

CULTURA NACIONAL Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN AMÉRICA LATINA

Esta ponencia constituye el intento de determinar la naturaleza de dos exigencias que, a nuestro entender, se han formulado siempre, implícita o explícitamente, a la cultura y al pensamiento filosófico latinoamericano.

La primera, más general, consiste en la demanda de que la cultura de cada uno de nuestros pueblos sea *nacional*; la segunda, más particular, se traduce en el requerimiento de que la filosofía latinoamericana, en cualquiera de sus manifestaciones nacionales, sea, en lo inmediato, *filosofía de la historia*.

I.—Cuando analizamos cada una de estas exigencias, advertimos que tanto una como otra conllevan, respectivamente, una clara *definición política* de la cultura y de la filosofía.

En el primer caso porque, tal como lo hemos expuesto en nuestro reciente ensayo sobre 'La cultura como facticidad y reclamo', en *Revista Cultura* (Quito 1980) y en nuestro libro *Conciencia histórica y tiempo histórico* (Quito 1980), ninguna cultura, objetivamente considerada, es, por esencia o fatalmente, nacional. Entre los rasgos originarios que la definen y caracterizan está siempre el 'de ser *colectiva*, y sólo es nacional cuando va acompañada de la voluntad de soberanía de un pueblo, es decir, cuando ella misma configura y representa una afirmación más de la personalidad e independencia de ese pueblo, cuando es parte integrante de su autonomía, junto con las instituciones políticas que la fundan, apuntalan y salvaguardan. También agregamos que la connotación política que esa exigencia implica, revela que la misma no procede en Latinoamérica de una raíz romántica, porque los románticos entendieron la *nacionalidad* de la cultura pasivamente, como *dada* en la idiosincracia de cada pueblo, en su alma o su genio, esto es, como entidad no política, sino meramente *espiritual*, como el carácter propio de una totalidad que no depende, para ser o subsistir, de ninguna institución política, de ningún Estado, sino que, por el contrario, condiciona al Estado. Los románticos más radicalizados expulsaron de plano al Estado de la cultura, y los más moderados —como Guillermo de Humboldt— lo subordinaron a ella como *Estado de cultura* (*Kulturstaat*). Por consiguiente, la extracción de la idea latinoamericana de cultura nacional debe buscarse en las concepciones políticas de la Nación elaboradas en los siglos XVIII y XIX por los Iluministas, por Rousseau y, sobre todo, por Fichte y Hegel (especialmente el primero), que llegaron a nosotros a

través del pensamiento social francés. Para todos ellos, lo que se denomina *totalidad cultural* (ideas, creencias, lenguaje, usos, costumbres, estructura social) no alcanza plena realidad, no logra consistencia ni perdurabilidad en el pueblo que la produce, sin su autoafirmación política; pues, si a ese conjunto de *bienes populares* no lo acompaña tal voluntad de autodeterminación, se desarticula, se desquicia y se malogra, en suma, no llega a ser. La Nación es, sustancialmente, entidad política que proviene de una voluntad de autonomía que la instituye, y si la cultura no se impregna de esa misma voluntad, si no es *nacional*, o no se efectiviza o se desvanece.

Sería erróneo, sin embargo, pensar que la exigencia de una cultura nacional procede, exclusiva o prioritariamente, de las *ideas* filosófico-políticas de los siglos XVIII o XIX, porque, si bien éstas fueron conocidas, ella tiene esencialmente su fuente en las *experiencias históricas* de su juzgamiento que nuestros pueblos padecen desde el siglo XVI. Y, por lo tanto, tal exigencia se concreta hoy en nítidas consecuencias, que son, a la par, imperiosos y estimulantes requerimientos: sólo un pueblo libre o liberado, posee cultura propia, y es en tal sentido que debemos propender a poseer una cultura nacional; de no ser libres, nuestras expresiones culturales no pueden ser auténticas, y por ello la empresa de elaborar una cultura nacional coincide y confluye con la de lograr nuestra liberación; y, finalmente, nuestra tarea actual consiste en cultivar un arte, una literatura, y modos de vida, que sirvan a esa liberación, porque una vez liberados y sólo entonces, tendremos una cultura genuina y nacional. Por eso habíamos concluido, en los trabajos ya mencionados, que el concepto y el reclamo de una cultura nacional impugna, en América Latina, nuestra supuesta «cultura», y que tal rechazo no debe ser entendido como una simple dialéctica entre las conciencias subjetivas y la objetividad cultural existente —tensión que es propia, según Hartmann, de cualquier proceso cultural—, sino como un cuestionamiento más específico. Cuando afirmamos que nuestra actual cultura no nos pertenece, o que nosotros no pertenecemos a ella, queremos significar que nuestra conciencia colectiva no la asume por no ser nuestra cultura genuina, razón por la cual el antagonismo es, en este caso, una oposición dialéctica socio-política entre la conciencia histórica, que asume nuestra situación, y el sistema de cultura establecido que se recusa por inauténtica. La conciencia de nuestra alienación cultural la definimos, pues, como conciencia cultural *transcendental*, o sea, como la condición de posibilidad de nuestra liberación política, y a ésta como la condición real y esencial, que llamamos ontológica, de una cultura propia en los pueblos de Latinoamérica. En otros países equivalentes: si partimos del *factum*, certificado por nuestra experiencia histórica, de que no hemos sido ni somos libres, sino dependientes, el reconocimiento de esa situación y de la consiguiente inautenticidad e ideologización de nuestra cultura, determina que el arte, la literatura y la filosofía tengan hoy la función instrumental de contribuir a liberarnos, como condición efectiva para desarrollarse como expresiones de cultura *nacional*; función que podrán ejercer si despiertan en nosotros la conciencia de lo que históricamente somos y la voluntad de emanciparnos.

II.—Dentro de este contexto, ¿cómo y en qué medida podrá hoy la filosofía latinoamericana cumplir su función de servir a nuestra liberación y posibilitar, así, el desarrollo de una cultura nacional (en su caso, de una filosofía nacional o continental)?

A nuestro juicio, en la medida en que se verifique como *filosofía de la historia* latinoamericana, lo cual la define como una *filosofía realista que no necesita de ninguna justificación crítica, sino, simplemente histórica*. Estas afirmaciones requieren algunas aclaraciones conceptuales previas que pasamos a satisfacer:

1) En primer lugar, la filosofía ha surgido, en sus orígenes en Grecia, como una *reflexión sobre la realidad*, y el modo que ha ido asumiendo esa reflexión ha estado siempre históricamente condicionado, en virtud, como es obvio, de que toda conciencia filosófica está inserta en una determinada totalidad social, diversa en cada momento del tiempo.

Esto significa que la actitud *crítica* en filosofía sólo aparece cuando la filosofía *ya es*, cuando ya se ha efectivizado, luego de desarrollarse como reflexión sobre nuestras experiencias de la realidad; pero nunca antes de esa efectivización ni, mucho menos, en su propio punto de partida. La crítica filosófica supone, así, la existencia de una filosofía, de un saber reflexivo que ha operado un cierto recorrido en el tiempo: ella cuestiona y somete a examen no la posibilidad de la filosofía en abstracto, sino de la filosofía misma *sida*, de la filosofía real. En modo alguno se comprendería —como dice Hegel— un intento de conocer antes de conocer, pues él sólo puede advenir luego que, o en tanto que, conocamos. Pero su objeción —como lo ha probado la actual historiografía del pensamiento filosófico moderno— no afecta, como él pensaba, a la *crítica kantiana*, porque Kant (al igual que lo hizo Descartes en menor grado) quiso indagar sobre la condición que *había hecho* posible a la filosofía occidental, en sus pretensiones metafísicas, luego de veinte siglos de existencia. Tampoco él, pues, quiso *criticar a priori* el conocimiento filosófico, sino *a posteriori* de su ser histórico; pretendió pensar críticamente sobre una materia dada, y no sobre una nada, o una mera posibilidad.

2) En segundo lugar, ¿qué significado tiene y ha tenido la *crítica* de la filosofía? Tres acepciones que Hegel —sin serle exclusivo este análisis— ha expuesto en su artículo de 1802 aparecido en el *Periódico Crítico de Filosofía* sobre 'La esencia de la Crítica filosófica en general', crítica cuyo objetivo es siempre buscar los *principios* de la filosofía para *garantizar su cientificidad*.

El sentido más fuerte de tal crítica va encaminado a indagar el *Grund*, el *fundamento* del filosofar, que no puede ser otro —como siempre lo han señalado todas las filosofías— que el fundamento primero de la realidad. La segunda acepción de principio, es la de *comienzo* (*Anfang*), que siempre ha sido también para la filosofía la *reflexión de la razón*. Y la tercera acepción, es la de *condición* (*Bedingung*) de *posibilidad*, que puede ser *condición lógica*, o *condición de hecho*, es decir, *condición histórica* (la situación histórica que condiciona la reflexión de la razón).

La indagación de la primera forma de condición, es la que caracte-

riza al *idealismo*, y es típica de la filosofía moderna desde Descartes, aunque haya sido Kant quien la haya explicitado sistemáticamente, porque tiende a establecer cuáles son las estructuras y las ideas propias de la razón, inherentes a la conciencia humana en general (*überhaupt*), que han hecho posible el filosofar. Una condición alude, pues, al supuesto *lógico* de la filosofía, y otra a su supuesto *real*. Pero incluso para los idealistas —tal como lo certifica la *Fenomenología del Espíritu*— el supuesto lógico sólo se lo puede conocer cuando la filosofía ya es, o sea, cuando la filosofía lo ha aplicado en su desarrollo real (la *Lógica* supone precisamente en Hegel la *Fenomenología*, que es la *manifestación* de ese ejercicio reflexivo de la razón). Prescindir, por lo tanto, de este presupuesto, sería adoptar una posición idealista que ni el idealismo más radical ha adoptado, pues éste también entiende la *crítica* como examen de la filosofía ya sida históricamente.

Pero hay todavía una aclaración más importante que formular. En el idealismo, para el cual el *logos* y su estructura es la condición de posibilidad del filosofar, la investigación de esta condición lógica trasladada, por un lado, la noción de comienzo subjetivo a la de *comienzo lógico-sistemático*, y, por otro, se vincula al problema del *fundamento* de la filosofía. Traslada al primero, porque siendo el *logos*, sus conceptos y sus ideas, las condiciones de toda reflexión, el concepto primigenio, o más inmediato, constituirá el comienzo lógico de la misma, y esa noción (que en Hegel, por ejemplo, es la de *ser puro*) condicionará la deducción de todas las demás. Y se vincula al problema del *fundamento*, porque tal concepto primario terminará por unirse al *Grund*, en tanto a éste se llega a través de esa deducción dialéctica, considerándose, entonces, inserto en el comienzo como fin inmanente y motor del propio proceso del pensamiento que arranca del ser abstracto (Hegel, *Ciencia de la Lógica*, trad. esp., pp. 87-88). A la vez, la naturaleza de esta realidad primordial *justificará* el filosofar, dirá *para qué*, y no sólo por qué, filosofamos, en la medida en que es siempre un *fundamento ideal* o humano afín a la conciencia y a su estructura lógica específica. En Kant, por ejemplo, cuyo idealismo es más atenuado, se debe filosofar para que el hombre pueda ir consumando su ser nouménico ideal; en Fichte, por su parte, se filosofa en razón final de que el fundamento es el *deber ser*, una voluntad moral, o Yo absoluto, orientado hacia el deber, que crea el mundo como resistencia para él, de modo tal que «somos teóricos para ser prácticos»; y en Hegel (respecto de quien no debe olvidarse nunca que el proceso que traza en la *Fenomenología* desde la conciencia común hasta la conciencia filosófica, es el proceso de surgimiento y formación de la *filosofía tal como él, idealísticamente, la entiende*) filosofamos para que la realidad *sea*, pues la esencia de esta realidad es la autoconciencia y, por ende, necesita conocerse a sí misma de un modo absoluto para poder ser. Así, filosofamos, en el caso de Kant, para acercarnos al Ideal; en el caso de Fichte, para poder ser Yoes absolutos, y en el caso de Hegel, para permitir que la realidad se realice plena y perfectamente; pero, en los tres casos, la naturaleza del ser es *ideal*, es afín a nuestra conciencia y está presente en ella. Con esto queremos decir que la búsqueda de una *justificación del filo-*

sofar, denuncia, casi siempre, una postura idealista, explícita o implícita, en el problema del principio de la filosofía. Hegel mismo definió en términos certeros este idealismo en la *Ciencia de la Lógica* (trad. esp., p. 180): «La proposición de que lo finito [la realidad dada] es ideal, constituye el idealismo. El idealismo de la filosofía consiste solamente en esto, en no reconocer a lo finito como un verdadero ser». En definitiva: cuando afirmamos que hay una justificación de la filosofía, ello obedece a que acordamos preeminencia al *deber ser* sobre el *ser*, a lo ideal sobre lo real; en el realismo, en cambio, el *deber ser* depende del *ser*, y el *para qué* de la filosofía se absorbe y se satisface en su *por qué*.

III.—Efectuadas estas disquisiciones previas, podemos pasar a enunciar, ahora, los rasgos que definen y las razones que avalan la exigencia de que nuestra filosofía sea hoy, en lo inmediato, *filosofía realista de la historia*, que nosotros también compartimos.

1) Si la condición de posibilidad del filosofar abarca por igual una acepción lógica y otra fáctica o histórica, consideramos que la filosofía latinoamericana *no necesita* una reflexión crítica en el primer sentido, o sea, no necesita constituirse como una *filosofía de la conciencia*, porque ésta supone —como hemos visto—, la existencia misma de filosofía «latinoamericana» *stricto sensu*; de lo contrario, tal crítica se ejercería sobre el vacío, y tal momento crítico no advendría, como legítima y efectivamente ha ocurrido en la historia de la filosofía, *a posteriori*, de su ser, de su realidad, sino *ab initio*, en su origen, antes de que comience a ser. Pero como esta afirmación implica la negación de pensamiento filosófico propio en Latinoamérica, impone una segunda y subsiguiente especificación.

No negamos que en América Latina haya habido filosofía propia como *concepción del mundo y de la vida*, sino como saber riguroso, metódico y sistemático, y es este tipo de filosofar, y no el primero, el que *supone*, y al cual se refiere, la indagación crítica de posibilidad; ya que, como hemos dicho, está enderezada, al igual que las otras formas de crítica filosófica, a asegurar la cientificidad de la filosofía. De ahí que, en nuestro concepto, debamos, antes que emprender una crítica filosófica abstracta, impulsar el surgimiento y el desarrollo de una filosofía rigurosa, y sólo cuando dispongamos de ella, podremos adoptar con derecho tal actitud. Nos urge primero filosofar sistemáticamente, antes de hacer filosofía sobre la filosofía y reflexionar sobre su propia fundamentación, a riesgo —reiteramos— de cumplir un acto crítico superfluo.

Otro argumento acerca de la no necesidad de la búsqueda de la condición de posibilidad lógica de nuestro filosofar, lo constituye para nosotros la evidencia de que esta indagación ha surgido en Europa bajo el signo del *idealismo filosófico*, de que viene adscripta inequívocamente, desde Descartes y Kant, al idealismo moderno, que no tenemos por qué asumir en América Latina antes de una previa *reflexión filosófica sobre la realidad*. Para la orientación idealista, en efecto, lo que *es* es la *razón*, y la condición del filosofar, como comprensión de lo que es, es

siempre la comprensión de la razón, de la estructura de la conciencia entendida no sólo como diversa y autónoma de la realidad, sino como determinante de ella. (Si —como expresa J. Roques, *Hegel*, París 1912— «la crítica tiene necesidad de una norma, que en Hegel es la idea de *Vernunft*», esa norma —repetimos— es siempre, en la crítica que busca la condición de posibilidad lógica, una norma *ideal*). Pero entre nosotros esta «experiencia idealista», propia —como ha advertido Heimsöth— de una filosofía entrada en «sazón», sólo podría justificarse después de su desarrollo histórico como saber acerca de lo real, y de su «maduración» como conocimiento.

En cambio, estimamos necesaria una indagación referente a la condición histórica de nuestra conciencia, porque la situación histórica que nos condiciona es de dependencia, es ideológica y distorsionante, y, por lo tanto, obstructiva de un filosofar propio. Si la conciencia de nuestra alienación —como dijimos— es la condición de posibilidad de nuestra liberación, la filosofía deberá contribuir al desenvolvimiento explícito de esa conciencia, al esclarecimiento de los factores históricos que nos han sustraído nuestra libertad. La única filosofía auténtica posible (aunque tenga carácter instrumental) es hoy para nosotros una *filosofía realista*, es decir, que verse sobre nuestra situación histórica, sobre el supuesto efectivo que condiciona nuestro pensar, porque sólo a través de ella podremos reconquistar *prácticamente* la libertad que exige la elaboración de un saber filosófico original. La única filosofía *tempestiva* será para América Latina la que se verifique *desde y sobre* nuestra situación real y concreta (y no desde situaciones ideales que no nos pertenecen, y pertenecen, en cambio, a los hombres de otras culturas, como la europea, la rusa o la estadounidense).

Ante este planteo cabría pensar, erróneamente, que también nosotros incurrimos en ilegítimo idealismo, en cuanto afirmamos que sólo la conciencia de nuestro ser dependiente y alienado posibilitaría el surgir de una filosofía propia y que, por consiguiente, es una forma de conciencia la que condiciona transcendentamente nuestra liberación y nuestra accesión o apertura a un genuino filosofar. Pero la objeción carecería de fundamento, porque la conciencia que exigimos es conciencia transcendental, respecto de la liberación, no en sí o por sí misma, sino como conciencia de una realidad; de modo tal que su transcendentalidad, esto es, su eficacia para transferirse de la subjetividad al ser, no la toma de sí, sino de la situación que comprende. La necesidad que señalamos es, en síntesis, no la de un saber formal acerca de nosotros mismos como conciencia, sino como realidades históricas, de un saber que, además, no se resuelva en términos ideales ni normativos, y que no verse tampoco, ontológicamente, sobre un abstracto ser nacional o del hombre latinoamericano, sino, ónticamente, sobre su concreta situación, que condiciona —precisamente como realidad— el desarrollo de nuestra propia forma de conciencia filosófica.

Lo que somos lo sabremos únicamente en tanto y en cuanto nos realicemos a nosotros mismos, sin ninguna esencia previa que pueda ser conocida *a priori* y predetermine el curso de nuestra realización y de nuestro saber; porque la ausencia de un saber filosófico propio entre

nosotros no obedece a un déficit de nuestra condición humana *per se*, sino por la situación que actualmente nos altera.

Realista y no idealista, latinoamericana y no universalista, es esta filosofía de la historia propuesta, que tiene *por objeto* no el ser, ni los valores, ni la conciencia en general, ni tampoco la historia universal, sino nuestra propia experiencia histórica, y *por fin*, el desarrollo de nuestra conciencia histórica como comprensión de esa misma realidad. Por eso hemos advertido que si indagamos el comienzo de nuestra filosofía como condición lógica de posibilidad, nos situamos dentro de un contexto idealista que no puede ser admitido teóricamente ni prácticamente, y que se hace imprescindible, o al menos conveniente, cuando se habla de comienzo, de origen, o en general del punto de partida de nuestra cultura y de nuestra filosofía, aclarar qué se quiere en rigor significar, y, en el caso de aludirse a la condición de posibilidad a la que aquellas responden, de qué condición se trata, lógico-ideal, óntico-real, necesaria o suficiente. Además, sería de desear que cualquier reflexión crítica sobre el pensamiento filosófico «latinoamericano» dejara sentado si ha existido filosofía propia *stricto sensu* en América Latina; porque si así no fuera, no tendría razón de ser, y si la hubiera habido, le correspondería establecer si procura el advenimiento de una *nueva filosofía*. Por nuestra parte, ya hemos declarado expresamente que aún no ha habido tal filosofía, y ahora agregamos que recién en los últimos años han surgido algunas manifestaciones rigurosas de pensar filosófico, pero que la mayoría de éstas y las pocas que hubiera habido en el pasado, no podrían ser consideradas *nacionales* en la medida en que no han procedido de una situación histórica de libertad que lo hiciera posible.

2) En cuanto a la afirmación de que *la filosofía latinoamericana no necesita justificación*, con ella procuramos dar a entender que la justificación de la filosofía como reflexión sobre la realidad, sólo es criterio válido dentro de un contexto idealista, en el cual *debe* demostrarse que la conciencia, sobre todo en su nivel más alto de ideas o pensamiento, como conciencia racional reflexiva, es la culminación de la realidad, o la que conduce al cumplimiento de su principio fundamental. Pero fuera de este contexto, tal criterio pierde toda relevancia y queda sustituido, en el mejor de los casos, por el de la justificación del *objeto* que a la filosofía se asigne; y en este sentido, sin reducirla a mera conciencia refleja o reproductiva, su reflexión se justifica por sí misma como intento de aprehensión cognoscitiva del ser real. De modo que, para el caso concreto de la filosofía «latinoamericana», su justificación quedaría reducida a la fundamentación de por qué debe, en este momento, constituirse como filosofía de la historia. Y si la norma (o forma prescriptiva concreta del debe ser) deriva en todo realismo —como hemos dicho— no del ser ideal ni de la conciencia, sino de la realidad, tal fundamentación la proporciona sobradamente a nuestro juicio, nuestra situación efectiva de dependencia, que nos obliga a una reflexión histórica capaz, críticamente, en desideologizarnos. Contrariamente al idealismo, para el cual el fundamento no está nunca en la realidad misma, sino en una razón lógica o ideal de ser, creemos que es *nuestra* realidad la que abona y justifica que la filosofía latinoamericana deba ser hoy filosofía de la

historia. Su necesidad ya la plantea el *Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho*, de Alberdi, en 1837, pero su elaboración, dentro del marco teórico y con el alcance que hemos delineado, la inicia la *Filosofía de la historia americana*, de Leopoldo Zea.

IV.—Nos corresponde ahora fijar nuestra posición respecto de dos problemas anejos a los planteados: el de la perspectiva de esta filosofía, y el de si la conciencia de estar alienados —que es la situación real por la que de hecho atravesamos— basta por sí sola para superar los límites que ésta representa y promover nuestra liberación. Si así ocurriera, tal conciencia gozaría de un poder determinativo que el idealismo no tardaría en reivindicar para sí, pues ya no sería trascendental, sino generadora de ser. Estimamos, en cambio, que el carácter de esa conciencia y su capacidad no van más allá de una eficacia para orientar y estimular. En otros términos, que ella es condición necesaria, pero no suficiente para nuestra liberación, y que ésta requiere otro factor inexcusable, aquel temple anímico que Kant reconociera como mérito específico del Iluminismo del siglo XVIII: el de haber tenido el valor de asumir prácticamente el dictado de su conciencia, superando la *culpable incapacidad moral* de los siglos anteriores. Tampoco nosotros nos liberaremos sólo por el pensamiento, sino, primordialmente, por la decisión de nuestra voluntad, por la operatividad y la praxis.

Y en lo tocante al primer problema únicamente nos cabe aquí reiterar lo que hemos sostenido insistentemente en los otros estudios ya citados: que la perspectiva de nuestra filosofía *está dada* por la naturaleza socio-política de la situación a la cual hemos sido históricamente llevados, que no es otra que la de los países del Tercer Mundo.

V.—Como corolario de todo lo expuesto, valdría la pena señalar que esta caracterización de la exigencia de una filosofía «latinoamericana» entendida como filosofía de la historia, serviría de criterio, también, para evaluar las corrientes del pensamiento de América Latina, pues nos permitiría determinar (por una vía distinta —aunque concurrente— de la seguida en las investigaciones de Arturo Roig) cuáles de ellas constituyen expresiones genuinas, *si no de filosofía, de pensamiento nacional o continental*.

VI.—Finalmente, las proposiciones formuladas se confirman en relación con el problema de la *integración* de las culturas latinoamericanas, que reconoce un fundamento en la realidad histórica de nuestros pueblos y les señala un inalienable compromiso.

El fundamento histórico radica en su pasado y en su presente. En su pasado, porque los pueblos de América Latina —no obstante su rica variedad cultural— *estuvieron* integrados, en la época precolonial, tanto desde el punto de vista étnico y lingüístico como por sus concepciones del mundo y de la vida y sus estructuras sociales y políticas. Y como por integración entendemos no la unidad de lo mismo, sino de lo diverso (la identidad en la diferencia, o la unidad concreta), deberíamos corregirnos y decir que en su pasado más originario estuvieron integrados, no a pesar de su diversidad cultural, sino precisamente *en y con* toda la gama de sus variedades culturales.

Pero, a la vez, debe reconocerse que estos mismos pueblos, a partir del siglo xvi, *están* integrados también por los rasgos negativos —que comparten— de la conquista, del sometimiento directo, primero, y luego, en el pasado más inmediato y en el presente —en mayor o en menor grado—, por el sometimiento indirecto, o la dependencia.

Y sobre la base histórica de esta doble integración, positiva y negativa, nuestro tema alude, inequívocamente, a la esperanza que hoy todos abrigamos, y al propósito que todos perseguimos, de lograr una suerte de superación dialéctica de estos dos momentos en una nueva y más amplia integración positiva de nuestro Continente.

Por eso consideramos que el problema de la integración latinoamericana se plantea hoy en un nivel preeminentemente *histórico* (no historiográfico, aclaremos), en el nivel de alcanzar y desarrollar históricamente nuestros pueblos, una nueva realidad cultural que permita su integración positiva, como en el pasado; pero, naturalmente, sin volver a él, o sea, sin hacer ideológicamente indigenismo, sino articulándonos tal como hoy podemos auténticamente ser, a partir de lo que efectivamente somos.

Dentro de este contexto así sumariamente delimitado, creemos que esta nueva integración del pensamiento y la cultura latinoamericanos plantea dos tareas bien determinadas:

1) La primera —que estimamos una condición necesaria de cualquier otra— tiene un carácter *diacrónico* y preconiza que cada uno de nuestros pueblos restablezca la continuidad de su propio tiempo histórico, porque sólo los pueblos que lo hayan integrado poseen personalidad cultural y sociopolítica.

Carlos Fuentes en su difundido ensayo *Una literatura urgente*, señala expresamente las funciones que el cuerpo de nuestra cultura no ha cumplido, y que, por ello, ha debido asumir y llenar urgentemente la literatura, cubriendo una multiplicidad de tareas (crítica, informativa, esclarecedora, de perspectiva y de inmediatez, de debate, de defensa y voz para quienes padecen injusticia y silencio), por la cual —frente a otras literaturas— «le sobran cosas que decir». El otro aspecto deficitario que hoy afecta a nuestras culturas es, para Fuentes, la desintegración de su tiempo histórico (de su pasado, su presente y su futuro), que denomina «ausencia de tiempo» y que, según él, no la vivimos como pérdida de tiempo, sino como «tiempo perdido»; y en consecuencia, nuestros países, que han conocido «la derrota del tiempo de sus viejas civilizaciones y la frustración del tiempo de los hombres nuevos de la España renacentista», estarían enfrentados a la imposibilidad de reintegrarlo efectivamente por sí mismos. La ausencia de función puede suplirla la literatura; la ausencia de tiempo, en cambio, parece irremisible e insanable.

Pero en este punto, precisamente, entronca para nosotros la propia y urgente tarea de la filosofía latinoamericana. Porque si bien consideramos justificada la denuncia por Fuentes de la defeción de muchas dimensiones de nuestra cultura, no compartimos, en lo que a la filosofía respecta, ni su decepción irremediable ni su radical escepticismo, y, antes

bien, creemos que la filosofía latinoamericana puede hacerse cargo de su cometido específico, señalando la condición para elaborar y reelaborar las formas y el contenido de nuestras culturas.

¿Cuáles son este cometido y esta condición? El primero, despertar la *conciencia de la necesidad* de recomponer nuestro tiempo histórico; y la segunda, el esclarecimiento de nuestro presente efectivo. El primero debe cumplirlo, porque es el único modo que la filosofía tiene de colaborar en mantener, en cada caso, una lengua, un pasado, una identidad, y, además, porque si no recobramos nuestro tiempo histórico, no podremos ingresar en la historia universal, ni mucho menos pretender gravitar en ella. La segunda debe establecerla, porque sólo nos será posible recuperar nuestra continuidad histórica desde nuestra concreta situación actual, desde nuestro presente real y genuino, y no desde la denominada por Nietzsche «frívola apoteosis del presente», como quisieran nuestros dominadores desde ese falso e idílico presente de «sonrisas Colgate y baños tibios de espuma Palmolive», como bien lo define Fuentes. Siempre podremos rescatar nuestro pasado e integrar nuestro tiempo desde nuestro presente propio, pero nunca desde un presente ajeno. De modo tal que, si declaramos irrecuperable nuestro tiempo, ello indica que hemos intentado integrarlo desde el presente de un sistema cultural —por relevante que sea— al que no pertenecemos ni nos pertenece, que no es el nuestro.

Claro está que esta doble función, la filosofía sólo podrá satisfacerla si se constituye —como ya lo hemos expuesto— en filosofía, o reflexión racional, sobre la historia latinoamericana, porque es ésta, por otra parte, la preponderante labor que en lo inmediato —si queremos que ella se «realice»— puede otorgarle vigencia.

La segunda tarea para la integración de una cultura latinoamericana tiene para nosotros carácter *sincrónico* y consiste en la creación de instituciones sociales, jurídicas, económicas, que nos integren de un modo real y efectivo. Propugnamos, por lo tanto, no una integración en las ideas (que no subestimamos), sino una integración institucional, que juzgamos prioritaria por ser las instituciones las realidades históricas que fundan, estabilizan y consolidan tal integración. Y por ello creemos también que una historia de las instituciones, de preferencia a una historia de las ideas, puede venir en apoyo y ser útil para ese cometido. Pues, en nuestro criterio, no por el mero hecho de estar históricamente condicionadas, las ideas son ya, por sí, reales, sino que lo son únicamente las que constituyen una toma de conciencia de la realidad histórica efectiva, o las que poseen la capacidad de promoverla. Pero si no toda idea tiene por sí realidad, y muchas quedan en la historia de los pueblos y las culturas como meras proposiciones, toda institución es, en cambio, una idea realizada, y, en consecuencia, debemos enderezar nuestro interés históricamente no a las ideas en sí mismas, ya que en sí mismas no llevan la garantía de su historicidad, sino a las instituciones que las consagran, y que no son otra cosa que las ideas que han pasado por la *prueba de la realidad histórica*. Los excelentes trabajos del Dr. Segundo Moreno sobre nuestras comunidades indígenas nos han confirmado, con la claridad y la reconocida autori-

dad propias de este especialista, que la historia concreta de las instituciones nos prueba, fehacientemente, no sólo que tenemos un pasado histórico rescatable, sino también que las instituciones sociales económicas, políticas y religiosas han sido las bases firmes y verdaderas de nuestra integración en el pasado, y lo serán también de cualquier integración que en el presente o en el futuro busquemos.

En síntesis: sólo repararemos nuestra carencia de historicidad —que es conciencia plena de nuestra propia realidad histórica— remediando nuestra carencia de tiempo. Y sólo recobrando esa historicidad, estaremos en condiciones de generar instituciones, realidades históricas que integren efectivamente la variedad cultural de nuestros pueblos.

RODOLFO MARIO AGOGLIA