CUYO

ANUARIO DE HISTORIA DEL PENSAMIENTO ARGENTINO

INSTITUTO DE FILOSOFIA
SECCION HISTORIA DEL PENSAMIENTO ARGENTINO

AÑO 1968 TOMO IV

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

CULTURA, CULTURA LATINOAMERICANA Y CULTURA NACIONAL (*)

por el prof. *Dr.* ENRIQUE DUSSEL

Mendoza, 25 de mayo de 1967

A Francisco Funes y Esteban Sinfuentes, que enseñaron por primera vez filosofía en Mendoza, (1757-1767), en memoria del doble centenario.

"¿Cuál es entonces nuestra tradición? La respuesta aquí es grave, porque nuestra tradición, nuestro pasado, está formado por un contínuo indagar por nuestra falta de tradición, de un continuo preguntarnos por qué no somos esto o lo otro. Somos pueblos en suspenso, expectantes de algo que no tenemos y que sólo podemos tener si hacemos a un lado esa expectación, esa espera, ese dudar de nuestra humanidad, y actuamos, pura y simplemente en función de lo que queremos ser, sin más".

(Leopoldo Zea, *La cultura y el hombre de nuestros días*. Univ. Autónoma, México, 1959, p. 143).

SUMARIO

§ 1—2. *Introducción*

I — CIVILIZACIÓN UNIVERSAL Y CULTURA REGIONAL

§ 3. *Civilización, sistema de instrumentos.* § 4. Ethos, *organismo de actitudes.* § 5. *Núcleo fundamental de valores.* § 6. *Estilo de vida y obras de arte.* § 7. *Toma de conciencia de la propia cultura.* § 8. *El hombre culto.* § 9. *Toma de conciencia de América latina.*

(*) Este trabajo fue la conferencia inaugural dada por el autor como inicio del *I Curso de Temporada* de la Universidad Nacional del Nordeste (Argentina).

II — CULTURA LATINOAMERICANA Y CULTURA NACIONAL

§ 10. Sobre el origen de nuestras nacionalidades. § 11. De nuestro lugar en la historia universal. §12. Sentido y contexto de nuestras culturas nacionales. § 13. El núcleo de valores en América latina. § 14. Del estudio del ethos latinoamericano. § 15. Del estilo de vida de nuestro continente. § 16. Sobre nuestra cultura argentina. § 17. Esquema de evolución. § 18. El núcleo fundamental y la constelación de valores secundarios argentinos. § 19. Como deberá analizarse nuestro ethos *nacional. § 20. El estilo de vida, las obras de arte y palabras finales.*

INTRODUCCION

§ 1. En este corto artículo nos agradaría cumplir una consigna que José Ortega y Gasset nos recomendaba a los argentinos. Nos decía que "no he hecho nunca misterio de sugerirme mayores esperanzas la juventud argentina que la española" (**). Después de haber expresado que "sólo es por completo favorable (la impresión de una generación) cuando suscita estas dos cosas: esperanza y confianza", continúa nuestro pensador diciendo que "la juventud argentina que conozco me inspira —¿por qué no decirlo?— más esperanza que confianza. Es imposible hacer nada importante en el mundo si no se reúne esta pareja de cualidades: fuerza y disciplina. La nueva generación goza de una espléndida dosis de fuerza vital, condición primera de toda empresa histórica; por eso espero en ella. Pero, a la vez, sospecho que carece por completo de disciplina interna —sin la cual la fuerza se desagrega y volatiliza— por eso desconfío de ella. No basta curiosidad para ir hacia las cosas; hace falta rigor mental para hacerse dueño de ellas" (***). ¡Lo que decía Ortega hace cuatro decenios, tenemos plena conciencia, sigue siendo realidad en el presente! Por ello pedimos que se sitúe este artículo sobre *Cultura, cultura latinoamricana y cultura nacional* en el sentido de que "la ciencia y las letras no consisten en tomar posturas delante de las cosas, sino en irrumpir frenéticamente dentro de ellas, merced a un viril apetito de perforación".

(**) *Obras,* Revista de Occidente, Madrid, t. II, 1946, en *Carta a un joven argentino que estudia filosofía.* En ella dice todavía algo enteramente cierto y actual: "Yo espero mucho de la juventud intelectual argentina, pero sólo confiaré en ella cuando la encuentre resuelta a cultivar muy en serio el gran deporte de la *precisión mental*" (Ibid, p. 342).

(***) Ibid, p. 340.

§ 2. Cuando nos enfrentamos con el hombre lo encontramos siempre y ya en sociedad Es más, cuando nos percibimos a nosotros mismos como hombres ya estamos anteriormente constituidos en intersubjetividad. La intersubjetividad nos permite percibirnos como un yo en una red significativa, con sentido, en un *mundo* que nos ha esperado a que naciéramos para acogernos en sus brazos y amamantarnos en los símbolos que configuran nuestra conciencia concreta. [1] Es decir, el *mundo* humano —lo que en cierta medida es una redundancia o tautología— es societario, y además transcurre en el tiempo; su finitud misma le está exigiendo una evolución. El hombre, la conciencia humana, como diría Dilthey, es una "realidad intersubjetiva e histórica". [2] No podrán dejarse entonces jamás de lado estas dos coordenadas del hecho humano: su dimensión de coexistencia con otras conciencias, y su necesaria inscripción en la temporalidad; y ambos condicionantes, por su parte, incluidos en un *mundo*, en un horizonte de la vida cotidiana. [3]

Cuando hablaremos de cultura, de nuestra cultura, no podremos dejar de lado estos principios que guiarán nuestra exposición. La cultura será una de las dimensiones, veremos cual, de nuestra existencia intersubjetiva e histórica, un complejo de elementos que constituyen radicalmente nuestro *mundo*. Ese *mundo*, que es un sistema concreto de significación, puede ser estudiado, y es la tarea de las "Ciencias del Espíritu" el hacerlo. "El hombre —nos dice Paul Ricoeur— es aquel ser que es capaz de efectuar sus deseos como disfrazándose, ocultándose, por regresión, por la creación de símbolos esterotipados". [4] Todos esos contenidos intencionales, esos "ídolos (que porta la sociedad) como en un sueño despierto de la humanidad, son el objeto de la hermenéutica de la cultura". [5] Hermenéutica, exégesis, develación de la significa-

1 — Sobre la noción *mundo* véase nuestro artículo sobre *Situación problemática de la antropología filosófica*, en "Nordeste" (Resistencia), (1967). Puede consultarse A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, Nijhoff, La Haye, 1961, pp. 108 ss., para quien *mundo* es el horizonte donde un sistema intencional permite manifestar el sentido de nuestra existencia.

2 — "Geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit", en *Einleitung*...., "Gesammelte Schriften", I, p. 33.

3 — Lo que la fenomenología llama el *Lebenswelt*, y que Husserl trató especialmente en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Husserliana, VI; entre otros manuscritos del mismo filósofo puede citarse el *A-IV-4* (Die Welt des vorwissenschaftlichen Lebens).

4 — *De l'interpretation, essai sur Freud*, Seuil, París, 1965, p. 164.

5 — Ibid.

ción oculta es nuestra tarea, y para ello indicaremos en este corto artículo algunos pasos metódicos previos en el estudio de la cultura, de la cultura latinoamericana, de nuestra cultura nacional.

I

CIVILIZACIÓN UNIVERSAL Y CULTURA REGIONAL

§ 3. ¿Para qué repetir un planteo cuando ya otros lo han expresado? Escuchemos entonces lo que nos dice un pensador contemporáneo: "La humanidad, considerada en su totalidad, entra progresivamente en una civilización mundial y única, que significa a la vez un progreso gigantesco para todos y una tarea inmensa de supervivencia y adaptación de la herencia cultural en este cuadro nuevo". [6] Es decir, pareciera que existe una civilización mundial, y, en cambio, una tradición cultural particular. Antes de continuar y para poder aplicar lo dicho a nuestro caso latinoamericano y nacional, deberemos clarificar los términos que estamos usando.

Hemos ya explicado en algunos de nuestros trabajos la significación de civilización y cultura, [7] aquí resumiremos lo dicho ahí y agregaremos, sin embargo, nuevos elementos que hasta ahora no habíamos considerado.

La civilización [8] es el sistema de instrumentos inventado por el hombre, transmitido y acumulado progresivamente a través de la historia de la especie, de la humanidad entera. El hombre primitivo, pensemos por ejemplo en un *Pithecanthropus* hace un medio millón de años, poseyó ya la capacidad de distinguir entre la mera "cosa" (objeto integrante de un medio animal) y un "medio" (ya que la transformación de cosa en útil sólo es posible por un entendimiento universalizante que distingue entre "esta" cosa, "la" cosa en general y un "proyecto" que me permite de-

6 — Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Seuil, París, 1964, p. 274 (del artículo publicado en "Esprit" (París) octobre, 1961).

7 — Cfr. *Chrétientés latino-américains, en* "Esprit", juillet (1965), pp. 3 ss. (conferencia inaugural de la *Semana Latinoamericana I*, París, 1964); *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina*, Estela, Barcelona, 1967, cap. I, II, 1-2; nuestro curso impreso por los alumnos sobre *Latinoamérica en la Historia Universal* (Universidad del Nordeste) § 2 - 5.

8 — Nos oponemos a la posición de Spengler (civilización como decadencia de la cultura) o aún a la de Toynbee (como el "campo inteligible de comprensión histórica"), adoptando la posición de Gehlen (*Der Mensch*, Athenäum, Berlín, 1940) y Ricoeur (o. cit.).

formar la cosa en *medio-para*). El hombre se rodeó desde su origen de un mundo de "instrumentos" con los que convivió, y teniéndolos a la mano los hizo el contexto de su ser-en-el-mundo [9]. El "instrumento" —el medio— se evade de la actualidad de la cosa y se transforma en un algo intemporal, impersonal, abstracto, transmisible, acumulable que puede sistematizarse según proyectos variables. Las llamadas altas civilizaciones son supersistemas instrumentales que el hombre logró organizar desde el Neolítico, después de un largo millón de años de innumerables experiencias y adiciones de resultados técnicos. Sin embargo, desde la piedra no pulida del hombre primitivo al satélite que nos envía fotos de la superficie lunar hay sólo diferencia cuantitativa de tecnificación, pero no una distinción cualitativa —ambos son útiles que cumplen con un proyecto ausente en la "cosa" en cuanto tal; ambos son elementos de un mundo humano [10].

El sistema de instrumentos que hemos llamado civilización tiene diversos niveles de profundidad (*paliers*), desde los más simples y visibles a los más complejos e intencionales. Así es ya parte de la civilización, como la totalidad instrumental "dada a la mano del hombre", el clima, la vegetación, la topografía. En segundo lugar las obras propiamente humanas, como los caminos, las casas, las ciudades, y todos los demás útiles incluyendo la máquina y herramientas. En tercer lugar, descubrimos los útiles intencionales que permiten la invención y acumulación sistemática de los otros instrumentos exteriores: son las técnicas y las ciencias. Todos estos niveles y los elementos que los constituyen, como hemos dicho, no son un caos sino un cosmos, un sistema —más o menos perfecto, con mayor o menor complejidad—.

Decir que algo posee una estructura o es un sistema es lo mismo que indicar que poseen un sentido.

§ 4. Antes de indicar la dirección de sentido del sistema hacia los valores, analizaremos previamente la posición del portador de la civilización con respecto a los instrumentos que la constituyen. "En todo hacer y actuar como tal se esconde un factor de gran

9 — Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1º, pp. 68-70, el *Wozu* del medio que está a *nuestro alcance*.

10 — Es todo el mundo de los "vehículos materiales" de Pitrim Sorokin, *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*, Aguilar, Madrid, 1956, pp. 239 ss.

peculiaridad: la vida como tal, obra siempre en una *actitud* determinada, la actitud *en* que se obra y *desde* la cual se obra"[11]. Todo grupo social adopta una manera de manipular los instrumentos, un modo de situarse ante los útiles. Entre la pura objetividad de la civilización y la pura subjetividad de la libertad existe un plano intermedio, los *modos*, las actitudes fundamentales, los existenciales que cada persona o pueblo ha ido constituyendo y que lo pre-determina, como con una inclinación *apriori* en sus comportamientos[12].

Llamaremos *ethos* de un grupo o de una persona al complejo total de actitudes que predeterminando los comportamientos forman sistema, fijando la espontaneidad en ciertas funciones o instituciones habituales. Ante un arma (un mero instrumento), un azteca la empuñará para usarla aguerridamente, para vencer al contrario, cautivarlo e inmolarlo a sus dioses para que el universo subsista; mientras que un monje budista, ante un arma, volverá su rostro en gesto de desdén, porque piensa que por las guerras y los triunfos se acrecienta el deseo, el apetito humano, que es la fuente de todos los males. Vemos, entonces, dos actitudes diversas ante los mismos instrumentos, un modo distinto de usarlos. El *ethos*, a diferencia de la civilización, es en gran parte incomunicable, permaneciendo siempre dentro del horizonte de una subjetividad (o de una intersubjetividad regional o parcial). Los modos que van configurando un carácter propio se adquieren por la educación ancestral, en la familia, en la clase social, en los grupos de función social estable, dentro de ámbito de todos aquellos con los que se convive, constituyendo un *nosotros*. Un elemento o instrumento de civilización puede transmitirse por una información escrita, por revistas o documentos, y su aprendizaje no necesita más tiempo que el de su comprensión intelectual, técnica. Un africano puede salir de su tribu en Kenia y siguiendo sus estudios en uno de los países altamente tecnificados, puede regresar a su tierra natal y construir un puente, conducir un automóvil, conectar una radio y vestirse "a la occidental". Sus actitudes fundamentales pueden haber permanecido casi inalterables

11 — Erich Rothacker, *Problemas de antropología cultural*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, p. 16.

12 — M. Merleau-Ponty indica esto cuando dice que los objetos de uso "hacen emerger nuevos ciclos de comportamiento" (*La estructura del comportamiento*, Hachette, Buenos Aires, 1957, p. 228).

—aunque la civilización modificará siempre, en mayor o menor medida, el plexo de actitudes como bien pudo observarlo Gandhi [13]. El *ethos* es un mundo de experiencias, disposiciones habituales y existenciales, vehiculadas por el grupo inconcientemente, que ni son objeto de estudio ni son criticadas —al menos por la conciencia ingenua, la del hombre de la calle y aún la del científico positivo—, como bien lo muestra Edmund Husserl. Dichos sistemas *ethicos*, a diferencia de la civilización que es esencialmente universal o univerzalisable, son vividos por los participantes del grupo y no son transmisibles sino asimilables, es decir, para vivirlos es necesario, previamente, adaptarse a asimilarse al grupo que los integra en su comportamiento.

Por ello la civilización es mundial, y su progreso en continuo —aunque con altibajos secundarios— en la historia universal; mientras que las actitudes (constitutivo de la cultura propiamente dicha) son particulares por definición —sea de una región, de naciones, grupos y familia, y al fin, radicalmente, de cada uno (el *So-sein* personal) [14].

§ 5. Tanto el sistema de instrumentos como el plexo de actitudes están al fin, referidos a un sentido último, a una premisa radical, a un reino de fines y valores que justifican toda acción [15]. Estos valores se encuentran como encubiertos en símbolos, mitos o estructuras de doble sentido, y que tienen por contenido los fines últimos de todo el sistema intencional que llamamos al comienzo *mundo*. Para usar un nombre, proponemos el que indica Ricoeur (inspirándose por su parte en los pensadores alemanes) [16]: núcleo

13 — "Entrar en la verdadera intimidad de los males de la Civilización le resultará muy difícil. Las enfermedades de los pulmones no producen lesión aparente... La Civilización es una enfermedad de este género, y nos es preciso (a los hindúes) ser prudentes en extremo" (*La civilización occidental*, Sur, Buenos Aires, 1959, p. 54). ¡No aprobamos el pesimismo de Gandhi con respecto a la civilización, pero debemos aprender mucho de su actitud crítica con respecto a la tecnología!

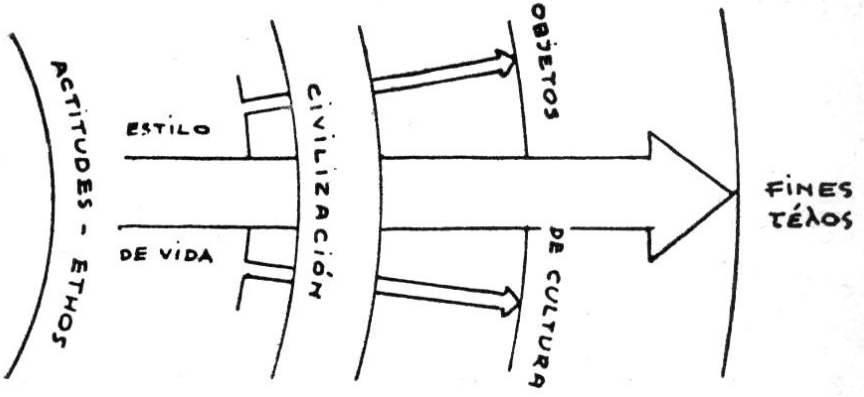
14 — En las sociedades o grupos los elementos o constitutivos del *ethos* se exteriorizan por funciones o instituciones sociales que fijan su ejercicio en la comunidad (Cfr. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Athenäum, Frankfurt, 1965).

15 — No admitimos la distinción de Max Scheler, *Etica*, Revista de Occidente, Buenos Aires, 1948, I, pp. 61 ss.; ya que los fines, los auténticos fines de la voluntad o tendencia, son valores.

16 — Este pensador le llama "le noyau éthico-mythique" (*Histoire et vérité*, p. 282). Los alemanes usan la palabra "Kern".

ético-mítico. Se trata del sistema de valores que posee un grupo inconciente o concientemente, aceptado y no críticamente establecido. "Según esto la morfología de la cultura deberá esforzarse por indagar cuál es el centro ideal, ético y religioso"[17]; es decir, "la cultura es realización de valores y estos valores, vigentes o ideales, forman un reino coherente en sí, que sólo es preciso descubrir y realizar"[18].

Para llegar a una develación de estos valores, para descubrir su jerarquía, su origen, su evolución, será necesario echar mano de la historia de la cultura y de la fenomenología de la religión —porque, hasta hace pocos siglos eran los valores divinos los que sustentaban, sostenían y daban razón de todos los sistemas existenciales. Con Cassirrer y Freud el antes nombrado filósofo agrega: "Las imágenes y los símbolos constituyen lo que podríamos llamar el sueño en vigilia de un grupo histórico. En este sentido puede hablarse de un núcleo ético-mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo. Puede pensarse que es en la estructura de este inconciente o de este subconciente donde reside el enigma de la diversidad humana"[19]. Como ya hemos explicado en nuestros cursos de Historia de la Cultura las consecuencias concretas de esta distinción metódica, pasaremos ahora al apartado siguiente.



17 — Eduard Spranger, *Ensayos sobre la cultura*, Argos, Buenos Aires, 1947, p. 57.

18 — E. Rothacker, o. cit., pp. 62-63.

19 — Ricoeur, o. cit., p. 284. Y agrega: "Los valores de los que hablamos aquí residen en las actitudes concretas ante la vida, en tanto forman *sistema*

§ 6. Se trata ahora de intentar una definición de cultura, o lo que es todavía más importante, comprender adecuadamente sus elementos constituyentes. Los valores son los contenidos o el polo teleológico de la actitudes (según nuestras definiciones anteriores, el *ethos* depende del núcleo objetivo de valores), que son ejercidos o portados por el comportamiento cotidiano, por las funciones, por las instituciones sociales. La modalidad peculiar de la conducta humana como totalidad, como un organismo estructural con complejidad pero dotado de unidad de sentido, lo llamaremos *estilo de vida*. El estilo de vida o temple de un grupo es el comportamiento coherente resultante de un reino de valores que determina ciertas actitudes ante los instrumentos de la civilización —es todo eso y al mismo tiempo [20].

Por su parte lo propio de los estilos de vida es expresarse, manifestarse: La objetivación en objetos culturales, en portadores materiales de los estilos de vida, constituye un nuevo elemento de la cultura que estamos analizando: las obras de arte —sea literaria, plástica, arquitectónica—, la música, la danza, las modas del vestido, la comida y de todo comportamiento en general, las ciencias del espíritu —en especial la historia, psicología y sociología, pero igualmente el derecho—, y en primer lugar el mismo lenguaje como el lugar propio donde los valores de un pueblo cobran forma, estabilidad y comunicación mutua. Todo ese complejo de realidades culturales —que no es la cultura integralmente comprendida— le llaman los alemanes el *Espíritu objetivo* (siguiendo la vía emprendida por Hegel, que recientemente ha utilizado muy frecuentemente Hartmann), y se confunde a veces con los útiles de civilización. Una casa es, por una parte, un objeto de civilización, un instrumento inventado por una técnica de la construcción; pero al mismo tiempo, y en segundo lugar, es un objeto de arte si ha sido hecho por un artista, por un arquitecto. Podemos decir, por ello, que de hecho todo objeto de civilización se transforma de algún modo y siempre en objeto de cultura, y por ello, al fin, todo el mundo humano es un mundo cultural, expresión de un estilo de vida que asume y comprende las meras técnicas u objetos

y que no son cuestionadas de manera radical por los hombres influyentes y responsables" (ibid, p. 282-283); "para alcanzar el núcleo cultural de un pueblo hay que llegar hasta el nivel de las imágenes y símbolos que constituyen la representación de base de un pueblo" (Ibid., p. 284).

20 — Sobre los *estilos de vida* véase lo que dice Freyer, Spranger, Rothacker, N. Hartmann (*Das Problem des geistigen Seins*, Gruyter, Berlín, 1933).

instrumentales impersonales y neutros de un punto de vista cultural.

Ahora podemos proponer una descripción final de lo que sea cultura. *Cultura es el conjunto orgánico de comportamientos predeterminados por actitudes ante los instrumentos de civilización, cuyo contenido teleológico está constituido por los valores y símbolos del grupo,* es decir, *estilos de vida que se manifiestan en obras de cultura y que transforman el ámbito físico-animal en un mundo humano, un mundo cultural* [21].

Tenemos conciencia que esta descripción está permanentemente situada en un nivel estructural, que permite sin embargo todavía ser fundado *ontológicamente*. En la filosofía de la cultura de habla de valores, estructuras, contenidos, *ethos*. Todas estas nociones pueden ser absolutizadas y estamos en el estructuralismo como posición metafísica; pueden en cambio ser fundadas y nos abrimos entonces al nivel propiamente ontológico. La fundamentación ontológica no es tarea de este artículo.

§ 7. A veces oímos hablar de que no existe una cultura latinoamericana o una cultura nacional. Desde ya, y esto podríamos justificarlo largamente —pero es, por otra parte, evidente—, ningún pueblo, ningún grupo de pueblos puede dejar de tener cultura. No sólo que la cultura en general se ejerza *en* ese pueblo, sino que ese pueblo tenga *su* cultura. Ningún grupo humano puede dejar de tener cultura, y nunca puede tener una que no sea la suya. El problema es otro. Se confunden dos preguntas. ¿Tiene este pueblo cultura? y ¿tiene este pueblo una gran cultura original? ¡He aquí la confusión!

No todo pueblo tiene una gran cultura; no todo pueblo ha creado una cultura original. Pero ciertamente tiene siempre una, por más despreciable, inorgánica, importada, no integrada, superficial o heterogénea que sea. Y, paradójicamente, nunca una gran cultura tuvo desde sus orígenes una cultura propia, original, clásica. Sería un contrasentido pedirle a un niño ser adulto; aunque muchas veces los pueblos, de su niñez, pasan a estados adultos enfermizos

21 — A las *actitudes* podríanse llamarse la "causas dispositivas" de la cultura; los *valores* y símbolos el reino de "fines"; al *estilo* el constitutivo propio o "formal" de la cultura; a las *obras* de cultura la causa material o el en donde se expresa y se comunica la cultura y al mismo tiempo el "efecto" de la operación transitiva.

y no llegan a producir grandes culturas. Cuando los Aqueos, Dorios y Jonios invadieron la Hélade durante siglos no puede decirse que tenían una gran cultura; más bien se la arrebataron y la copiaron al comienzo a los Cretenses. Lo mismo puede decirse de los Romanos con respecto a los Etruscos; de los Acadios con respecto a los Súmeros; de los Aztecas con respecto a la infraestructura de Teotihuacán. Lo que hace que ciertas culturas lleguen a ser grandes culturas es que junto a su civilización pujante "crearon una literatura, unas artes plásticas y una filosofía como medios de formación de su vida. Y lo hicieron en un eterno ciclo de ser humano y de *autointerpretación* humana... Su vida tenía una alta formación porque en el arte, la poesía y la filosofía se creaba un espejo de *autointerpretación* y *autoformación*. La palabra cultura viene de *colere*, cuidar, refinar. Su medio es la autointerpretación" [22]. Lo que dicho de otro modo podría expresarse así: Un pueblo que alcanza a expresarse a sí mismo, que alcanza la autoconciencia, la conciencia de sus estructuras culturales, de sus últimos valores, por el cultivo y evolución de su tradición, posee identidad consigo mismo.

§ 8. Cuando un pueblo se eleva a una cultura superior la expresión más adecuada de sus propias estructuras la manifiesta el grupo de hombre que es más conciente de la complejidad total de sus elementos. Siempre existirá un grupo, una élite que será la encargada de objetivar toda la comunidad en obras materiales. En ellas toda la comunidad contemplará lo que espontáneamente vive, porque es su propia cultura. Un Fidias en el Partenón o un Platón en *La República* fueron los hombres cultos de su época que supieron manifestar a los Atenienses las estructuras ocultas de su propia cultura. Igual función cumplió un Nezahualcoyotl el tlamatinime de Tezcoco o José Hernández con su *Martín Fierro* [23]. El hombre culto es aquel que posee la conciencia cultural de su pueblo; es decir, la autoconciencia de sus propias estructuras, "es un saber completamente preparado, alerta y pronto al salto de cada situación concreta de la vida; un saber convertido en segunda naturaleza y plenamente adaptado al problema concreto y al requerimiento de la hora... En el curso de la experiencia, de

22 — Rothacker, o. cit., p. 29.

23 — Cfr. M. León-Portilla, *El pensamiento prehispánico*, en "Estudios de historia de la filosofía en México", México, 1963, p. 44.

cualquier clase que ésta sea, lo experimentado se ordena para el hombre culto en una totalidad cósmica, articulada conforme a un sentido"[24], el de su propia cultura. Ya que "conciencia cultural es, fundamentalmente, una conciencia que nos acompaña con perfecta espontaneidad ... La conciencia cultural ... resulta ser así una estructura radical y fundamentalmente preontológica" –nos dice Ernesto Mayz Vallenilla en su *Problema de América*[25]. Vemos que hay una como sinergia entre gran cultura y hombre culto. Las grandes culturas tuvieron legión de hombres cultos, y hasta la masa poseía un firme estilo de vida que le permitía ser consecuente con su pasado –tradición– y creador de su futuro. Todo esto recibido por la educación, sea en la ciudad, en el círculo familiar, en las instituciones, ya que "educar significa siempre propulsar el desarrollo metódico teniendo en cuenta las estructuras vitales previamente conformadas"[26]. No hay educación posible sin un estilo firme y anteriormente establecido.

§ 9. El punto de partida del proceso generador de las altas culturas fue siempre una "toma de conciencia", un despertar de un mero vivir para descubrirse viviendo, un recuperarse a sí mismo de la alienación en las cosas para separarse de ellas y oponerse como conciencia en vigilia. Es aquello que Hegel ha magníficamente señalado en sus obras cumbres con el nombre de *Selbstbewusstsein*: Autoconciencia[27], y que en uno de sus escritos de juventud queda bien descripta en la vida de Abraham:

> "La actitud que alejó a Abraham de su familia es la misma que lo condujo a través de las naciones extranjeras con las cuales creó continuamente situaciones conflictivas, esta actitud consistió en perseverar en una constante oposición

24 — Max Scheler, *El saber y la cultura*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1960, p. 48.

25 — Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1959, pp. 21-22. En verdad no hay que hablar de *preontológico* —como lo hace Heidegger—, sino de precientífico o *prefilosófico* —como lo hacía Husserl y bien lo indica De Waelhens—. El hombre culto tiene conciencia *refleja* de aquellas estructuras de la vida cotidiana, del estilo de vida, de los valores, conoce los objetos de arte y todo esto como "lo mamado" desde su origen y como lo propio por naturaleza (por nacimiento). No se trata de un sistema elaborado (lo científico o filosófico), sino de aquellas actitudes previas, las de la *Lebenswelt* de Husserl.

26 — Spranger, o. cit., p. 69. Los estilos se transforman en instituciones o funciones sociales, la educación los transmite y aún los afianza y procrea.

27 — En especial en su *Fenomenología del Espíritu*.

(separación, libertad) con respecto a toda cosa... Abraham erraba con sus rebaños en una tierra sin límites." [28]

Es decir, nos es necesario saber separarnos de la mera cotidianeidad para ascender a una *conciencia refleja* de las propias estructuras de nuestra cultura. Y cuando esta autoconciencia es efectuda por toda una generación intelectual, esto nos indica que de ese grupo cultural podemos con confianza esperar un futuro mejor. Y en América latina, ciertamente hay una generación a la que le duele ser latinoamericano. "El primero que con claridad expuso la razón profunda de esta preeminente preocupación iberoamericana fue Alfonso Reyes en un discurso pronunciado en 1936 ante los asistentes a la *VII Conversación del Instituto Internacional de Cooperación intelectual*, discurso que más tarde fue incorporado a su obra con el nombre de *Notas sobre la inteligencia americana*. Hablando de una generación anterior a la suya, esto es, de la generación positivista, que había sido europeizante, dijo: «La inmediata generación que nos precede se creía nacida dentro de la cárcel de varias fatalidades concéntricas [29]... Llegada tarde al banquete de la civilización europea América vive saltando etapas, apresurando el paso y corriendo de una forma en otra, sin haber dado tiempo a que madure del todo la forma precedente. A veces, el saltar es osado y la nueva forma tiene el aire de un alimento retirado del fuego antes de alcanzar su plena cocción... Tal es el secreto de nuestra política, de nuestra vida, presididas por una consigna de improvisación» —hasta aquí Reyes" [30].

Es trágico que nuestro pasado cultural sea heterogéneo, a veces incoherente, dispar, y que seamos hasta un grupo marginal o secundario de la cultura europea. Pero aún más trágico es que se desconozca su existencia; ya que lo importante es que, de todos modos, hay una cultura en América latina, que aunque le nieguen algunos su originalidad se evidencia en su arte, en su estilo de vida. Le toca al intelectual descubrir dichas estructuras, probar

28 — *Hegel theologische Jugendschriften*, Mohl, Tübingen, 1907 (citamos de la trad. francesa, Vrin, París, 1948, p. 6). Fue ya en su juventud que Hegel descubrió la diferencia entre "conciencia de la cosa" que está perdida en la mera "cosidad" (Dingheit) y la "autoconciencia".

29 — Los círculos concéntricos son: el género humano, el europeo, el americano y latino; estos dos últimos tomados como un *handicap* "en la carrera de la vida".

30 — Abelardo Villegas, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Eudeba, Buenos Aires, 1963, pp. 75-76.

sus orígenes, indicar las desviaciones. ¿No criticó acaso despiadadamente un Platón a Homero? ¿Tuvo conciencia que su propia crítica era la mejor obra de su cultura? La generación socrática —y el siglo de Pericles que la antecediera— fue la generación de toma de conciencia de la cultura griega. Su pasado era miserable si lo comparaban con el del Egipto y la Mesopotamia.

He aquí nuestra misión, nuestra función. Nos es necesario tomar conciencia de nuestra cultura, no sólo tomar conciencia sino transformarnos en los configuradores de un estilo de vida. Y esto es tanto más urgente cuando se comprende que "la humanidad tomada como un cuerpo único, se encamina hacia una civilización única... Todos experimentamos, de diversa manera y según modos variables, la tensión existente entre la necesidad de esta adaptación y progreso, por una parte, pero, y al mismo tiempo, la exigencia de salvaguardar el patrimonio heredado"[31]. Como latinoamericanos que somos esta problemática se encuentra en el corazón de toda nuestra reflexión contemporánea. ¿Originalidad cultural o desarrollo técnico? ¿De qué modo sobreviviremos como cultura latinoamericana en la universalización propia de la técnica contemporánea?

II

CULTURA LATINOAMERICANA Y CULTURA NACIONAL

§ 10. Las historias particulares de nuestras naciones latinoamericanas tienen en su configuración independiente una corta historia; en el mejor de los casos su cuerpo de leyes fundamentales acaban de cumplir un siglo. El grito de independencia lanzado al comienzo sin demasiada confianza se fue arraigando por la debilidad hispánica. Los antiguos Virreinatos, a veces sólo Audiencias o Capitanías generales, autónomas más por las distancias que por la importancia del número de habitantes, de su economía o cultura, fueron —siguiendo un acontecer análogo— organizándose en naciones desde 1822, terminando el doble proceso revolucionario. Muy pocas de nuestras naciones tuvieron en su pasado prehistórico una raíz lo suficientemente firme como para justificar una personalidad comunitaria e histórica adecuada; nos referimos a

31 — Paul Ricoeur, o. cit., p. 274.

México, Perú y Colombia, ámbito geográfico de las únicas tres altas culturas latinoamericanas. La vida colonial, por su parte, permitiría quizá el nacimiento de dos o tres naciones —en torno al México del siglo XVI, de la Lima del XVII, y de Buenos Aires del XVIII—, y, sin embargo, vemos que pasan hoy de veinte las naciones, no siendo ninguna de ellas un "campo inteligible de estudio histórico" —al decir de Toynbee—. Con otras palabras, ninguna de ellas puede dar razón acabada de su cultura, ni siquiera de sus instituciones nacionales, ya que todo fue unitario en la época de la Cristiandad colonial, y reacciones análogas produjeron la Emancipación. Pretender explicar nuestras culturas nacionales por sí mismas es un intento imposible, es un nacionalismo que debemos superar. Pero no sólo deberemos sobrepasar las fronteras patrias, sino ciertos límites históricos productos de una periodificación demasiado estrecha. No podremos explicar nuestras culturas nacionales si nos remontamos a algunas revoluciones recientes, si partimos de los comienzos del siglo XIX, y ni aún del siglo XVI. Las mismas culturas amerindianas sólo nos darán un contexto y ciertos elementos residuales de la futura cultura latinoamericana. Es decir, debemos situarnos en una visión de historia universal para desentrañar el sentido de nuestra cultura. [32]

§ 11. Para abarcar adecuadamente el sentido profundo y universal de nuestra cultura amerindiana, debemos incluir en nuestra mirada de conjunto al hombre desde su origen, debemos verlo progresar en el Paleolítico africano y euroasiático, para después, muy tardíamente, partir hacia América y ser, hecho a veces dejado de lado, el más asiático de los asiáticos, el más oriental de los orien-

32 — Véase nuestro artículo sobre *Iberoamérica en la Historia Universal*, en "Revista de Occidente" (Madrid) 25 (1965) 85-95. "Los nuevos países latinoamericanos, ya en los inicios de su independencia, se daban cuenta de que estaban al margen del progreso, al margen del mundo que pujantemente se levantaba a su lado y que, inclusive, los amenazaba con su inevitable expansión. Esta preocupación se expresa ya en el pensamiento de un libertador de pueblos como Simón Bolivar y en los pensadores preocupados por estructurar las naciones recién emancipadas, como Sarmiento y Alberdi, de la Argentina; Bilbao y Lasterría de Chile; José María Luis Mora de México, y otros muchos más. Frente al mundo moderno tenían que definir los países latinoamericanos los caracteres que les iban a permitir, o no, incorporarse a él como naciones igualmente modernas" (Leopoldo Zea, *América Latina y el mundo*, Eudeba, Buenos Aires, 1965, p. 5). "Esta preocupación ha sido nuevamente la preocupación central de nuestros días en América latina" (Ibid, p. 9).

tales —tanto por su raza como por su cultura—. Colón descubrió, efectivamente, hombres asiáticos. Para situar y comprender las altas culturas americanas debe partirse de las organizadas desde el IV milenio a. J C. en el Nilo y la Mesopotamia, para después avanzar hacia el Oriente y poder por fin vislumbrar las grandes culturas Neolíticas americanas algo después de los comienzos de nuestra Era cristiana. ¡He allí nuestra *pre-historia*! Todas estas altas culturas no tuvieron un contacto directo —y si hubo alguno fue a través de los polinesios—, pero fueron el fruto maduro de estructuras ya configuradas en el Paleolítico, cuando el americano habitaba todavía el Asia oriental y las islas del Pacífico.

Pero lo más importante, es que nuestra *proto-historia* (nuestra "primera" constitución o la formación de los elementos más radicales de nuestra cultura) comenzó allí en esa Mesopotamia antes nombrada, y no en las estepas euroasiáticas de los indoeuropeos. La proto-historia de nuestra cultura, de tipo semito-cristiano se origina en aquel IV milenio a. J. C., cuando por sucesivas invasiones las tribus semitas fueron influyendo toda la Media Luna. Acadios, Asirios, Babilónicos, Fenicios, Arameos, Hebreos, Arabes, y, desde un punto de vista cultural, los Cristianos, forman parte de la misma familia.

Ese hombre semito-cristiano fue el que dominó el Mediterráneo romano y helenista; fue el que evangelizó a los Germanos y Eslavos —indoeuropeos como los Hititas, Iránicos, Hindúes, Griegos y Romanos. Y, por último, dominaron igualmente la Península Ibérica —semita, desde un punto de vista cultural, tanto por el Califato de Córdoba como por los Reinos de Castilla y Aragón—. Los últimos valores, las actitudes fundamentales del conquistador, si se intenta una explicación radical, deberá remontarse hasta donde lo hemos indicado, es decir, hasta el IV milenio a. J. C. y junto a los desiertos Sirio-arábigos.

Nuestra *historia* propiamente latinoamericana comienza con la llegada de un puñado de hispánicos, que junto a su mesianismo nacional poseían sobre los indios una superioridad inmensa tanto en sus instrumentos de civilización como en la coherencia de sus estructuras culturales. Nuestra historia latinoamericana comienza ahí, en 1492; por el dominio indiscutido del hispánico de la tardía Cristiandad medieval sobre decenas de millones de asiáticos, o, de otro modo, de asiáticos y australoides que desde miles de años habitan un continente desmesuradamente inmenso por su espacio, y terriblemente corto en su a-historicidad. El indio no posee

historia porque su *mundo* es el de la intemporalidad de la mitología primitiva, de los arquetipos eternos. [33] El conquistador comienza una historia y olvida la suya en Europa. América-hispánica parte entonces a cero. ¡Angustiosa situación de su cultura!

§ 12. ¿Y nuestras naciones latinoamericanas? Hay naciones en el mundo que significan una totalidad cultural con sentido; pensemos en Rusia, China, India. Hay otras que poseen una perfecta coherencia con su pasado y que con otras naciones constituyeron una cultura original; tal sería el caso de Francia, Alemania, Inglaterra. Hay en cambio naciones absolutamente artificiales que no poseen unidad lingüística, religiosa, étnica; como por ejemplo el Congo belga o Sudáfrica. ¿Y nuestras naciones latinoamericanas? Y bien, están como a medio camino. Poseen sus Estados nacionales, sus historias autónomas desde hace sólo un siglo y medio, ciertas modalidades distintivas de un mismo estilo de vida, de una misma cultura común. Evidentemente tenemos nuestros poetas y hasta nuestros movimientos literarios; nuestra arquitectura, nuestros artistas plásticos; nuestros pensadores, filósofos, historiadores, ensayistas y sociólogos; lo que es más, tenemos ciertas actitudes ante la civilización, ciertos valores. ¿Pero acaso las diferencias entre nación y nación latinoamericanas son tan pronunciadas para poder decir que son culturas distintas? Hay profundas diferencias entre Honduras y Chile, entre Argentina y México, entre Venezuela y Uruguay. ¿Pero acaso no hay mayor similitud entre los habitantes de Caracas, Buenos Aires, Lima o Guatemala, que entre esos ciudadanos de la cultura urbana latinoamericana y un gaucho de las Pampas o del Orinoco, o un indio de las selvas peruanas o un indio mexicano?

Nuestras culturas nacionales son sólo ámbitos con personalidad dentro de un horizonte que posee sólo él cierta consistencia como para pretender el nombre de cultura propiamente dicha. Es decir, de la cultura latinoamericana todas nuestras culturas nacionales son partes constitutivas. Esa misma cultura regional, original y nuestra, ha sido durante cuatro siglos, de una manera u otra —como toda cultura germinal— un ámbito secundario y marginal, pero cada vez más autónomo, de la cultura europea. De ésta, sin embargo, Latinoamérica, por la situación de su civilización —de

33 — Véase Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des religions*, Payot, París, 1957, pp. 332 ss.

las condiciones socio-políticas, económicas y técnicas del subdesarrollo—, pero al mismo tiempo por la toma de conciencia de su estilo de vida, tiende a independizarse. Nuestra hipótesis es la siguiente: *Aún para la comprensión radical de cada una de nuestras culturas nacionales se deberá contar con las estructuras de la cultura latinoamericana.* No puede prolongarse el análisis de Latinoamérica para un futuro remoto, cuando el análisis de nuestras culturas nacionales haya terminado. Es un absurdo en morfología cultural, ya que son las estructuras del *todo* las que explican la morfología de las partes. La fisiología estudia primero la totalidad funcional del cuerpo, lo que permite después descubrir los órganos y sus actividades complementarias.

Los estudios regionales, nacionales o locales añadirán las modalidades propias de vivir o existenciar los valores humanos comunes, las actitudes del grupo mayor, los estilos de vida latinoamericanos. En el plano de los acontecimientos históricos es necesario partir de lo local para elevarse a lo nacional e internacional. En el plano de las estructuras culturales habrá que saber elegir algunos elementos esenciales de todos los componentes de la cultura, para estudiar las estructuras comunes. Desde estas estructuras comunes las particularidades nacionales aparecerán nítidamente. De lo contrario se mostrará como nacional lo que es común herencia latinoamericana, y se perderán, al contrario, rasgos propiamente nacionales. En nuestro país, por ejemplo, no existe ninguna biblioteca, ningún instituto que se dedique a la investigación de la cultura latinoamericana. Entidades como el *Iberoamerikanische Institut* de Berlín, paradójicamente, no abundan en América latina. Y... mientras Latinoamérica no encuentre su lugar en la historia universal de las culturas, nuestras culturas nacionales serán como frutos sin árbol, como nacidas por generación espontánea. Un cierto "nacionalismo" cultural nos lanzó al encuentro de lo nacional. ¡Es necesario dar un paso adelante y descubrir Latinoamérica para salvar nuestra misma cultura nacional! ¡Es necesario, entonces, superar dicho nacionalismo!

Además, deberá contarse con la existencia de similitudes de ámbitos situados entre América latina como todo y cada nación. Así existe una América latina del Caribe, otra de los Andes (incluyendo Colombia y Chile), la del Amazonas y la del Plata. Esos subgrupos no pueden dejarse de lado cuando se tiene en cuenta la cultura nacional. Si se quisiera aún simplificar más, podría hablarse de una América latina del Pacífico —que mira hacia un

pasado prehistórico— y una del Atlántico, más permeable a las influencias extranjeras y europeas.

§ 13. ¿Cómo efectuar o poseer el *saber culto*, qué significa el tener una conciencia refleja de las estructuras orgánicas de nuestra cultura latinoamericana y nacional? Se deberá proceder analizando pacientemente cada uno de los niveles, cada uno de los elementos constitutivos de la cultura, tal como la definimos descriptivamente en el parágrafo 6.

El núcleo simbólico o mítico de nuestra cultura, los valores que fundamentan todo el edificio de las actitudes y estilos de vida (definidos en los parágrafos 4 - 6), son un complejo intencional que tiene su estructura, sus contenidos, su historia. Efectuar un análisis morfológico e histórico, aquí, sería imposible, [34] sólo indicaremos las hipótesis fundamentales y las conclusiones a las que se llegan.

Hasta el presente se están realizando algunos trabajos sobre las historias de las ideas en América latina, [35] pero nosotros no nos referimos a las ideas, a los sistemas expresos, sino a las *Weltanschauugen* concretas, a las estructuras intencionales no de los filósofos o pensadores, sino las que posee el hombre de la calle en

34 — En nuestro curso de *Historia de la Cultura* (Cfr. nota 7 de este trabajo) nos ocupamos detalladamente de esta cuestión (a partir del § 13 en adelante de ese curso).

35 — Piénsese por ejemplo en la colección sobre Historia de las Ideas en América, publicada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia y el Fondo de Cultura Económica (Tierra Firme), (Véase Notas y comentarios). Esta colección no debe faltar en ninguna biblioteca de un hombre culto latinoamericano. Se trata de las obras de A. Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, todos en el FCE, México, desde 1956; G. Francovich, *El pensamiento boliviano en el siglo XX;* Cruz Costa, *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil;* R. H. Valle, *Historia de las ideas contemporáneas en Centro-América;* V. Alba, *Las ideas sociales contemporáneas de México;* etc. A ello podría agregarse el trabajo de A. Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú*, Unión Panamericana, Washington, 1960. Hay libros como el de Alfredo Poviña, *Nueva historia de la sociología latino-americana*, Univ. de Córdoba, 1959, que nos abren igualmente panoramas desconocidos al nivel de historia de las ideas; lo mismo *Las ideas políticas en Chile* de Ricardo Donoso, FCE, México, 1946, por citar dos ejemplos de obras que deben ser usadas en un estudio evolutivo de las estructuras intencionales, y mucho más si se tiene en cuenta que sociología, filosofía, política y aún letras en general fueron ejercidas por personalidades polivalentes. ¿Un Echeverría, Sarmiento o Lucas Alamán no fueron todo ello al mismo tiempo —sin ser realmente especialistas en ninguna de las ramas nombradas—?

su vida cotidiana. Y bien, los últimos valores de la pre-historia, de la proto-historia y de la historia latinoamericana (al menos hasta bien entrado el siglo XIX) deberemos ir a buscarlos en los símbolos, mitos y estructuras religiosas. Para ello deberemos usar principalmente los instrumentos de las historias y fenomenologías de las religiones. Y esto porque, hasta la reciente secularización de la cultura, los valores fundamentales o los primeros símbolos de un grupo fueron siempre las estructuras *teológicas* —decimos explícitamente: un *logos* de lo divino—.

En América, el estudio de los valores de nuestro grupo cultural, deberá comenzar por analizar la conciencia primitiva y su estructura mítica amerindiana, [36] en cuyos ritos y leyendas se encuentran los contenidos intencionales, los valores que buscamos —como bien lo sugiere Paul Ricoeur [37] siguiendo el camino de Jaspers. La filosofía no es sino la expresión racional (al menos hasta el siglo XVII) de las estructuras teológicas aceptadas y vividas por la conciencia del grupo. [38]

En un segundo momento se observará el choque del mundo de valores amerindianos e hispánico, no tanto en el proceso de la conquista como en el de la evangelización. El predominio de los valores semito-cristianos, con las modalidades propias del mesianismo hispánico medieval y renacentista en parte, no deja de lado un cierto sincretismo por la supervivencia de mitos amerindianos en la conciencia popular. Habrá que ver después la configuración propia de dichos valores en la historia de la Cristiandad colonial. Su crisis se producirá mucho después de la Emancipación, por el choque de corrientes procedentes de Europa a partir de 1830, que sólo lograrán imponer sus contenidos con la generación positivista desde el 1870.

El fenómeno más importante será, entonces, el de la secularización; de una sociedad de tipo de Cristiandad —lo que supone valores semejantes para todos y relativa intolerancia para con los ajenos— se pasará a una sociedad de tipo profana y pluralista. Sin

36 — Se deberá trabajar los materiales de las historias de las regiones (por ejemplo la de Krickeberg-Trimborn, *Die Religionen des alten Amerika*, Kohlhammer, Stuttgart, 1961) y por un método que aúne las posiciones de Schmidt, van der Leeuw, Eliade, Otto, Dilthey, pero dentro de un método fenomenológico como el propuesto por Husserl, por Max Scheler.

37 — *La symbolique du mal*, Aubier, París, tercera parte de *La philosophie de la volonté*, 1960.

38 — Véase nuestro trabajo sobre *El humanismo helénico y semita*.

embargo, los contenidos últimos del núcleo mítico, bien que secularizado, permanecerá idéntico. La visión del hombre, de la historia, del cosmos, de la trascendencia, de la libertad, seguirán siendo —exceptuando minorías que ejercen frecuentemente el poder— las ancestrales. Lo muestra la desaparición total del positivismo; lo muestra que los que se inspiraron o inspiran en modelos exclusivamente norteamericanos, franceses o ingleses terminan por sentirse ajenos en América latina, o lo que es lo mismo, América latina los rechaza por extranjeros.

Por nuestra parte creemos que nos es necesario, con autoconciencia, analizar ese mundo de valores ancestrales, descubrir sus últimos contenidos, aquello que tienen de permanente y esencial, y que nos permitirá salir con éxito de la doble situación y necesidad de desarrollar nuestra cultura y civilización. [39]

39 — Hay obras interpretativas generales que comienzan a indicarnos algunas hipótesis de trabajo, pero en casi todas ellas falta una previa metodología de filosofía de la cultura que les permitirá, quizás, avanzar mucho más. Partamos de los que se hicieron primeramente problema de España —de donde surgirá la reflexión latinoamericana—. No sólo Ortega y Julián Marías, sino igualmente Pedro Laín Entralgo, *España como problema*, Aguilar, Madrid, 1956, t. I-II; Claudio Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, Sudamericana, Buenos Aires, 1956, t. I-II, en respuesta al libro de Antonio de Castro, *La realidad histórica de España;* Ramiro de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, Fax, Madrid, 1952. Sobre latinoamérica recomendamos Leopoldo Zea, *La historia intelectual en Hispanoamérica*, en "Memorias del I Congreso de Historiadores de México" (Monterrey), TGSA, México, 1950, pp. 312-319; y del mismo: *América en la historia*, FGE, México, 1957; *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano*, El Colegio de México, México, 1949; Alberto Wagner de Reyna, *Destino y vocación de Iberoamérica*, Cultura Hisp., Madrid, 1954; Pedro Henríquez Ureña, *Historia de la cultura en la América Hispánica*, FCE, México, 1959, y su obra *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, FCE, México, 1954; en este nivel es igualmente importante el libro de E. Anderson-Imbert, *Historia de la literatura hispano-americana*, FCE, México, 1957; Herman Keyserling, *Meditaciones sudamericanas*, L. Ballesteros, Santiago de Chile, 1931; Alceu Amoroso Lima, *A Realidade Americana*, Agir, Río, 1954; y del mismo *L'Amérique en fase de la culture universelle*, en "Panorama" (Washington) II, 8 (1953) 11-33; Víctor Haya de la Torre, *Espacio-Tiempo histórico*, Lima, 1948; Alberto Caturelli, *América Bifronte*, Univer. de Córdoba, 1962; y del mismo *La historia de la conciencia americana*, en "Diánoia" (México) 1957 57-77; Nimio de Anquín, *El ser visto desde América*, en "Humanitas" III, 8, pp. 13-27; Ernesto Mayz Vallenilla, *El problema de América*, Univ. de Caracas, 1959; Edmundo O'Gorman, *La invención de América*, FCE, México, 1958; José Ortega y Gasset, *La pampa...*, en *Obras*, t. II (1946); Antonio Gómez Robledo, *Idea y experiencia de América*, FCE, México, 1958; Abelardo Villegas, *Pano-*

§ 14. Lo mismo puede decirse de nuestro *ethos*, del organismo de actitudes fundamentales —que constituyen los valores—. [40] Aquí la situación es más delicada todavía, los latinoamericanos no poseemos el mismo *ethos* trágico del indio, que le lleva a aceptar pacientemente un Destino necesario; ni tampoco el del hispánico, que de un modo clarividente nos lo describe Ortega y Gasset del siguiente modo: El español es aquel hombre que tiene "aquella capacidad de estar siempre —es decir, normalmente y desde luego— abierto a los demás y que se origina en lo que es, a mi juicio, la virtud más básica del ser español. Es algo elementalísimo, es una actitud primaria y previa a todo, a saber: la de no tener miedo a la vida, o, si quieren expresarlo en positivo, la de ser valiente ante la vida... El español no tiene última y efectivamente necesidades; porque para vivir, para aceptar la vida y tener ante ella una actitud positiva no necesita de nada. 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". [41]

Nosotros, en cambio, tenemos otro *ethos*, que con palabras seguras Mayz Vallenilla lo describe diciendo que "frente al puro Presente —he aquí nuestra primordial afirmación— nos sentimos al margen de la Historia, y actuamos con un temple de radical precariedad"; [42] y esto "sólo después de un largo y demorado familiarizarse y habituarse cabe su Mundo en torno, a través del temple de una reiterada y constante *Expectativa* frente a lo venidero" [43] Y aún de manera más clara se nos dice que "América es lo inmaduro. Quizá el solo hecho que un americano (y ya van más de

rama de la filosofía iberoamericana actual, Eudeba, Buenos Aires, 1963; Mariano Picón-Salas, *De la conquista a la independencia*, FCE, México, 1944; etc.; etc. Véase el artículo *Filosofía americana*, en el *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora, Sudamericana, Buenos Aires, 1958, pp. 518-522.

40 — Hay trabajos importantes del *ethos* de la época de la conquista; por ejemplo los de Lewis Hanke, *Colonisation et conscience chrétienne au XVIe siècle*, Plon, París, 1957, y el de Joseph Höffner, *Christentum und Menschenwürde*, Paulinus, Treveris, 1947. Faltan en cambio para la época colonial y después de la Emancipación.

41 — Ortega, *Una interpretación de la Historia Universal*, p. 361.

42 — *El problema de América*, p. 41.

43 — Ibid, p. 63. "En efecto, ¿es que por vivir de Expectativa... (significa que) no somos todavía? ¿O será, al contrario, que ya somos... y nuestro ser más íntimo consiste en un esencial y reiterado no-ser-siempre-todavía?" (Ibid.). "Templada frente a lo adveniero, la Expectativa se mantiene en tensa

uno) lo sostenga sin rubor puede ser signo de una primera salida de este mundo de inmadurez; pero lo que es más importante a mi modo de ver, para que sea posible esa salida, es que tengamos conciencia de tal inmadurez. Sin esta toma de conciencia que es un hacerse cargo de la real situación de América y la Argentina, no nos será posible avanzar un paso". [44] O como nos dice el ya nombrado filósofo madrileño, "el alma criolla está llena de promesas-heridas, sufre radicalmente de un divino descontento —ya lo dije en 1916—, siente dolor en miembros que le faltan, y que, sin embargo, no ha tenido nunca". [45]

Pero no debemos pensar que nuestro *ethos* es un conjunto de negatividades, ya que "América latina no tiene al parecer la conciencia tranquila en cuanto a sus sentencias". [46] Nuestro *ethos* posee indiscutiblemente una actitud fundamental de "espera" que no es todavía "esperanza", y es por ello, por ejemplo, que los revolucionarios a ultranza obtienen algunos triunfos momentáneos porque utilizan esa dosis de vitalidad a la espera de algo mejor. De todos modos no pensamos aquí tampoco abordar todo el plexo de actitudes que constituyen el *ethos* latinoamericano, para lo cual será necesario echar mano, igualmente, de un método fenomenológico, ya que es en la modalidad peculiar de nuestro pueblo donde la conciencia humana en general queda determinada por un *mundo*-nuestro, por las circunstancias que son irreductibles de

prospección contando solamente con que ello se acerca y nada más. Frente a la inexorabilidad de su llegada sabe que se debe *estar dispuesto* para todo, y, en semejante temple, es también pura Expectativa y nada más" (Ibid, p. 77).

44 — A. Caturelli, *América bifronte*, pp. 41-42.

45 — Ortega y Gasset, *Obras*, Rev. de Occidente, Madrid, t. II, 1946, p. 633, en el artículo sobre *La pampa... promesas*.

46 — H. A. Murena, *Ser y no ser de la cultura latinoamericana*, en *Expresión del pensamiento contemporáneo*, Sur, Buenos Aires, 1965, p. 244. Este autor, que ha escrito *El pecado original de América*, Sur, Buenos Aires, 1954, llega a decir, sin embargo, con suma crudeza: "1º) Latinoamérica carece de cultura propia; 2º) tal carencia le provoca un estado de ansiedad cultural que se traduce en el acopio anormal de información sobre las culturas ajenas" (ibid. p. 252). Pero después indica o describe la gran reacción de los años 1910 en adelante (Rubén Darío, César Vallejo, Pablo Neruda, Manuel Bandeira...) que significó "una suerte de contrapunto del que surge el sonido de lo americano", en especial en un Alfonso Reyes o Jorge Luis Borges.

comunicación. [47] Además de una investigación estructural se deberá, siempre, contar con la evolución de los fenómenos, y por ello sería, igualmente, un estudio histórico.

§ 15. Por último, debemos ver el tercer aspecto de los constitutivos de la cultura, el estilo total de vida y las objetivaciones en objetos artísticos o culturales propiamente dichos. [48] Este nivel ha sido más estudiado y es sobre el que poseemos más investigaciones escritas. Se trataría de las historias del arte, de la literatura, del folklore, de la arquitectura, de la pintura, de la música, del cine, etc. Es decir, se trata de comprender la originalidad de dichas expresiones, que son la expresión de un estilo de vida. Evidentemente, la clara comprensión de este estilo de vida, sólo se logra por el análisis del núcleo fundamental de valores y de las actitudes orgánicas del *ethos*, tarea previa que hemos esbozado en los dos apartados anteriores. Lo que falta, sin embargo, hasta el presente, es una visión de conjunto, de manera evolutiva y coherente, de todos los niveles de las objetivaciones culturales. Es decir, una obra que reuniera todas las artes y movimientos culturales latinoamericanos y mostrara sus vinculaciones, entre ellos mismos y con los valores que los fundamentan, las actitudes que los determinan, las circunstancias históricas que los modifican. Es decir, no poseemos todavía una historia de la cultura latinoamericana, una exposición de nuestro peculiar mundo cultural.

§ 16. Ahora sí podemos abordar el problema de la evolución, con sentido de contexto, de la cultura nacional. Y lo que diremos de Argentina en particular, puede aplicarse analógicamente a todas las demás naciones latinoamericanas —y decimos analógicamente, ya que habrá matices, grados, planos de diversa aplicabilidad.
Lo primero que deberemos rechazar en la comprensión de nuestra cultura nacional es un extremo, que se denomina *nacionalismo,*

47 — Además de las obras nombradas deberíamos echar mano a trabajos como los de José Vasconcelos, *La raza cósmica,* Calpe, Buenos Aires 1948; Félix Schwartzmann, *El sentimiento de lo humano en América,* Univ. de Filosofía, Santiago de Chile, 1950-1953, t. I-II; Víctor Massuh, *América como inteligencia y pasión,* Tezontle, México, 1955; Manuel Gonzalo Casas, *Bergson y el sentido de su influencia en América,* en "Humanitas" (Tucumán) VII, 12 (1959) 95-108; Risieri Frondizi, *Is there an Ibero-American Philosophy?* en "Philosophy and Phenomenological Research" (Buffalo) IX, 3 (1949); etc.
48 — "Objetos materiales de cultura" no es lo mismo que "cultura".

como la posición de aquellos que sostienen la utópica posición —sean de derecha, de izquierda o "liberales"— de absolutizar la nación; posición que de un modo u otro debe remontarse a los ideólogos franceses del siglo XVIII o a un Hegel a comienzos del XIX. Pero igualmente debemos superar un cierto *racismo* —aún el de aquellos que con un puro indigenismo llegan a decir "por la raza..."— ya que los racismos, sean alemanes o amerindianos proponen la primacía de lo biológico sobre lo espiritual y definen al hombre en su nivel zoológico. Pero al mismo tiempo debemos dejar de lado un fácil *europeismo* que significa postergar la toma de responsabilidad de nuestra propia cultura y la continuación de una ya ancestral alineación transatlántica. [49]

Deberemos situar, entonces, nuestra nación en América latina, nuestra patria chica en nuestra patria grande, Latinoamérica, no sólo para comprendernos como nación, sino aún para intervenir con algún peso y sentido en el diálogo mundial de las culturas —y aún en el desarrollo integral de nuestra débil civilización—. Lo necesario es saber discernir, separar, distinguir para después saber unir, integrar. Debemos saber en qué niveles nuestra cultura es dependiente histórica y estructuralmente de otros pueblos, y en qué niveles se encuentra su estilo, su temple propio. Si queremos autoctonizar todo podemos caer en posiciones ridículas —ya que la intención de un conocido antropólogo argentino, expresa el deseo de objetivar la originalidad hasta en el plano de la antropología física, pretendiendo una "raza pampeana autóctona"; ¡es el colmo de un mito llevado hasta sus raíces zoológicas!—. Debemos saber dónde y cómo buscar nuestra originalidad, tanto como latinoamericanos que como argentinos.

§ 17. Nuestra historia cultural, la que se inicia por el choque de lo amerindiano y lo hispánico en Argentina, se origina en el norte y el oeste de nuestro actual territorio. Para comprender Salta del Tu-

49 — Europa y Occidente no es lo mismo. Cuando Zea habla de "Europa al margen de Occidente" (*América en la historia*, pp. 155 ss)) nos propone una interesante distinción entre la "modernidad" que creó Europa (la cultura europea) desde el Renacimiento, y que será el "Occidente", y la Europa anterior y posterior que puede seguir siendo la productora de cultura contemporánea (pp. 167 ss). Sin embargo, lo que le falta a Zea es distinguir entre Civilización (= Occidente, y en este caso no debería hablar de "cultura occidental", pp. 158 ss) y cultura. La civilización occidental se universaliza, mientras Europa continúa siendo la cuna de *su cultura*.

cumán, Cuyo, Asunción del Paraguay —en su casi siniestra pobreza del siglo XVI— debemos ir hasta el Perú y Chile, pero en especial a Lima. Poco tiempo después, sobre la sangre del indio de la *mita*, el Potosí justifica acercar al Plata un nuevo centro cultural: Chuquisaca. Sólo en el siglo XVIII triunfará el Atlántico sobre el Pacífico y el Caribe, y nacerá el gran puerto de Buenos Aires —que insensiblemente comenzará a ser el eje de la cultura nacional. Mientras tanto Córdoba seguirá siendo la heredera de la predominancia del Pacífico, de Lima y Chuquisaca, tradicional porque antigua, representativa porque ocupando el centro, nuestro primer reducto de cultura nacional. [50]

El primer momento de nuestra historia cultural es, sin ningún lugar a dudas, el de la Cristiandad colonial. [51] En ese mismo período se perciben rápidamente submomentos. En primer lugar, los tiempos de la epopeya de la conquista, con Asunción fundada en 1536, y La Plata de Chuquisaca en 1538 —de cuyas objetivaciones culturales no conservamos casi nada en obras materiales, pero sí las instituciones sociales esenciales: el indio fue relegado a ser una clase secundaria—. Después la vida colonial de criollos y mestizos bajo la administración hispánica, de gran pobreza y limitados medios, dependiendo de Charcas —cuya Audiencia fue fundada en 1559— y después de Audiencias autónomas hasta la creación del Virreinato del Río de la Plata.

La cultura nacional colonial, primera forma —bajo los Austrias, hasta el 1700 aproximadamente—, es la de algunos aldeanos perdidos en un espacio inmenso y rodeado de amerindianos hostiles. Córdoba es la única luz encendida entre pueblucho de algunos vecinos.

50 — En el *Archivo General de Indias* (Sevilla) hemos tenido en nuestras manos aquellos documentos simples pero expresión de un nacimiento espiritual. En carta del 15 de marzo de 1614, el obispo de Santiago del Estero, de donde escribe al Rey, decía: "Tengo entre manos otra obra en que gastaré lo poco que tengo, y aunque fuera mucho, fuera muy bien empleado... que es fundar un Colegio de la Compañía en la ciudad de Córdoba... que puedan dar grados en Artes y Theología, porque por la pobreza de esta tierra y distancia de 600 leguas que hay hasta la Universidad de Lima no podrá ir nadie allí a graduarse" *(AGI, Charcas 137)*. ¡A los pocos meses eran ya 25 los estudiantes! Así nació la llamada Universidad de Córdoba.

51 — Aunque con las limitaciones de no haber sido hecha por un filósofo o teólogo de profesión, la obra de Guillermo Furlong, *Nacimiento y Desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata*, 1536-1810, Kraft, Buenos Aires, 1947, es un clásico en su materia.

En el XVIII, la influencia de los Borbones y los jesuítas, introdujeron en la Facultad de Artes de Córdoba no sólo las filosofías de Descartes y Wolff, sino igualmente la de Newton, el liberalismo español y el iluminismo europeo. Del Renacimiento se pasó al barroco, de éste al rococó y, por último, al neoclasicismo. La Independencia no produjo una ruptura importante al nivel cultural, pero la oligarquía criolla se hizo cargo del poder cultural.

Un nuevo período, realmente distinto, comienza con la generación romántica, y el *Dogma socialista* (1838) de Esteban Echeverría marca el comienzo de una nueva postura ante la existencia. No debemos olvidar que Mariano Moreno estudió en Chuquisaca y Manuel Belgrano en Salamanca; ellos cumplieron en sus actos históricos lo que habían aprendido en las aulas y en su mundo ambiente intelectual. Sin embargo, toda gran revolución en el plano de la cultura necesita un orden jurídico que lo respalde. Es por ello que sólo en 1853, y mejor aún desde 1860, el nuevo estilo de vida se hace cargo de la cultura nacional. Son entonces Alberdi, Sarmiento, Mitre. Esta generación percibió claramente la postración a que nos había llevado una cierta tradición de la Cristiandad colonial, y por ello, a fin de beneficiar de los adelantos de la civilización, perdieron quizá el gusto de la cultura nacional —en esto Hernández, con su *Martín Fierro*, vino como a oponerles otra visión antitética—. De todos modos el impulso había sido dado, sea por la inmigración (en 1864 Argentina tenía 1.800.000 habitantes con 15 % de extranjeros; en 1914 eran ya 8.000.000 con un 30 % de extranjeros), sea por el "positivismo teórico importado de Europa", [52] lo cierto es que en "la cultura argentina predomina el elemento europeo y atlántico moderno". [53] Lo que hubo en verdad fue la irrupción de la civilización occidental, de la modernidad al nivel de los instrumentos, que no encontrando una cultura establecida ni un pueblo suficientemente numeroso

52 — Francisco Romero, *Sobre la filosofía en América*, Raigal, Buenos Aires, 1952, p. 60.

53 — Juan A. Vázquez, *Antología filosófica argentina del siglo XX*, Eudeba, Buenos Aires, 1965, p. 19. Korn fue hijo de alemanes, Ingenieros nació en Palermo (Italia), Rougès fue hijo de un francés, Alberini nació en Milán (Italia), Francisco Romero en Sevilla. Estos son cinco de los seis primeros filósofos elegidos por Vázquez. Puede verse que el porcentaje de extranjeros es mucho mayor cuando nos preguntamos por la labor positiva efectuada en beneficio de la cultura nacional. En Santa Fe en 1896, sobre 230.000 habitantes había 109.000 italianos (A. Galleti, *La realidad Argentina*, FCE, México, 1961,, I, p. 34).

arrasó con los valores ancestrales, o al menos los desorbitó. De todos modos el krausismo, naturalismo, positivismo y cientificismo dejaron paso a una generación distinta: al conciencialismo de Korn, el idealismo de Alberini, el pensamiento tradicional de un Martínez Villada, la antropología de un Romero, por hablar sólo de filósofos. Pero esta generación antipositivista fue igualmente europeizada, y virtió en nuestro medio lo pensado por otros en otros ámbitos.

Poco después, a partir del 30, la generación de Lugones, Scalabrini Ortiz o Martínez Estrada —cuyo libro *Radiografía de La Pampa* fue premiado en 1933—, se produce la reacción nacionalista a nivel propiamente cultural, cuya consigna puede resumirse así: "No sólo basta falsear la historia para robustecer el espíritu nacional (tal como lo comprendían aquellos a quienes Martínez Estrada critica), sino que también es suficiente para ello alterar el sentido verdadero de la historia". [54] Esta generación, influenciada por el movimiento nacionalista europeo, de manera directa o indirecta —sea por Maurras o por otros—, pero partiendo de una realidad argentina, impusieron su temple hasta hace algo más de diez años. Creemos que nuestra misión es discernir todo lo que de valioso tienen todas las posturas expuestas —la de los hispanistas coloniales, de los liberales post-revolucionarios, de los positivistas en pro de la civilización occidental, la de los nacionalistas, y aún las de aquellos revolucionarios que pretenden modificar violenta y rápidamente la realidad nacional—. Es necesario comprender esas posturas y asumirlas en una visión que supere los extremismos de la unilateralidad. Creemos que la única solución es radicalizar Argentina en América latina, buscando en ese horizonte cultural su originalidad propia, para que nuestra definición cultural nos permita progresar en el nivel del espíritu e igualmente en el de la civilización material de la que tanta necesidad tiene nuestro pueblo.

§ 18. El núcleo fundamental de nuestros últimos valores, aquellos que nos permiten —por sus contenidos— explicarnos lo que es el hombre, el mundo, la trascendencia, la historia, la libertad, la moralidad de la conducta, las leyes, el bien común, el sentido de la técnica, las relaciones del poder temporal y espiritual, en fin to-

54 — El autor nombrado en su *Radiografía de la pampa*, Losada, Buenos Aires, 1953, p. 377. "Y al mismo tiempo se destronaban los ídolos locales, autóctonos, bajo el anatema de Barbarie" (p. 378).

dos los contenidos de los valores de una cultura, el núcleo mítico, no es otro que el milenario del judeo-cristianismo, aunque profundamente *secularizado* en nuestra época. Que se nos entienda bien, no nos referimos a una religión positiva, sino a una estructura, una *Weltanschauung* diría Dilthey, un organismo intencional. Si enfrentamos un argentino medio con un hindú y un africano animista, veremos cómo reaccionan, cómo conciben de manera radicalmente distinta su propio ser humano, su función en la historia. Un hindú, por ejemplo, se situará indiferente ante el progreso de la civilización, porque en su "vía de salvación" el *nirvana* no necesita todos los instrumentos materiales que le aporta la técnica contemporánea.

Mientras que un argentino —sea por su conciencia judeo-cristiana explícita, sea por esa misma conciencia secularizada— se situará ante la civilización activamente, porque el progreso instrumental se efectúa en función del bienestar corporal y espiritual, posición consecuente con la antropología semita que no admite el dualismo, sino que propone una radical unidad del hombre y le exige una responsable actuación histórica. [55] Si consideramos este nivel cultural, podrá observarse que es imposible ir a buscar en nuestra corta historia nacional independiente —de un siglo y medio— los fundamentos de los últimos valores de nuestra cultura nacional que tienen casi sesenta siglos. Evidentemente nuestra nación, nuestra comunidad, por el influjo de su historia particular, de los componentes de su sociedad, por la geografía ambiente, ha ido modificando dichos valores, pero, no debemos olvidarnos, la estructura misma no se ha cambiado y es la ancestral milenaria. Para ello nos basta recorrer, por ejemplo, las historias de la filosofía argentina. [56] Como por un movimiento dialéctico del péndulo que no

55 — Esto lo hemos analizado largamente en una obra de próxima aparición *El humanismo semita y helénico;* el desarrollo histórico de esta hipótesis estructural se encuentra en nuestro curso de *Historia de la Cultura* (citado en nota 7). Cuando decimos "judeo-cristiano" queremos distinguir dicha cosmovisión de la de los indoeuropeos y de los pueblos primitivos. Como Karl Jaspers lo ha mostrado acabadamente, desde la *Achsenzeit* no ha habido revoluciones, intencionales esenciales en la *Humanidad* (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper München, 1963, p. 19). Véase igualmente Löwith, *Weltgeschehen und Heilsgeschehen*, Kohlhammer, Stuttgart. 1961.

56 — Por ejemplo Alejandro Korn, *Filosofía argentina*, en *Obras*, Univ. de la Plata, t. III, 1940; Coriolano Alberini, *Génesis y evolución del pensamiento filosófico argentino*, en "Cuadernos de Filosofía" (Buenos Aires) VII, Nº 10-12 (1953-1954); Luis Farré, *Cincuenta años de filosofía en Argentina*, Peu-

quiere abandonar el centro de gravedad, de su tradición, las generaciones positivistas de un Francisco Ramos Mejía o José Ingenieros tuvieron su posición antitética en un Alejandro Korn, Coriolano Alberini, en un Alberto Rougés o Martínez Villada.
Si estudiamos detalladamente el pensar argentino en sus metafísicas, éticas, estéticas, filosofías de la historia, veremos como, al fin, son los mismos valores ancestrales —sea por relectura de los libros fundamentales de la tradición judeo-cristiana, sea por la influencia de la cultura europea, sea por ambas secularizadas o simplemente porque se las vive en el mundo ambiente. Esto hace pensar a algunos, por ejemplo Derisi, que en Argentina no hay una cultura propia; se confunde así el último núcleo de valores con estilo y expresión propios de la vida. Diversas culturas pueden tener un mismo núcleo de valores —así por ejemplo la cultura Rusa y la Medieval, aunque una seguía la tradición bizantina y la otra la romana latina—. Sin embargo, junto a los primeros valores de las cosmovisiones de tipo judeo-cristianas (entre las cuales debe contarse aún el marxismo como su más importante *secularización* en nuestro tiempo), existe una *constelación de valores secundarios* propios de nuestro ámbito nacional. Ellos debemos analizarlos en una historia de la filosofía o de la *Lebenswelt* cotidiana de nuestra nación, y esta tarea no se ha efectuado todavía [57].

§ 19. El núcleo de valores de nuestra cultura nacional —véanse los párrafos 5 y 13— se definirá por una *constelación de valores secundarios,* que se recortará con mayor o menor nitidez dentro del contexto latinoamericano. De todos modos siendo una Argentina aluvial nos "sería difícil —indica José Luis Romero— afirmar hoy cómo somos argentinos, cuáles nuestras características predomi-

ser, Buenos Aires, 1958; Juan Torchia Estrada, *La filosofía en la Argentina,* Unión Panamericana, Washington, 1961; Manuel Gonzalo Casas, *La filosofía en Argentina,* en *Introducción a la filosofía,* Univ. de Tucumán, 1954; Diego Pro propone una interesante periodificación del pensamiento filosófico argentino en *Cuyo* (Mendoza) I (1965); Alberto Caturelli, *La filosofía en Argentina actual,* Univ. de Córdoba, 1962.

57 — Las historias de la filosofías nombradas en nota anterior solo son como un fichero de filósofos, pero no una exposición consecuente y minuciosa del proceso interior y del desarrollo de esa constelación de valores secundarios propios de nuestra cultura nacional. Quizás Diego Pró pueda aportar nuevos materiales que nos serán muy útiles en este sentido (Cfr. sus obras *Alberto Rougès,* 1957; *Coriolano Alberini,* 1960).

nantes, cuáles los rasgos que nos son comunes; difícil, si deseamos ser sinceros con nosotros mismos"[58], pero no imposible —agregaríamos por nuestra parte— si nos detenemos a fijar previamente un método. Pero además, y aun como nivel propiamente definitorio, será el *ethos* de nuestro pueblo el que nos permitirá describir nuestra cultura.

Ethos es el sistema de actitudes quasi-espontáneas ante la civilización. En primer lugar, el conquistador, el criollo o el inmigrante quedan en Argentina consternados ante el *espacio*. Desde el vértice de la Acrópolis de Atenas, junto al templete de la Victoria, pudimos observar no sólo el Pireo y Salamina, sino igualmente las cadenas de montañas que limitan el recinto dentro del cual acaeció lo esencial de la historia ateniense. Desde la cumbre del monte Garisim pudimos contemplar con nuestros ojos los montes de la cadena del Hermón y los de Judea, todo el horizonte dentro del cual efectuó su obra mesiánica el fundador del Cristianismo. ¡Un *espacio* limitado a las posibilidades concretas del hombre, a dos o tres días de marcha a pie! Mientras que en nuestra Argentina un espacio infinito absorbe como sediento desierto la diminuta conciencia humana que intenta levantar su espíritu. En pocos kilómetros hemos viajado de Zürich a Basel, de Freiburg a Heidelberg, a Tübingen; unas horas más y llegamos a París o Bruselas. Miles de aglomeraciones humanas nos hablan de historia.

58 — *Las ideas políticas en Argentina*, FCE, México, 1956, p. 257. "Quien pueda alcanzar la tranquilidad de ánimo propia del sabio, comprobará —sospecha el autor— que el alma argentina constituye un enigma, porque la personalidad colectiva del país se halla en plena elaboración" (Ibid, p. 258). Sin embargo, lo que se halla en elaboración es solo alguna dimensión de su personalidad colectiva, otros elementos son los ya ancestrales. El pueblo Chino —para tomar un ejemplo radicalmente opuesto— ha dejado de lado absolutamente su tradición y confuciana y taoísta, para injertar en su lugar (con consecuencias semejantes a la irrupción sobre el amerindiano del hombre hispánico) una cosmovisión occidental ("el fundamento teórico sobre el que se guía nuestro pensamiento es el marxismo-leninismo", *Citations du président Mao Tsé-toung*, Seuil, París, 1967, p. 5- cap. I del *Pequeño libro rojo*—; Marx representa la secularización de la cultura cristiano-prusiana de inspiración hegeliana, y Lenín la secularización de la tradición bizantino-rusa) y la civilización europea ("Sin el esfuerzo del Partido comunista chino... le será imposible a China... efectuar su industrialización y modernizar su agricultura", Ibid). Argentina, desde su descubrimiento en el siglo XVI, no ha sufrido una ruptura de tal profundidad. Aunque en elaboración, nuestra cultura posee continuidad y sentido.

¡He aquí el segundo nivel! El *tiempo*. Nuestro espacio impersonal está además desprovisto de pasado, y ni siquiera tiene sentido. Para el indio al menos, cada riachuelo, cada montaña o quebrada tenía el nombre y era lugar de un *huaca*: era un espacio con significación. Nosotros, hijos de inmigrantes –mi bisabuelo, un socialista de Schweinfurt, partió de Alemania en el 1870 cuando se produjo la guerra entre Prusianos y Bávaros–, les hemos puesto nombres a esos "accidentes geográficos", y en vez de ser parte de un "mundo" es sólo una "cosa" extraña. Extranjeros y como perdidos en nuestra tierra, "tierra geométrica, abstracta y como vacía" [59]. De su inseguridad en el presente le viene a nuestro hombre su expectativa; de su desolación su tristeza –cantada por todas nuestras músicas–; de su superficialidad, falta de cultura o de historia vivida con conciencia, el estar a la defensiva, el envidiar, el murmurar al que pretende evadirse de esa situación; es el "guarango que corroborará su imaginaria superioridad sobre el prójimo, sometiéndole a burlas del peor gusto" [60], ya que el "otro se me presenta como reproche" [61].

"La gran aldea" no queda exenta de esta crítica [62], y lo que es peor que a veces manifiesta una tendencia que tiende a "bastardear" [63] lo poco de originario que tenemos.

Efectuar una descripción coherente del ethos argentino no ha sido todavía intentado, supondría un conocimiento acabado de todas nuestras manifestaciones culturales analizadas con un método fenomenológico finamente aplicado. El último grado, "la originariedad del hombre americano se halla encubierto –y allí tendremos que buscarla y descubrirla– en su peculiar manera de experimentar el Ser" [64]. Es decir, corporalidad, temporalidad, in-

59 — Ortega y Gasset, *La pampa*, Art. cit., p. 632. Estas líneas de Ortega son dignas de ser leídas con detención, sin embargo un criollo reacciona de modo diferente ante la Pampa.

60 — Ortega, ibid, p. 656.

61 — A. Caturelli, *Tántalo, de lo negativo en el hombre*, Assandri, Córdoba, 1960, pp. 41 ss.

62 — Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, pp. 244 ss.

63 — A. Caturelli, *América bifronte*, pp. 78 ss.

64 — Mayz Vallenilla, *El problema de América*, p. 97. "Creemos que el método de la hermenéutica existencial —de clara inspiración fenomenológica— posee señaladas ventajas para iniciar esa tarea... La experiencia del hombre americano se encuentra emparentada con la historia de la experiencia del Ser realizada por la Humanidad en total, y, sin embargo, en ella se acusan rasgos de una original *originariedad*" (Ibid). No puede hablarse en sentido ontológico de un ser latinoamericano, y menos argentino, "lo único que puede afirmarse

tersubjetividad deberán pasar por el registro de nuestra historia existencial argentina.

§ 20. Nuestro estilo de vida argentino —que es ya la conducta, el operar mismo determinado por el núcleo de valores, sean los fundamentales o sean su constelación secundaria, y las actitudes o existenciales concretos— podemos descubrirlo por sus obras, por las obras artísticas. El ser una comunidad aluvial o no del todo integrada, nos mostrará que nuestra evolución de estilo no es autónoma ni isonómica (como cuando un grupo cultural evoluciona a partir de sus propias premisas), sino heterónoma y como obrando por saltos. Nuestro estilo, todavía juvenil, tiene sus ojos puestos más en Europa, Estados Unidos —y para algunas minorías aún en Rusia— que en su propia originalidad, tradición, en las propias estructuras de nuestra cultura. En las historias y en las obras de arte puede estudiarse ese estilo nuestro.

Pero para resumirlo, creemos que la palabra de Ortega tiene todavía valor ya que "todo ese deplorable mecanismo (de lo negativo en el argentino) va movido originariamente por un enorme afán de ser más, por una exigencia de poseer altos destinos ... Este dinamismo es el tesoro fabuloso que posee la Argentina"[65]. Sí, nuestra nación no sólo está a la expectativa, sino que está como atravesada en su historia por un estilo de esperanza contra toda desesperanza y no así otras naciones hermanas.

Pero para que esa esperanza no sea una mera ilusión debemos considerar la realidad y despojándonos de lo apariencial e ilusorio, debemos superar el nacionalismo y abrirnos al horizonte latinoamericano; dejar la improvisación y aferrarnos a la paciente labor efectuada con seriedad.

Y para terminar, digamos con el poeta que "he aquí que de pronto este país me desespera, me desalienta. Contra ese desaliento me alzo, toco la piel de mi tierra, su temperatura, estoy al acecho de los movimientos mínimos de su conciencia, examino sus gestos, sus reflejos, sus propensiones; y me levanto contra ella, la reprocho, la llamo violentamente a su ser cierto, a su

con rigor, y comprobarse históricamente, es una *experiencia americana del Ser* que, al realizarse, configura a su vez al ser histórico del hombre latinoamericano" (Ibid, p. III). Esta "experiencia" es la actitud fundamental ante toda civilización.

65 — Ortega, ibid, p. 656.

ser profundo, cuando está a punto de aceptar el convite de tantos extravíos" [66].

Quizás alguien nos cuestione que nuestro aporte positivo en esta colaboración es muy limitado. Lo sabemos, pero creemos que sólo con un esfuerzo metódico que permita abrir los horizontes del planteo de nuestros problemas nacionales a la historia universal y latinoamericana, sabiendo situar las diversas cuestiones dentro de una antropología filosófico-cultural, podrá avanzar en esta difícil tarea de nuestra auto-definición, o, dicho de otro modo, en la toma de conciencia que signifique un saber culto. Será necesario, fundamentalmente, abrir estas reflexiones al horizonte ontológico.

66 — Eduardo Mallea, *Historia de una pasión argentina*, Austral, Buenos Aires, 1951, p. 13. "Lo que necesitamos en todo momento es reminiscencia, o sea conocimiento anterior del origen de nuestro destino y en el origen de nuestro destino está el origen de nuestro sentimiento, conducta y naturaleza" (Ibid, p. 16).

Hemos dejado de lado todo el problema de la civilización universal y su influencia en nuestra cultura nacional, lo mismo que el diálogo que necesariamente se va universalizando (porque Argentina en América Latina ha comenzado un diálogo con Asia, Africa, los Países árabes a través de los organismos internacionales y por otros medios). Estos dos factores (desarrollo en una civilización universal y amplio horizonte de diálogo entre culturas) nos exige, aún más que en el pasado, el estudio profundo de nuestras estructuras culturales, si no queremos rápidamente perder toda personalidad cultural.

Nos es necesario saber que no somos el centro del mundo —mito común del hombre primitivo—, y ni siquiera de América latina. A partir de este reconocimiento humilde debemos recrear las condiciones de una cultura nacional que pueda respirar aires de universalidad, ya que la atmósfera que se respira a veces, es la del porteño que cae todavía en el mito de creerse el "ombligo del mundo" o la del provinciano contento con su mundillo —lo puedo decir porque nací en un pequeño pueblo— que se encrespa ante la novedad que le exija abrirse a otros horizontes.

UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE CUYO

Imp. Oficial