

¿EL SER DE LATINOAMERICA TIENE PASADO Y FUTURO? *



Enrique Dussel **

Hablaremos de "Latino-américa" por dos motivos. Primeramente, por cuanto América del Norte (la anglosajona y canadiense francesa) es otro "mundo", que podremos encarar dentro de algunos decenios, después de habernos claramente "encontrado a nosotros mismos". En segundo lugar, porque hispano o iberoamérica existió hasta el siglo XVIII - la Cristiandad colonial, como la llamara Toribio de Mogrovejo¹ - mientras que el proceso de universalización y secularización del siglo XIX, se constituyó esencialmente por el aporte francés -en lo cultural- y anglosajón, en lo técnico. Desde ese momento el mundo "español" es ya marginal en América latina. Por otra parte la antigua América prehispánica -indoamérica- se ha incorporado a la cultura y civilización latinoamericana (aunque

* Tomado de "America Latina: dependencia y liberación" F. García Cambeiro.

** Ningún pensamiento hace mas relevante la tarea del filosofar que la contemporaneidad de Dussel, tanto en lo acuciante de sus temáticas -*filosofía de la liberación, ética latinoamericana*-, inscritas todas dentro de un marco de gran pertinencia para el pensamiento histórico y filosófico de América Latina. Autor de una vasta obra, los esfuerzos que hace por distinguir una esencia reflexiva liberadora destacan a Dussel como una gran figura no solo filosóficamente, sino quizá como testimonio de un *pensar comprometido*.

La opresión y exterioridad del pobre, la problematización del indígena, el papel liberador de la religión, van a ser las propuestas con las que Dussel se inscribe en el pensamiento actual. La significación crítica y práctica de su obra, lo identifican con el esfuerzo vital que se inscribe en la filosofía, y que se advierte en Sócrates, Marx, San Agustín, y recientemente Ellacuría, en el sentido del compromiso hasta la muerte por la verdad.

Nutrido en las profundas fuentes de Husserl, Ricoeur, Levinas, Heidegger, Marx, la tonalidad del pensamiento dusseliano acompaña las necesidades históricas para un pensar comprometido. Más aún, cuando el desleimiento filosófico pareciera justificar la pretensión del "fin de las ideologías", la actualidad transformadora de una filosofía que se perciba liberadora tendrá que forjarse en base a las características históricas de nuestros países. Aún mas, en nuestra situación concreta, una filosofía no puede desistir de una pugna en contra los pensamientos acabados, y por ende dominadores. Es por eso que una "filosofía latinoamericana" no puede ser mas que liberadora, asumiendo por ende, las características críticas que requiere la práctica social del pensamiento.

No ha de dejar de mencionarse que los elementos centrales de la filosofía de Dussel, luchan por hacer de este pensamiento una actualidad histórica, ya que las temáticas de "trabajo", "poiesis", "pedagogía", "erótica", "popular", etc., constituyen las grandes tareas en donde se despliega el filosofar de Dussel. Es así que otro filosofo (D. Prieto) lo considera como dotado de "una enorme capacidad de escándalo". Esto realza lo que quisiéramos especificar: esta obra constituye ya un "pensar teórico desde lo nuestro", y nadie puede dejar de reflexionar, y mejor aún, de actuar bajo sus premisas, más si es instado por el amor a la verdad y a la justicia. (Rodolfo Kepfer)

guarde en ciertas regiones las características intactas de las civilizaciones pre-hispánicas) por cuanto los indios ocupan desgraciadamente el lugar de una "clase social" (la última, por una injusticia secular) aunque muchos de los elementos de su "mundo" vivan y pervivan en el "mundo latinoamericano" en su totalidad -incluyendo los criollos y los europeos, las regiones agrarias como las urbanas-. "América Latina" es esa totalidad humana, esa comunidad de los hombres que habitan desde California al Cabo de Hornos, cuyo *mundo* se ha ido progresivamente constituyendo a partir del fundamento racial y cultural del hombre pre-hispánico, pero radicalmente des-quiciado (sacado de cauce, una verdadera metánoia) por el impacto del mundo hispánico del siglo XVI. Nace así lentamente, una *Cristiandad americana*-muy diversa de la medieval europea- que va integrando evolutivamente sus diversos elementos hasta madurar en el siglo XVIII. Nueva ruptura en el siglo de la independencia y la organización, nuevo aporte étnico y cultural, técnico y de civilización; se originan así el racimo disperso de *naciones latinoamericanas* que en una dialéctica búsqueda van al encuentro de su destino. Ese destino ha de ser la *auto-conciencia de la existencia latinoamericana integrada* no sólo en la historia mundial, sino efectivamente en la *civilización universal* que se avecina al horizonte.

¿De qué manera puede el pensador "pensar" Latinoamérica? ¿De qué manera debe el filósofo "oponerse" (ponerse-ante) Latinoamérica? ¿Cómo debe el intelectual descubrir la Latinoamérica en la que viviendo y con-viviendo no llega a hacerla objeto de su propia reflexión? Es siempre así, y ha sido siempre así, lo más habitual, lo que "llevamos puesto", por ser tan cotidiano y vulgar, no llega nunca a ser objeto de nuestra preocupación, de nuestra ocupación. Es todo aquello que por aceptarlo todos pareciera no existir; a tal grado es evidente que por ello mismo se oculta. Por ello todo latinoamericano, por el solo hecho de serlo, ha nacido, se ha originado, ha descubierto las cosas, las existencias en un "mundo", en un sistema intencional, desde un conjunto de

perspectivas constituyentes, que por tan sabidas no las sabe ya nadie. En cierto modo descubrir los últimos constitutivos del mundo latinoamericano es ir al encuentro de un número limitado de "perogrulladas", que significan, sin embargo, los últimos soportes de nuestras existencias.

Una de ellas es, por ejemplo, aquello de que "de tal modo el español no necesita de nada para vivir, que ni siquiera necesita vivir, no tiene últimamente gran empeño en vivir y esto precisamente le coloca en plena libertad ante la vida, esto le permite señorear sobre la vida"².

Nos preguntamos entonces sobre el *ser de Latinoamérica*. Aquí, y ante todo, debemos distinguir tres significaciones equívocas en ese *ser de Latinoamérica*. O hablamos de los seres de o en Latinoamérica, es decir de las tierras, de los océanos que nos limitan, de los cielos que nos cubren, de las riquezas que poseen nuestros suelos, de las razas de nuestros pueblos, en fin de todo aquello que objetiva, que muda y opacamente existe -en- sí, el ser bruto: las cosas. O hablamos de los hombres, y en particular de aquello que constituye al hombre en comunidad originariamente y que es su *mundo*, mundo intencional; y en este sentido podremos referirnos a las peculiaridades del mundo latinoamericano tan diverso del helénico, del asiático o aún del norteamericano. O hablamos del *ser visualizado*, descubierto, enmarcado dentro del horizonte y la originalidad del "mundo" latinoamericano; por cuanto el ser es visto desde Latinoamérica, necesariamente, de una manera propia.

Creemos que lo esencial, para la reflexión humanística -que se encuentra o debiera encontrarse a la base de toda acción social, sindical, política, cotidiana- es estudiar, analizar, describir el *mundo latinoamericano* y, evidentemente, como su último y más radical elemento, la perspectiva desde y con la cual el latinoamericano descubre, se le manifiesta, se le patentiza el ser en general: la existencia. De otro modo "lo único que puede afirmarse con rigor, y comprobarse históricamente, es una

experiencia americana del Ser que, al realizarse, configura a su vez el ser histórico del hombre latinoamericano³. Aquí Ernesto Mayz Vallenilla define ya toda una metodología: desde la experiencia (*Erfahrung*) del *ser* a la constitución "original" del ser histórico, del *mundo* latinoamericano -no hay prioridad temporal, sino lógica; por cuanto la experiencia del *seres* ya el elemento esencial en la constitución del *mundo*, y viceversa.

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

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

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

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

I

¿Tiene Latinoamérica "*pasado*"?

He aquí una pregunta que pareciera sin sentido por demasiado simple, y, sin embargo, es fundamental para discernir el ser latinoamericano. En su interesante Comunicación⁷ el Dr. Manuel Gonzalo Casas repite una y otra vez:

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

Estamos del todo de acuerdo con esta expresión, pero si se la entiende bien. Un pueblo, una comunidad, una cultura sin pasado no tiene futuro, por cuanto la posibilidad real y profunda de un "no-ser-todavía" se enracina, se funda, en la realidad y la densidad de los cimientos, de lo "acaecido" por y en ese "nosotros". Existencialmente un niño no tiene futuro; el futuro le es atribuido por los adultos, en cuyo mundo existe un pasado histórico. El "mundo" imaginario de un niño es tan pequeño que sólo lo absolutamente inmediato -el puro presente- llama su reducida atención (en ese sentido, el animal vive esencialmente en un "solo presente"). Así pudo decir Hegel: "Amerika ist somit

das Land der Zukunft, in welchem sich in vor uns liegenden Zeiten, etwa im Streite von Nord- und Südamerika die weltgeschichtliche Wichtigkeit offenbaren soll..."⁸. El que posee una historia -una conciencia del pasado-viviente en la tradición- puede objetivar en el que no la tiene su propia noción de futuro. Pero en verdad ese futuro no es real, sino ilusorio, es un sueño o una utopía. Así nacieron los mitos sobre Latinoamérica que tan pesadamente han sobrecargado nuestra conciencia, en este caso, sí, debemos hablar que el futuro ilusorio de América latina fue "el opio del pueblo" (por cuanto lo establecía como ya existiendo en un mundo mejor o nuevo, pero realmente inexistente, y con ello no podía crearse la "conciencia de insatisfacción", motivo próximo de la tendencia hacia un efectivo futuro mejor).

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

El psicoanalista, a fin de realizar una terapéutica, necesita hacer tomar clara conciencia al paciente de la "historia de su conciencia", principalmente de los traumas que condicio-

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

La libertad es más libre en la medida en que tiene clara conciencia de todos los datos que constituyen su ser personal. De otro modo, la espontaneidad de la voluntad puede detenerse más morosamente, cuando el poder de ensimismamiento previo es mayor y cuando menos "alterados"¹⁰ o alineados estamos en la necesitante atracción del puro presente. Pero esta libertad de la libertad -permítasenos esa repetición que no es una tautología- se funda en la previa *oposición* (en su sentido hegeliano) ante el mero presente, que sólo es posible por la presencia internacional del pasado (o la tradición viviente en el plano existencial) que tiene paralela reciprocidad con la proyección en un futuro. La libertad en crear un hecho futuro, se condiciona, realmente, en la conciencia actual del pasado.

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

tes todo un mundo pasado que ha inconscientemente dejado en el olvido.

Las tareas del humanista, será en primer lugar, en América latina, llamar la atención sobre la "toma-de-conciencia" acerca de un pasado centenario y aun milenario.

II

¿Es Latinoamérica "bi-fronte"?

El poeta nos introduce mejor que nadie:

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

Aquí se tematiza de una manera hondamente sentida la dicotomía de un pueblo dividido: civilización pre-hispánica e hispánica; civilización urbana y rural; cultura criolla y europeo-extranjera; grupos hondamente tradicionales y otros profundamente desenraizados. El indio conocía el nombre de los dioses o espíritus que habitaban cada cañada, cada valle o montaña; cada flor y cada animalito tenía su nombre; no era una "cosa", la naturaleza formaba parte de

un "mundo". El extranjero, en cambio, toma la naturaleza y a los otros como cosas con las cuales hacer algo: reduce su vocabulario a lo puramente utilitario y vive como un extranjero aun bajo el nombre criollo y durante incontables generaciones. Una gran parte de América latina es extranjera en su propia tierra.

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

Muy distinta es la reflexión de A. Caturelli. El opone una América muda, casi "cósmica", oscura, "el ser en bruto", a una América descubierta, que comienza a expresarse: "Es decir, América originaria frente a América descubierta. Dos caras de América, no opuestas en el sentido de dos cosas puestas frente a frente, sino una delante de la otra emergiendo de la anterior simultáneamente succionada por aquella"¹⁵. "América originaria tiende a succionar lo que ha emergido de ella, tiende a fagocitar todo lo que ha sido descubierto"¹⁶. Y esto, porque "el descubrimiento de América no es un descubrimiento a lo griego, sino un descubrimiento del espíritu cristiano. América es develada y debe emerger así del seno oscuro de su originariedad"¹⁷.

Pero, debemos preguntarnos -porque, como nos decía la semana pasada el Profesor Pieper, "la filosofía es esencialmente *Frage* (pregunta, problema)" -: ¿Por qué existe esa bi-frontalidad? ¿Cuáles son los motivos de una tal inestable emergencia de la auto-conciencia? El profesor cordobés puede respondernos muy bien, pero todavía sólo ha apuntado algunos aspectos secundarios de ese fenómeno que tan bien ha sabido anotar. Uno de esos aspectos es que América latina es una "sociedad de

agregación"¹⁸ más que de integración. "Agregación, contigüidad, no unión ni transfusión... cada uno se encuentra a su vez clausurado en el medio de su acción, sea ésta científica, artística y sobre todo política". "En América lo auténticamente culto debe ser defendido arduamente y con pocas probabilidades de éxito para que no sea derrotado por el medio".

Por nuestra parte, proponemos una hipótesis de trabajo -que vamos poco a poco viendo su consistencia-: en América latina se ha producido una doble ruptura, un doble trauma que pesa sobre nuestra conciencia, y que sólo sabiendo asumir plenamente lo que ha sido "negado" podremos al mismo tiempo integrarnos, identificarnos con nosotros mismos, producir una síntesis, una novedad, una superación (*Aufhebung*). La primera ruptura capital fue la que produjo la civilización hispánica al enfrentarse en bloque y destructivamente ante las civilizaciones pre-hispánicas. La ciencia y la conciencia de ese tiempo impidió la comprensión profunda del "alma" india. El conquistador arremetió contra lo superficial y profundo de dichas civilizaciones y culturas desintegrándolas a través de su médula, pero dejando en agonía mil indiscernibles elementos del "mundo" pre-hispánico que peregrinan en el mundo rural como las "ánimas" y los "malos espíritus" en los cuales nuestras gentes de "tierra adentro" o del "sertão" seguirán creyendo durante algún tiempo. *La segunda ruptura* se produce en el siglo XIX. Conservadores y liberales se enfrentan sangrienta y espiritualmente, produciendo por doquier la barbarie y la destrucción: ¡una verdadera "noche de la historia" latinoamericana (pero sin siglo XIII)! Se destroza así nuevamente, tal como se había destrozado la cultura pre-hispánica, se destroza así la Cristiandad de América latina. A tal grado que, realmente, podría denominársela la prehistoria americana, por cuanto en la conciencia colectiva de América latina ha sido absolutamente negado ese momento histórico (un hegeliano diría *Gestalt*). ¡Es necesario que reintegremos esa historia colonial a la conciencia viva de nuestro pasado, o nuestro bastardismo se perpetuará aún

durante mucho tiempo! Y no por un mero afán hispánico, sino esencialmente por el simple interés de comenzar a ser, a tomar conciencia de nuestro lugar en la historia universal.

Pero es más. ¡Es necesario saber negar conscientemente la negación del siglo XIX! La positividad es la negación por superación de la negación, por afirmación entonces. Un día Kant descubrió que, gracias a la lectura de los empiristas ingleses, se "despertaba del sueño racionalista". Un día sentí despertarme, en el estudio y la experiencia, del "sueño reductivo del siglo XIX". Llamo *sueño reductivo* (de "reducción", es decir, "reducir" algo a uno de sus componentes negando o dejando de lado otros) a todo aquel intento anti-humanista por el que, paulatinamente, se fue negando la trascendencia en favor de una concepción materialista, positivista, neutra y europeísta (en lo que esto tiene de más superficial y "exportable"). Vine a tomar conciencia que no había entendido a Aristóteles o Plotino porque no poseía una filosofía de la religión; que la Edad Media me era ininteligible porque no conocía científicamente la teología que había originado la constitución de mi propio continente; que Fichte y sobre todo Hegel -estudiante pastor de teología en Tübingen- habían partido y habían hecho teología más que filosofía (o si se quiere, una teología racionalista); que Sombart, Troeltsch, Dilthey, etc., poseían una profunda formación teológica y exegética que les permitía moverse con facilidad en la historia mundial. En fin, debía a los positivistas del siglo XIX -que confunden el latín con la Iglesia y el griego con el alma humana (y como tenían un profundo pavor ante ambos los han eliminado de nuestras escuelas, cortando así las raíces de la posibilidad misma de una cultura universal)- el ser un auténtico diletante. Es verdad que a esa generación positivista le debemos *todo* en el plano de la técnica, lo que Eduardo Mallea denominaría "cualquiera de los posibles modos de *hacer*" -pero no "de ser"- . No es, entonces, contra esta generación contra la que nos levantamos, sino contra la abusiva *reducción* que han realizado, anemizando el "alma" de nuestro pueblo y cortándolo de la fuente que podría alimentar-

los.

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

III

¿Tiene América latina "futuro"?

Nos dice el profesor de Caracas: "Frente al puro presente... nos sentimos al margen de la Historia y actuamos con un temple de radical precariedad... El que nos sintamos al margen de la Historia no es, lejanamente, una afirmación vacía... Es, ante todo, la necesaria consecuencia de la manera que tenemos de encarar nuestro pasado y de notarlo ni ausente ni presente"¹⁹. "Nuestra tradición es cuasi-ausente y su presencia es inactuante o quizá inefectiva en relación a la actualidad de nuestro mundo... Surgió así el fenómeno del criollismo. El criollo -se ha dicho- tiene el alma atormentada y confusa"²⁰. Poseyendo este precario pasado, el "temple" del latinoamericano ante el futuro es la "expectativa". "El americano siente que el hombre que hay en él (...) antes de ser algo ya hecho o acabado, y de lo cual pudiera dar testimonio como acerca de la existencia de una obra o de una cosa concluida, es algo que "se acerca", que está llegando a ser, que aún no es, pero que inexorablemente llegará a ser. Bajo esta forma, la propia comprensión de su existencia se revela como un "no-ser-siempre-to-davía": síntoma inequívoco del ser esencialmente *Expectativa*"²¹. "Al hombre americano le

está rehusado esperar o temer su porvenir... simplemente se encuentra en medio de los sucesos. Su existencia se encuentra preparada para hacerles frente, previniendo su advenir en una radical *Expectativa*"²².

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

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

El futuro, el futuro real, no esa mera posibi-

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

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

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

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

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

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

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

dispuesto, pre-dispuesto, a afrontar con éxito su participación en la civilización mundial que se está gestando.

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

NOTAS:

1. Cfr. la primera página del manuscrito del Archivo del Escorial catalogado bajo el número d-IV-8 (del siglo XVI).
2. J. Ortega y Gasset, **Una interpretación de la historia universal**, Rev. de Occidente, Madrid, 1959, p. 361. Esta actitud, este existencial tan español -sobre todo en el siglo XVI, podemos encontrarlo sobre todo en el mundo árabe y en el semita- al fin, es muy mediterráneo.
3. **El problema de América**, Univ. Central, Caracas, 1959, p. III.
4. Especialmente en su **América en la Historia**, FCE, México, 1957, p. 278 **Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo**, México, 1949.
5. Cfr. **América Bifronte**, Troquel, Buenos Aires, 1961, p. 132.
6. "Esta obra es ontología y no puede ser por eso mismo filosofía de la historia" (Caturelli, o. c., p. 10).
7. En **Sí**, Mendoza, I (1964), p. 4.
8. **Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte**, Reclam, Stuttgart 1961, p. 147: "Así, pues, América es la tierra del futuro. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur".
9. La cultura, evidentemente, no es sólo una actitud ante la historia, sino igualmente la

actitud, la posición de la espontaneidad de un sujeto ante los *útiles de la civilización*, pero no simplemente ante los útiles presentes, sino ante la evolución de la misma civilización. De este modo debemos distinguir: núcleo ético-mítico (los últimos contenidos intelegibles o intencionales del mundo), cultura (actitud original de comportarse ante los útiles y el discernimiento de la propia posición en la historia), civilización (sistema de útiles de un grupo desde los internacionales, como las ciencias, hasta los materiales o de producción, como los medios de fabricación).

10. La *alteración* de Ortega (por ejemplo, **El hombre y la gente**, Rev. de Occidente, Madrid, 1961, p. 36) no nos parece que agrega mucho a las reflexiones que sobre la *Entäusserung y Entfremdung* (alienación) ha tematizado Hegel y sus seguidores -aún, en la época contemporánea la reflexión existencial.
11. Eduardo Mallea, **Historia de una pasión argentina**, E. Calpe, Buenos Aires, 1951, p. 55. Lo que se dice aquí de Argentina, podría aplicarse analógicamente a todos los países latinoamericanos.
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*, p. 56.
14. *Ibid.*, p. 53.
15. **América Bifronte**, p. 59.
16. *Ibid.*, p. 63.
17. *Ibid.*, p. 63.
18. *Ibid.*, pp. 73 y ss.
19. E. Mayz Vallenilla, o.c., pp. 41-42.
20. *Ibid.*, pp. 32-33.
21. *Ibid.*, p. 81.

22. Ibid., pp. 83-84. Es decir, "el ser de América está en y es su futuro" (M. Gonzalo Casas, *Comunicación*, cit. supra, col. 4).

23. Ibid.,

24. Erich Fromm, **Psicoanálisis de la sociedad contemporánea**, FCE, México, 1960, p. 296. Nos dice Karl Jaspers: "La ruptura del contacto con el pasado es la consecuencia de las tendencias anti-históricas de la técnica y la política... ¿Puede el hombre romper la continuidad de la historia y cortar sus raíces...? No, el hombre tiene que reconocer-

se en lo que ha sido a fin de encontrarse en el presente. Lo que ha sido el hilo de su historia es un factor indispensable y fundamental para conocer lo que ha de ser" (**Condiciones y posibilidad de un nuevo Humanismo**, en **Hacia un nuevo Humanismo**, Guadarrama, Madrid, 1957, p. 368). Sin embargo, ni para el cristiano, ese mundo futuro será una nueva cristiandad -como lo pretendería en tiempos pasados J. Maritain-, en su **Humanisme integral**, Aubier, París, 1947, pp. 168 y ss., sino una civilización profana y pluralista, en la libertad de conciencia.