanismo— que pueda dar cuenta de la aspiración profunda y latente es aquel que asuma como propio los valores del mundo en desarrollo —técnico, proletario, campesino— pero que los trascienda permitiendo abrir la persona humana al universalismo y a la convergencia en el Hiper-personal, donde encuentre un centro definitivo de permanencia y unidad. Esto es necesario, porque “en el interior de la Historia, el hombre se encuentra referido, siempre, en realidad, objetivamente, a situaciones concretas, que no pueden, en cuanto tales, permitirle actualizar la totalidad de su ser. Si no existe un fin de la Historia, no hay tampoco una realidad positiva que corresponda a la amplitud del ser humano y que le conferirá su realidad efectiva”⁽⁶⁹⁾.

Ese humanismo, evolutivo, totalmente humano y sin embargo abierto a la trascendencia —por una exigencia histórica latinoamericana y natural del hombre en general—, es el único, a nuestro criterio que puede cumplir con los valores positivos que se proponen otros humanismos parciales, reducidos o unilaterales:

“La comunidad (*Gesellschaft*) es la perfecta unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el acabamiento naturalista del hombre y el acabamiento humanista de la naturaleza”⁽⁷⁰⁾.

Esta posición, que llamaríamos el “humanismo cerrado” a lo meramente humano, es asumido por otra actitud:

“Se instaura una dialéctica entre dos trascendencias. En primer lugar, *el hombre es trascendencia*, en el sentido que constituye una historia sin fin, que por su parte es búsqueda y suspenso ante la totalidad. Esta primera trascendencia es ella misma mediación de otra trascendencia, que es el pasaje *hacia* “un

más allá” de lo humano: haciéndose en la historia comprendiendo esta historia, el ser humano comprende igualmente que él mismo es también apertura infinita y que no puede realizarse y efectuarse sino refiriéndose a una realidad trascendente, trans-histórica”⁽⁷¹⁾.

Una conciencia cristiana se expresa como lo hace el antes nombrado paleontólogo:

“No existe Progreso en la Tierra sin primado y triunfo de lo Personal en la cima del Espíritu. Si consideramos la actualidad, en toda la superficie de la noosfera, el cristianismo representa la única corriente del pensamiento lo bastante audaz y progresista para saber abarcar práctica y eficazmente el mundo en un gesto perfecto, e indefinidamente perfectible. Solo, absolutamente solo sobre la Tierra moderna, muestra su capacidad de sintetizar en un solo acto vital la Totalidad y la Persona... Es el eje principal de la Evolución.

a) Considerado objetivamente, a título de fenómeno, el movimiento cristiano, por su enraizamiento en el pasado, y por sus desarrollos incesantes, presenta los caracteres de un *phylum*.

b) Ubicado en la evolución, que debe ser considerada como un ascenso de la conciencia, este *phylum*, por su orientación hacia una síntesis fundada en el amor, progresa exactamente en la dirección presumida por la flecha de la biogénesis.

c) En el elán que guía y sostiene su marcha hacia adelante, esta flecha que sube implica esencialmente *la conciencia de encontrarse en relación actual* con el polo espiritual y trascendente de convergencia universal ¿No es acaso el fenómeno cristiano, que surge del corazón del fenómeno social justamente ese *phylum*...?⁽⁷²⁾.

Esto no quiere decir que sea el cristianismo la única posición que unificaría el pasado y futuro latinoamericano. Mas bien habría que decir que sería un humanismo falto de su columna vertebral aquel que

pretendiera imponerse en latinoamérica sin poseer, junto a otros, los valores contenidos en la tradición judeo-cristiana, que expresa en nuestro continente, lo mejor: la actitud de un humanismo trascendente.

El humanismo que pareciera vislumbrarse —y que deberemos analizar— poseerá al mismo tiempo los valores de un *personalismo* —que superará el mero liberalismo burgués, con su individualismo y egoísmo propio, para descubrir una nueva relación de hombre a hombre, y sobre todo de hombre opuesto a los instrumentos y la naturaleza, es decir, una nueva relación de hombre y trabajo⁽⁷³⁾. Un humanismo en la línea de la *socialización y planificación* —que no pretendiendo ni la dictadura del proletariado ni la sociedad comunista permita que la solidaridad social prime sobre todo tipo de propiedad privada—. Un humanismo que instaure una *comunidad pluralista* —oponiéndose al integrismo de una Cristiandad monolítica e intolerante o a una Nueva Cristiandad equívoca, pero igualmente a toda dictadura, totalitarismo, fachismo de extrema derecha—. Un *humanismo latinoamericano* que por su historia, su civilización, su *ethos* propio, por las necesidades del subdesarrollo que le son propias, va tomando y configurando su personalidad ante la América anglosajona, la Europa trans-atlántica, el Mundo árabe, el África negra, las Repúblicas socialistas de tipo comunista, el Asia post-confuciana, post-budista, la India.

Si América Latina no sabe asumir los términos aparentemente contradictorios de una dialéctica propia, superándolos en una unidad superior, permanecerá a la deriva, siendo una cultura marginal, una civilización colonial y estancada, un pueblo sin personalidad.

CONCLUSIÓN

Nuestro llamado se dirige especialmente a esta nueva generación latinoamericana que ha luchado contra las tiranías, contra el imperialismo, contra el

conformismo, contra las posiciones tradicionales que no responden ya a las exigencias de nuestro tiempo.

A ella le pedimos, ante todo, tomar un tiempo suficientemente largo de *formación y reflexión*. Sólo con la distancia y la separación que da el estudio la meditación, el silencio, nos permitirá atacar los males con plena autoconciencia. Porque como es necesario ir contra la corriente, debemos primeramente ver su curso y saber contemplarlo objetivamente. Cada uno en su campo específico, sea técnico, científico, humanista o teólogo.

En un segundo momento, es necesario que cada uno en su campo *se comprometa* en la acción. No queremos decir, que sea necesario hacer política, ni mucho menos. Es necesario, en cambio, tomar alguna responsabilidad social, sindical, educacional, municipal, comunitaria, religiosa, económica, en donde aportemos un espíritu nuevo, un nuevo humanismo.

Será necesario el diálogo y la comprensión entre las fuerzas vivas, y entre los grupos más conscientes de dichas fuerzas. *La construcción de América Latina no es obra de algunos sino de todos.*

Será necesario igualmente fijar una prioridad de objetivos. Los valores comunes y necesarios deben ser respetados en primer lugar: *la justicia social* que permitirá a los más pobres adquirir una cultura humana y un nivel de vida suficiente. Para ello habrá que cambiar muchas estructuras. Debemos oponernos a los que viven sobre dichas estructuras y pretenden eternizarlas.

Las nuevas generaciones cristianas latinoamericanas, tomando conciencia de todas estas situaciones, podrán ser un elemento motor de primera importancia en el desarrollo de nuestro continente (*).

(*)Esta conferencia dictada en 1964 hacía suponer lo que hoy se ha transformado en una realidad, pero, como toda realidad histórica, es una realidad equívoca.

NOTAS

(1) Todas las notas de nuestro trabajo indican el material usado pero sobre todo se dirigen a permitir a posibles seminarios de estudio continuar y criticar lo que exponemos a continuación.

Posteriormente a esta conferencia apareció nuestra *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Estela, Barcelona, 1967; *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1969; "Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional", en *Cuyo* (Mendoza) IV (1968) 7-40; "Iberoamérica en la historia universal", en *Revista de Occidente* (Madrid) 25 (1965) 85-95, en donde se completa el esquema de esta exposición.

(2) Este ha sido el objeto de los estudios de DANILEVSKY, SENGLE, TOYNBEE, NORTHROP SOROKIN, etc. No nos interesa aquí numerarlas, ni mostrar su origen, sino solo indicar su naturaleza. Lo que queremos recalcar es que, al fin, todas las civilizaciones se comportan como un sistema global de Instrumentos que, de hecho no se ha Interrumpido —al menos en su centro mas original, es la flecha central de la evolución—. En este sentido nos oponemos, entonces, radicalmente a un Oswald Spengler. Mientras que aceptaremos su teoría en el nivel del *ethos* social y aún en el del *núcleo ético-mítico* (de los ciclos cerrados, donde una cultura muere sin poder ser transmitida). De hecho, las cosmovisiones indo-europeas agonizan en el mundo actual y aún las pre-históricas —sobre todo desde la entrada de socialismo marxista en el mundo asiático y el socialismo, cristianismo o Islám en el África. Para ver un verse ARNOLD TOYNBEE-EDWARD MYERS, *Historical Atlas and Gazetteer*, en *A study of History*, vol. XI, Oxford, 1962, pp. 90-93.

Cuando hablamos de la "civilización latinoamericana" no queremos decir que sea una civilización autónoma, sino que la comunidad latinoamericana *tiene* una civilización, concretamente determinada.

(3) En alemán se diría "cultura como modo de vida" (*Lebensweise* o *Art und Weise*). DILTHEY nos dice: "Die Darstellung der einzelnen, psychischen Lebenseinheit ist die Biographie... Die Stellung der Biographie innerhalb der allgemeinen Geschichtswissenschaft entspricht der Stellung der Anthropologie innerhalb der theoretischen Wissenschaften der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit" (*Einleitung in die Geisteswissenschaften* I. IX, en *Gesammelte Schriften*, t. I, p. 33). Mas adelante expresa que "in der Tat existiert ein System der Sittlichkeit" (Ibid, I, XX; t. I, p. 61). Un ERNST TROELTSCH se referirá igualmente a *die Sitten* ("Die subjektive Sittlichkeit fordert nicht nur Einzel, sondern auch Kollektivpersönlichkeit"; WILHELM F. KASCH, *Die Sozialphilosophie von Ernst*

Troeltsch, Mohr, Tübingen, 1963, p. 39). Véase igualmente la *Ética* de MAX SCHELER (*Der Formalismus in der Ethik*, Francke, Berna, 1954, pp. 314 ss.), etc. La civilización se encuentra al nivel del *Mitsein* (ser-con) (MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer Tübingen, 1963, pp. 117 ss).

(4) Véase este término usado, aunque en un sentido análogo pero no idéntico, por PAUL RICOEUR, *Espirit* (Paris) oct. (1961) p. 447, Todo el tomo VIII —*Weltanschauungslehre*— de las *Gesammelte Schriften* de DILTHEY, da un material para realizar una reflexión sobre el *núcleo ético-mítico* (ideale Kern) “Die Weltanschauungen entwickeln sich unter verschiedenen Bedingungen...” *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, I; vol. VIII, p. 84). Sobre el núcleo ético-mítico de los sistemas helénicos y semíticos véanse nuestros trabajos sobre *El humanismo helénico* y *El humanismo semita* (EUDEBA; Buenos Aires, 1969); allí se encontrará una bibliografía indicativa.

(5) MIGUEL LEÓN PORTILLA, *El pensamiento prehispánico*, sobretiro de *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, 1963, p. 32

Además pueden consultarse las siguientes obras:

BALLESTEIOS GAIBOIS, *Historia de América*, Pegaso, Madrid, 1954; A. BALLESTEROS, *Historia de América y de los pueblos americanos*, Salvat, Barcelona, desde 1946; CAMPEHAUSEN-DINKLER, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Mohr, Tübingen, 1957-1962; Revistas: *Anthropos* (Friburgo-St. Augustin), *América Indígena* (México, desde 1941), *El México Antiguo* (México, desde 1919); *Revista de Indias* (Madrid, desde 1940) *The Americas* (Washington; desde 1945) etc. Además el *Handbook of South American Indians*, en *Smithsonian Institution*, ed. J. Steward, Washington; H. LEHMANN, *Les civilisations précolombiennes*, Madrid, 1932; F. AMEGHINO, *La antigüedad del hombre en el Plata*, La Cultura Argentina, Buenos Aires, 1918; SALVADOR CANALS FRAU, *Las civilizaciones prehistóricas de América*, Sudamericana, Buenos Aires, 1955; R. KONETZKE, *Der Weltgeschichte Moment der Entdeckung Amerikas*, en *Hist. Zeitschrift* (München) CLXXXII, 2 (1956) 267-290; W. KRICKERBERG, *Etnología de América*, México, 1946; M. LEON PORTILLA, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, Inst. Indig. Interamer., México; 1956; A. LIPSCHUTZ, *El indoamericanismo*, Nacimiento, Santiago, 1944; W. SCHMIDT *Der Ursprung der Gottesidee*, Aschendorf, Münster, 1926-1955, en especial el tomo II; *ibid*, *Ursprung und Werden der Religion*, *ibid*, 1930; CANALS FRAU, *Prehistoria Americana*, Sudamericana, Buenos Aires, 1950; F. HAMPL, *Die Religionen der Mexikaner, Maya und Peruaner*, en *Ch. und die relig. der Erde*, Herder, Freiburg, 1951; t, II, pp. 751-784; W. KRICKERBERG *Alteme-*

xikanische Kulturen; Safari-verl., Berlín, 1956; KRICKBERG-TRIMBORN-MÜLLER-ZERRIES, *Die Religionen des alten América*, en *Die Religionen der Menschheit*, Kohlhammer, Stuttgart, 1961, t. VII; SOUSTELLE-AIGRAIN-BAUDIN, *Les religions du Mexique, Incas...*, en *Histoire des Religions*, Bloud et Gay, Paris, t. V; etc.

Recomendamos leer: NIMIO DE ANQUIN, *El ser visto desde América*, en *Humanitas* (Tucumán) III, n. 8, 13-27; EDUARDO BLANQUEL, *Edmundo O'Gormann y Leopoldo Zea, dos ideas de América*, en *Humanidades* (Mérida) I, 3-4 (1959) 455-443; SERGIO BUARQUE DE HOLANDA, *Raízes do Brasil*. Río de Janeiro, 1948; ALBERTO CATURELLI, *La historia en la conciencia americana en Dianoa* (FCE) (1957) 57-77; *ibid*, *El hombre y la historia*, Guadalupe, Buenos Aires, 1959; *ibid*, *El hombre y la naturaleza americanos*, en *Estudios Americanos* (Sevilla) 90-91 (1959) 141-146; *ibid*, *América Bifronte*, Troquel, Buenos Aires, 1961; *ibid*, *La filosofía*, Univ. Córdoba, 1961, I, cap. XIV; GUILLERMO FURLONG, *Nacimiento y desarrollo de la Filosofía en el Río de La Plata*, Kraft, Buenos Aires, 1952; VICTOR RAUL HAYA DE LA TORRE, *Espacio-Tiempo histórico*, Lima, 1948; PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA. *Historia de la cultura en la América Hispánica*, FCE, México, 1959; HERMAN DE KEYSERLING, *Meditaciones sudamericanas*, Ballesteros-Torres, Santiago de Chile, 1931; PEDRO LAIN ENTRALGO, *España como problema*, Aguilar, Madrid, 1956; MIGUEL LEÓN PORTILLA, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, Inst. Indigenista, México, 1956; ALCEU AMOROS LIMA, *A realidade Americana*, Agir, Rio de Janeiro, 1954; *Ibid*, *L'Amérique en face de la cultura Universalle*, en *Panorama* (Washington) II, 8 (1953) 11-33; RAMIRO DE MAEZTU, *Defensa de la Hispanidad*, Fax, Madrid, 1952; JOSE MARTI, *Antimperialismo*, en *Obras completas*, t. XXII, la Habana, 1961; ERNESTO MAYZ VALLENILLA, *Examen de nuestra conciencia cultural*, Inst. de Filosofía, Caracas, 1957; *Ibid*, *El problema de América*, en *Episteme* (Caracas) I (1957) 467-501; LUIS MONGUIO, *Optimismo o pesimismo...* en *Casa de la Cultura* (Quito) XII, 22 (1960) 82-97; EDUARDO O'GORMAN, *La invención de América. EL universalismo de la cultura de Occidente*, FCE, México, 1958; *ibid*, *Fundamentos de la Historia de América*, Imprenta Univ., México, 1942; M. DE OLIVEIRA LIMA, *La evolución histórica de América Latina*, Ed. América, Madrid; JOSE ORTEGA Y GASSET, *La pampa...*, en *Obras completas*, Rev: de Occid., Madrid, 1946, t. II; JOSE VASCONCELOS, *La raza cósmica*, Calpe, Buenos Aires, 1948; J. VICENS VIVES, *Manual de Historia Económica de España*, Teide, Barcelona, 1959; ALBERTO WAGNER DE REYNA, *Destino y vocación de Ibero-América*, Cult; Hispán., Madrid, 1954; SILVIO ZAVALA, *La filosofía Política en la conquista de América*, FCE, México, 1947; LEOPOLDO ZEA, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: Del romanticismo al positivismo*, Colegio de México, México; 1949; *ibid*, *La historia intelectual en*

Hispanoamérica, en *Memoria del I Congreso de Historiadores de México y EE.UU.*, (Monterrey) TGSA, México, 1950, pp. 312-319; *Ibid.*, *América en la historia*, FCE, México, 1957.

(6) En todo esto dejamos la palabra al Profesor MANUEL LIZCANO de la Universidad de Barcelona (cfr. *El Análisis sociológico de Hispanoamérica*, en *III Jornada Iberoamericana* (Madrid) 1964. Será interesante integrar la posición de un Gurtvich, con las investigaciones del Prof. SCHELISKY (Münster- Dortmund), y sobre todo con las reflexiones sobre la *Institución* de GEHLEN.

La tipología marxista (cfr. *Amérique Latine a la lumière du marxisme*, en *Recherches Internationales* (Paris) 1962, n. 32) no dejan de ser útiles en la programación política.

Los grupos sociales, para un marxista latinoamericano son los siguientes: proletarios, campesinos trabajadores, intelectuales, burguesía de avanzada nacional, (cfr. *Segunda declaración de la Habana*), y después la reacción, es decir, la burguesía capitalista y terrateniente y todos aquellos que le siguen. Toda la estrategia comunista se dirige a realizar la “revolución de liberación nacional antimperialista” realizando un frente democrático de izquierda con todas aquellas fuerzas progresistas, a fin de poder, en un segundo momento, dominar la situación por el Partido Comunista e instaurar la dictadura del proletariado —como en Cuba— (Cfr. *Ibid*, *Presentation de l'Amérique Latine*, por HECTOR AGOSTI, pp. 3-17). En general, la *unidad* latinoamericana —en la visión marxista— queda definida por la unidad del Imperialismo norteamericano y por la semejante situación revolucionaria —es decir, por un factor extrínseco o futuro—, sin dar cuenta, en ningún momento, de la unión de nuestra civilización, no solo por su lengua, ni su religión, sino aún mucho más por su ethos, su modo de vivir, de encarar la existencia. por nuestra historia, etc. Sin embargo —dicho imperialismo y la análogo situación pre-revolucionaria— son igualmente dos factores esenciales de la *unidad* latinoamericana.

(7) *Le système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Hermann et Fils, Paris, 1914, t. II, p. 453: "Todas las cosmologías helénicas eran en último término *Teologías*. En el corazón de ellas se encontraban siempre dogmas religiosos... Era necesario que una revolución teológica se produjera. Esta revolución fue obra de la Teología cristiana. La ciencia moderna fue iluminada por la chispa producida por el choque entre la teología del paganismo helénico y la teología cristiana". Para poder entender esta tesis recomendamos las obras de CLAUDE TRESMONTANT: *Essais sur la Pensée Hébraïque, Etudes de Métaphysique Biblique, La métaphysique du Christianisme* en sus tres tomos: *La naissance de la Philosophie Chrétienne* (1961), *La crise du treizième siècle*

cle (1964), *Introduction a la métaphysique de Maurice Blondel* (1963), editadas en Cerf, Gabalda y Seuil), *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin* (1955). ¡Todas estas obras hacen un conjunto muy importante.

(8)Cfr. *La théorie de la relativé restreinte et généralisée* Gauthier-Villars, Paris, 1921. El razonamiento de Einstein puede resumirse así: El grupo de transformaciones de Lorent permite pasar de un sistema de Coordenadas de Galileo a otro que se mueve con respecto al primero con un movimiento uniforme. Si se reemplaza el sistema de referencias por el sistema de coordenadas de Gauss tenemos la teoría de la relatividad generalizada que se enuncia del siguiente modo: "Toda transformación corresponde a un cambio de sistema de coordenadas de Gauss" (p. 85). "Todos los sistemas de Coordenadas de Gauss son en principio equivalentes para la expresión de las leyes generales de la naturaleza (Ibid.). De este modo, se toma cualquier punto del universo como punto de referencia, y aunque se encuentre en movimiento puede operarse con él. Véanse las reflexiones de MERLEAU-PONTY en *Signe*, Gallimard, Paris, 1960, pp. 247 ss.

(9)Einstein, *ibid*, p. 95. "Por la relación simple entre la extensión del mundo en el espacio y la densidad media de la materia" (Ibid., p. 100) puede deducirse que nuestro universo es intrínseca y esencialmente finito aunque en expansión.

(10)Cfr. DE WAEHLENS, *La philosophie et les expériences naturelles*, Hijhoff, La Haya, 1961, el capítulo sobre *Le Monde*; HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, en el tercer capítulo *Die Weltlichkeit der Welt*, pp. 63 ss.; etc.

(11)PIERRE CHAUNU, *Pour un géopolitique de l'espace américain*, en *Jahrbuch für Geschichte... Lateinamerikas* (Köln), 1 (1964) p. 5.

(12)Ibid, p. 7.

(13)FERNÁNDEZ DE OVIEDO, *Historia Natural* (1945), t. I, p. 27.

(14)Véase nuestro trabajo a publicarse en la *Revista de Occidente* (Madrid) sobre *Iberoamérica en la Historia Universal*. Sobre estos temas ha escrito MIRCEA ELIADE: *Tratado de Historia de las religiones, El Mito del Eterno retorno*, y últimamente *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris, 1963.

(15)Cfr. ERNST CASSIRER, *El mito del Estado*, FCE, México, 1947.

(16)Sobre la demitificación y demitización véanse los trabajos del teólogo calvinista RUDOLF BULTMANN (Tübingen) en *Mythos und Logos*, y los de PAUL RICOEUR, en o.c.

(17)Cfr. nuestro artículo citado en la nota 14.

(18)No queremos, de ningún modo, desvalorizar la importancia de la revolución en América Latina. Solo apuntamos aquí el carácter mítico que recubre muchos de los dichos movimientos revolucionarios —mítico en tanto unilaterales, particulares y aun simplistas—. Véase JAIME DELGADO, *La revolución hispanoamericana*, en *III Jornadas iberoamericanas* (Madrid) 1964; una interpretación comunista puede verse en *Amérique latine a la lumière du marxisme, Une révolution Continentale* por RODNEY ARISMENDI; la visión cristiana, en cambio, en la revista *Mensaje* (Santiago de Chile) N° 113 (1963): *Revolución en América Latina*.

(19)Todos estos cultos primitivos indo-europeos, tanto los griegos como los hindúes, hititas o persas, explican la realidad a partir de un caos inicial de donde se origina el Nuevo Año cósmico —el gran año del eterno retorno—.

(20)Para HEGEL la comprensión adecuada de los fenómenos humanos se alcanza en el momento en que se posee una perspectiva lo suficientemente universal que pueda explicar cada acontecimiento concreto, es decir, "el contenido de la representación es el Saber Absoluto" (*Phänomenologie des Geistes*, en *Sämtliche Werke*, 1951, t. II, p. 602). Así, por ejemplo, la diferencia de civilización y *ethos* social de la América anglosajona y la latina debe irse a buscar en la lejana Edad Media, y en el distinto renacimiento que seguirá la línea de: Roma-Florenia-EI Rhin-Paises Bajos e Inglaterra, y el otro: Roma-Florenia-Madrid-Nueva España (cfr. WENER SOMBART, *Der Moderne Kapitalismus, Die Genesis des Kapitalismus*, Duncker-Humlot, Leipzig, 1902, vol. II). Es decir, el punto de partida para explicar las diferencias de las dos Américas debe buscarse, al menos, desde el siglo XII.

(21)Muy al contrario de lo que pretendía Florentino Ameghino, o.c., ya que el hombre no solo no es autónomo de América, sino que pareciera mas bien un eterno extranjero.

(22)Para nosotros *pre-historia* no define la época en que el hombre no escribía, sino, subjetiva y profundamente, como la época en, que el hombre no tiene conciencia de la historia, es decir, intencionalmente se encuentra todavía en el tiempo mítico pero no histórico.

(23)Paradójicamente en América llamamos *oriente* lo que está en nuestro occidente, y *occidente* a nuestro oriente.

(24)CANALS FRAU, *Las civilizaciones prehistóricas* p. 81 (Cfr. bibliografía en pp. 605-629).

(25)TOYNBEE-MYERS, o.c., p. 90.

(26)PAUL RIVET, *Les origines de l'homme américain*, Galliard, París, p. 62.

(27)Cfr. ALES HRLISKA, *The Genesis of the American Indian*, en las actas del *XIX Congreso de Americanistas*, Washington, 1917, pp. 559-568; FRANZ BOAS, *Handbook of American Indian Languages*, Bureau of American Ethnology, Vol. 40, I (1911); etc.

(28)Este término tan expresivo puede verse en MIGUEL LEÓN PORTILLA, *El pensamiento prehispánico*, p. 69: "Lo que se conserva en los centros ceremoniales descubiertos por los arqueólogos, permite de entrever algo de lo que fue el hogar cósmico tan penosamente concebido por el hombre náhuatl".

(29)CANALS FRAU, o.c., *Ibíd.*

(30)*Proton* significa en griego *lo primero*. Es decir, es un auténtico comienzo de nuestra historia, aunque solamente la primera parte, el fundamento, el substractum, sin el cual nuestra Historia sería ininteligible.

(31)Cfr. nuestro trabajo sobre "*El humanismo helénico*".

(32)Cfr. nuestro trabajo sobre "*El humanismo semita*".

(33)*Historia de la Cultura*, FCE, México, 1941, p. 260.

(34)El discurso de Sr. FELIPE HERRERA, *Aspectos políticos y económicos de la integración de América latina*, publicado por el Banco interamericano de desarrollo, el 12 de junio de 1962: ...Así podemos señalar hoy como realizaciones de significación en este camino de afirmación del concepto regional: la creación del Banco Interamericano; el establecimiento de los esquemas de la ALALC y del Mercado Común Centro Americano; la adopción de un nuevo tipo de política interamericano, en materia de relaciones económicas cuya expresión está contenida en la Carta de Punta del Este, y el afianzamiento creciente del concepto multilateral que alcanza su más definida vigencia en los acuerdos de Alta Gracia sostenidos luego solidariamente por los representantes de toda América Latina..." (pp. 9-10). Es interesante anotar que en las conclusiones dice: "América latina avanza en su camino hacia la integración... El gran impulso hacia la integración tiene que sustentarse en la opinión pública latinoamericana. *Y ella tiene que ser estimulada y orientada por un movimiento ideológico de vasto alcance*. La Universidad Latinoamericana debe formar no sólo los profesionales y los técnicos que "han de realizar la obra de" la integración sino los *ideólogos, los sociólogos y los políticos* que nutran al proceso económico y social del espíritu que la gran empresa de la integración requiere..." (pp. 23-24).

(35)Cfr. JOHANNES BRONDSTED. *Norsemen In North America before Columbus*, en el *Annual Report (1953)* del *Smithsonian Institution*; Washington, 1954, pp. 367-405.

(36)Ibid.

(37)Cfr. Infra los trabajos de O'Gormann.

(38)Esto será el objeto de los trabajos de una posible SEMANA futura.

(39)*Archivo del Escorial* primer folio del manuscrito del *Concilio III de Lima* catalogado bajo la numeración: d-IV-8.

(40)Cfr. VICENTE DE SIERRA, *El sentido misional de la conquista de América*, Cons, de Hisp., Madrid, 1944.

(41)*Voyage aux régions équinoxiales de nouveau continent*, Paris, 1804, I, p. 594.

(42)*Bases*, Buenos Aires, 1948, p. 147.

(43)Véase nuestro trabajo, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, donde ejemplificamos esta ruptura.

(44)La oposición ya irreconciliable entre la URSS y la China Popular es perfectamente comprensible desde este punto de vista: mientras Rusia comienza a establecer un “sistema socialista de todo el pueblo” —reemplazando así la “dictadura del proletariado” para pasar a un sistema donde el consumo tiene mayor importancia—, la China popular permanece en la línea de la “dictadura del proletariado”, en la primacía de la austeridad y la producción.

(45)Esto lo ha pretendido tanto la evolución mexicana como el Aprismo peruano, fracasando por diferentes razones. Cuba en cambio ha pretendido imponer por primera vez la "dictadura del proletariado" según la ortodoxia pura del comunismo, la que, logrando muchos éxitos en un primer momento, se enfrenta ahora con las dificultades propias de una solución extranjerizante y de difícil continuidad.

(46)Entre los elementos esenciales a inculcar en la educación es la de un sano internacionalismo regional latinoamericano, para superar el nacionalismo particularista. Es evidente que la lucha para realizar la liberación nacional —del imperialismo económico internacional— es un elemento necesario para la nueva constitución latinoamericana; pero dicha liberación nacional es imposible sin la integración simultánea y progresiva de América Latina.

(47)PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène humain*, Seuil, aris, 1955, p. 344.

(48)Que se opone a la "subconciencia", al *über Ich* de Freud, es decir, el campo de la atención en vigilia.

(49)MAURICE MERLEAU-PONTY, en su *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, pp. 481 ss., muestra bien la importancia del fenómeno *tiempo* para la consti-

tución de la conciencia en general. Véase igualmente E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie, des Inneren ed Zeitbewusstsein*, en *Phil, und Phänom. Forschung, IX* (1928) p. 22; Heidegger, *Sein und Zeit*, toda la segunda sección, pp. 231 ss., en especial el capítulo sobre *Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit* (p. 372 ss.).

(50)DILTHEY insistirá una y otra vez sobre la doble propiedad de la conciencia: "Verschiedene Personen sind in jedem von uns, das Familienglied, der Berufgenosse; wir finden uns im Zusammenhang sittlicher Verpflichtungen, in einer Rechtsordnung, in einem Zweckzusammenhang des Lebens, der auf Befriedigung gerichtet ist: nur in der Selbstbesinnung finden wir die Lebenseinheit und ihre Kontinuität in uns, welche alle diese Beziehungen trägt und halt. So hat auch die menschliche Gesellschaft ihr Leben in der Hervorbringung und Gestaltung, Besonderung und Verknüpfung dieser dauernden Tatbestände, ohne dass sie oder eines der sie mittragenden Individuen daran *ein Bewusstsein* von dem Zusammenhang derselben besäße" (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, I, XIV; en *Gesammelte Schriften*, I, p. 87). Es así como Hegel comprendió su *Weltgeschichte* —Historia Universal—, como todo lo acaecido en la unidad de la Conciencia humana, del Espíritu (cfr. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Reclam, Stuttgart, 1961; HEIDEGGER, o.c., pp. 387).

(51)Cfr. DE WAELHENS, o.c., capítulo sobre la *Intersubjectivité*; MAURICE NEDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, Montaigne-Aubier, Paris, 1941; JEAN PAUL SARTRE, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1945; etc.

(52)Cfr. M. NEDONCELLE, o.c.

(53)La reflexión de HEGEL sobre la conciencia no se refiere principalmente a una conciencia individual, sino social, comunitaria, sea en tanto sagrada ("la comunidad son los Sujetos, los particulares, sujetos empíricos que están en el Espíritu de Dios...", *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III, III, 1; en *Sämtliche Werke*, Frommann, Stuttgart, t. 16, p. 316), en tanto histórica (*Die Verwirklichung des Geistes in der Geschichte*, en *Die Vernunft in der Geschichte*, Meiner, Hamburg, 1955, pp. 55 ss), en tanto experiencia inmediata (*Unmittelbarkeit* del "esto" (Diese) "lo mío" (das Meinen), el "ahora" Jetzt), el "aquí" (Hier), la "cosidad" (Dingheit), en *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg, 1952, pp. 79-129). A partir de la visión judeo-cristiana, pero especialmente de un BOSSUET, ROUSSEAU, MONTESQUIEU (*L'Esprit des Lois* (1748), VICO y CONDORCET se fué plasmando el concepto de *Esprit du peuple*, que HEGEL llamará *Volksgeist*. Aunque no aceptando la noción hegeliana, le debemos muchos de los elementos de su descripción. Es en la conciencia *donde y para la cual* los útiles, el ethos

y los valores existen —evidentemente esta conciencia social no es Substancial (como lo pretende HEGEL, *Philosophie der Geschichte*, pp, 58 ss, aunque la noción de substancia en HEGEL es *sui generis*).

(54)"El devenir histórico que la ha preparado no existía antes que ella, sino *en razón* de ella (pour elle), el tiempo durante el cual progresaba no era el tiempo de su constitución sino el tiempo que ella constituía, y la serie de acontecimientos se subordinan a su eternidad". (SC, p. 222).

(55)"La autoconciencia (Selbstbewusstsein) es en (*an*) y para sí (*für sich*), mientras y en tanto que ella es para otra (autoconciencia) en y para sí; esto es, la autoconciencia existe solo en el ser reconocido (*Anerkanntes*)... Para la autoconciencia existe (siempre) otra autoconciencia... Ellas se reconocen (*anerkennen*) en tanto existe un recíproco reconocimiento (*als gegenseitig sich anerkennend*" Hegel. *Phänomenologie*, B, IV, A, pp. 141-143. Se comprende entonces como la toma-de-conciencia es un hecho colectivo y constituye por ello mismo una *generación*: aquellos que se reconocen mutuamente como habiéndose separados de la mera conciencia o cosidad a partir de una misma circunstancia.

(56)Un Bolívar, hace 140 años cuando decía en la invitación al Congreso de Panamá: "Si Vuestra Excelencia no digna adherir a él, preveo retardos y perjuicios inmensos, a tiempo que el movimiento del mundo acelera todo, pudiendo acelerarlo en nuestro daño". Cuando Bolívar decía esto nos muestra una clara conciencia personal ante la historia, pero como su conciencia no se *reconocía* en las otras, su mera autoconciencia individual estaba muy lejos de ser una autoconciencia social; He allí la causa de su fracaso.

(57)La conciencia —aún la social— se encuentra como perdida en la inmediatez de las cosas (el caso sumo es el de la conciencia sensible animal), confundida con ellas. Un pueblo puede estar alienado o extranjerizado (*Entäusserrung* o *Entfremdung*) en tanto *ha centrado* su existencia colectiva (sea política —en la época colonial hispánica—, económica —en el siglo XIX y XX bajo el dominio de los Imperialismos—, cultural —pensando Europa a la europea y dando espaldas a lo latinoamericano—, etc.) en otro pueblo o sociedad. Se vive pero sin que el trabajo que se realiza rinda un beneficio para el que trabaja, sino que los frutos se le escapan de las manos y permanece eternamente *exteriorizado*, como, un *objeto* que se explota o vende pero no como una *subjetividad* que se respeta y con la que se dialoga. Este es el caso de Latinoamérica.

(58)HEGEL, muy joven todavía, escribió un libro que tituló *El destino del cristianismo*. Meditando el caso paradigmá-

tico de Abraham (ejemplo que retomará muchas veces Kierkegaard) muestra como el patriarca del pueblo Judío se creó a sí mismo como subjetividad porque supo oponerse a la mera naturaleza y trascenderla (cfr. la edición Vrin, París, 1948; el comentarlo de Juan Hyppolite, p. VI).

(59)Un primer antecedente fue ya la obra de MARTIN LUTERO titulada *An den christlichen Adel deutscher Nation* (1520) (ed. Gruyter, Berlin, 1959. t. I, pp. 362 ss), y la de Johann Fichte denominada *Reden an die deutsche Nation*, Meiner, Hamburg; 1955. En América latina la conciencia alerta de un Simón Bolívar deberá ser reconocida por la nueva generación con responsabilidad continental como la de un profeta de la integración latinoamericana.

(60)KARL MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en *Die Frühschriften*, Kröner, Stuttgart, 1953, p. 208.

(61)Es interesante anotar que la primera definición de la *persona humana* fue enunciada por Boecio poco después del 512, es decir, terminadas las disputas cristológicas, que aportaron los mas importantes análisis antropológicos de todos los tiempos. Boecio hablaba, así: "Nestrio sostiene rectamente que Cristo tiene dos naturalezas; pero se equivoca cuando dice que tiene dos personas; Eutiqués rectamente cree que tiene una persona, pero impiamente cree que tiene solo una naturaleza" *Patrología Latina*, Migne, tomo 64. *Liber de Persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, cap. 4, col. 1344 A).

Cristo es plenamente hombre, es decir *comprometido* con la totalidad de la condición humana, en su naturaleza, su economía, historia, política, sociología, psicología, etc. Y sin embargo, es igualmente el Verbo, es decir, trasciende la historia para constituirla como una *Historia Santa*, El Concilio de Efeso (431) definió: "El Verbo se ha hecho hombre por la asunción de la sola persona, sin eliminar o destruir la diversidad de naturalezas" (*Concil. Oecum. Decreta*, Herder, Bolonia, p. 6, a 28-38; *Dz* (1963) § 250). Por su parte el de Calcedonia (451) definía: "Uno es el Cristo-Hijo-Señor unigénito con dos naturalezas, y con una persona y substancia" (*Ibid.*, p. 62; a 31-39; *Dz* (1963) § 302)

(62)Véase el trabajo de GILLES COUVEUR, *Les pauvres ont-ils des droits?*, Univ. Greg., roma, 1961. Es bien sabido que para un Santo Tomás, por ejemplo, la propiedad común de derecho natural es la subordinante de la propiedad privada o *ius gentium* (derecho natural secundario). Es aquí donde la religión puede jugar una función dinámica o de retardo en la evolución de las estructuras de una civilización. Max Weber lo ha bien mostrado (cfr. *Einleitung in die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, en *Soziologie...*; Kröner, Stuttgart, 1956, pp. 398 ss); una religion

(por ejemplo el cristianismo en latinoamérica) puede ser un impulso (*Antriebe*) del operar (*Handeln*), pero mediaría el hecho de que dicha religión descubriera el modo *de crear* dicho impulso inicial. En América Latina la ética cristiana no deberá operar en tanto ética *del deber* (base del capitalismo) o *de la resignación* (fundamento de la esclavitud), sino en la línea de su esencia: misericordia efectiva por los pobres, hermandad solidaria en el amor, la pobreza voluntaria de los ricos... evidentemente, así vista, la ética cristiana en América Latina no puede sino ser revolucionaria. El *Ethos* del capitalismo ("...des kapitalistischen *Ethos*", *Asketischer Protestantismus...*, ibid, p. 366) se encontrará ante una moral de la rebelión de los esclavos ("...Sklavenaufstand", *Die Wirtschaftsethik...*, ibid, p. 402). Contra la "moral de esclavos" de nuestros pueblos, y contra la "moral del deber" y el conservadurismo de la oligarquía, el cristiano debe oponer un nuevo *ethos* creativo e igualitario. Evidentemente aquí la "autoconciencia" (*Selbstbewusstsein*) significa una clarificación y despertar de la conciencia moral cristiana (als *Gewissen*).

(63) La moral de la burguesía capitalista es esencialmente conservadora en el momento del despertar de la conciencia popular socialista, o auténticamente sujeto de la democracia —gobierno del *pueblo* y no de la mera oligarquía—.

(64) Este término se usa en la teología contemporánea para significar el sistema político-religioso post-constantiniano del Occidente.

(65) El judaísmo, primeramente, distinguió entre el grupo étnico y la comunidad religiosa (véase el importante libro de Causse, con el mismo título); pero ante la defección del judaísmo que se encerró en un mesianismo nacionalista, el cristianismo propuso el universalismo trascendente a toda civilización pero "comprometida" necesariamente con todas ellas —por la *ley de la Encarnación*—. En primer lugar —contra la teología islámica— el hombre puede naturalmente obrar el bien (lo que justifica la autonomía y la posibilidad moral del *progreso*: "Natura humana per peccatum non est totaliter corrupta..., potest... virtutem naturae... bonum particulare agere, sicut aedificare domus, plantare vineas..." —S. Tomas, *Summa*, I-II, q. 109, a. 2 c.—; "Gratia non tollat naturam, sed perficiat", Ibid, I, q. 1, a. 8 ad 2—); en segundo lugar el orden de la naturaleza no se identifica con el orden sobrenatural aquí igualmente, en el orden político, al judaísmo, islamismo o calvinismo primitivo, que unificaron de hecho el orden político al religioso, esto puede verse claramente expreso en los tratados de las leyes (I-II, q. 90-108): existe una ley eterna fundamento de la ley natural —y de la ley humana (positiva)— que organiza *la vida política*

autónoma del hombre; por otra parte existe una ley divina (fundada igualmente en la ley eterna) que constituye el pueblo judío (ley antigua) y el cristianismo (nueva ley), o *el orden eclesial sobrenatural*. El doctor medieval no hace sino aplicar al orden comunitario los principios incluidos en las definiciones conciliares de Efeso y Calcedonia: Cristo es plenamente hombre —por lo que autonomiza y reconstituye el *plano natural*—, pero al mismo tiempo Verbo eterno, causa del Reino escatológico de su Iglesia —*plano sobrenatural*—.

(66)Decimos un "pluralismo relativo" por cuanto en verdad el imperio aceptaba plenamente las religiones indogermánicas —que se dejaban fácilmente introducir en el Panteón romano—, pero guardaba muchos reparos para con la religión de Israel.

(67)Cfr. N. M. WILDIERS, *Theilhard de Chardin*, Ed. Univ., París, 1960, p. 111.

(68)*Le Milieu Divin*, Seuil, París, p. 36.

(69)JOLIF, en *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, La Palatine, París, 1964, p. 17.

(70)KARL MARX, *Nationalökonomie und Philosophie*, ed. c., p. 237.

(71)JOLIF, *ibid*, p. 18.

(72)TEILHARD DE CHARDIN en *Le phénomène chrétien*, epílogo de *Le phénomène humain*, ed. c., pp. 331-332. Léanse especialmente de este libro desde las pp. 229-ss.

(73)Cfr. ERICH FROMM en su trabajo *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, FCE, México, 1956; JEAN CASSOU, *Ves un humanique*, en *Esprit* oct. (1958) pp. 458-469.