

LA IDEA DE IDENTIDAD NACIONAL EN AMERICA LATINA

I.—INTRODUCCION

Uno de los problemas principales y de permanente actualidad (es decir, que preocupan hoy y han preocupado siempre) dentro del pensamiento y la cultura latinoamericanos, es el de descubrir y afirmar la identidad nacional de todos y cada uno de los pueblos de América Latina, en el sentido de acotar y establecer subjetiva u objetivamente, alguna realidad o algún carácter cuya toma de conciencia les permita el reconocimiento por sí mismos y por los otros, de sus propios rasgos, aptitudes y modos de vida, y de su propio contorno existencial, en suma, de su *propia personalidad*. Pero este problema —es muy importante advertirlo— no se plantea sólo en el nivel de una indagación teórica —por mero interés cognoscitivo—, sino que tiene una insoslayable trascendencia práctica, pues la identidad nacional se la busca primordialmente como un medio para *recuperar la iniciativa* en todos los órdenes de la existencia social e individual como un instrumento para reanudar nuestro proceso autónomo de formación pública y privada. Esto significa que la búsqueda emprendida supone la conciencia previa de una pérdida o una quiebra —por los consabidos factores políticos de la conquista y la colonización— de tal identidad, o por lo menos de un deterioro sustancial de la condición del hombre latinoamericano. Pero a la vez denuncia que este menoscabo o disminución de personalidad no son considerados ni mucho menos vividos, como definitivos o radicalmente insalvables. No sería exagerado ni arbitrario decir, por lo tanto, que la idea de identidad nacional tiene para América Latina el valor y el alcance de las que Fouillée denominara *ideas-fuerzas*, porque, sin duda, es una idea que conlleva para nosotros poder histórico que es históricamente operante, y a un punto tal que la indagación que ella entraña y promueve *ya es* para los pueblos latinoamericanos un modo de *praxis*. Sin ella, en efecto, nada podríamos intentar, ninguna acción ejecutar, ningún propósito perseguir que albergaran para nosotros un verdadero significado histórico y social; y con ella, por el contrario, cobran sentido todas nuestras realizaciones presentes y pasadas y todas nuestras aspiraciones, fines y objetivos. La conciencia de nuestra identidad nacional (tal convicción abrigamos) es la que nos proporcionará el *esto somos* que nos permitirá decir —parafraseando a Mallea: *por esto* vivimos, padecemos, luchamos y amamos; *por esto* nos desangramos y morimos.

Pero esta aseveración sólo tiene valor siempre que disipemos de

entrada un gran equívoco que a veces preside esa búsqueda fundamental y decisiva de lo nacional. El error, o mejor la confusión, consiste en considerar que hay una esencia de lo americano. Ya lo sabían, por el contrario los antiguos: la esencia del hombre (que hoy, menos sustancialmente, se la entiende como posibilidad o disponibilidad) es universal, y de los distintos pueblos y hombres *hay sólo un propio*, que constituye el modo peculiar como realizan esa esencia. Creer, en cambio, que existen *diversas esencias* del hombre sería asumir un platonismo que ni el mismo Platón se atrevió jamás a sustentar. La esencia humana es multiforme, pero la variedad de sus formas no nos está ya dada como algo natural, que sólo debamos desplegar, sino que depende de lo que libremente hagamos de ella y con ella. En este cometido, y sólo en él, radica nuestra personalidad, que estará siempre en nuestras propias manos, en nuestro propio hacer. En conclusión, para los pueblos y los individuos hay *propios* pero no esencias específicas o personales. Reconocer otra cosa, sería nada más que trasladar ilegítimamente una noción metafísica al plano de la historia. Y es este sentido de lo propio el que otorga valor y significado de praxis a la búsqueda de personalidad nacional en que se hallan empeñados los pueblos latinoamericanos (y, junto con ellos, todos los pueblos del Tercer Mundo). Por esto mismo, también el intento de apropiarse o apropiarnos de lo propio sólo puede significar, desde esta perspectiva, identificarse con el *modo peculiar como hemos realizado y realizamos la humanidad*. Ahora que compartimos, precisamente por todo lo que hemos dicho, que tal apropiación no puede consistir en un mero conocer, sino en una vivencia y una identificación totales con esa modalidad integral. A lo cual agregáramos que sólo nosotros (o quien se consustancie plenamente con nosotros) podemos comprenderla y rescatarla, razón por la cual estamos destinados a erigirnos, preferencial, si no exclusivamente, en el sujeto epistémico de esa indagación, que, *no olvidemos, es ya una tarea práctica*.

Aclarado este punto, aunque más no sea someramente, debemos señalar ahora que el pensamiento latinoamericano ha seguido tres orientaciones claramente discernibles para abordar el problema que nos ocupa: una vía culturalista, una vía política y una vía histórica. La primera quiere afirmar nuestra idiosincrasia mediante el rescate de nuestro acervo cultural en todas o algunas de sus múltiples manifestaciones (arte, literatura, creencias, intuiciones del mundo y de la vida, estructuras sociales, o pensamiento teórico) para detectar sus rasgos o elementos más específicos y poder reconocernos *en y a través* de ellos. Esta vía —quizás la más transitada de todas— nos consigna de preferencia, confesada o inconfesadamente, al *pasado*, porque es en él donde debemos explorar aquellos modelos o expresiones típicas de nuestra cultura, a fin de *perseverar* en nuestro ser. Pero como la noción de cultura abarca por igual las manifestaciones objetivas —las obras de arte, las instituciones, las producciones literarias, los cultos establecidos, los usos, costumbres y tradiciones— como así también las capacidades y disposiciones subjetivas que las han engendrado, esta corriente culturalista ha asumido dos direcciones diversas, aunque concurrentes: una objetivista, que pretende

encontrar en lo que efectivamente hemos hecho y hemos sido, lo que debemos seguir siendo; y otra subjetivista que, tras las obras, quiere llegar al hombre profundo, que se encamina al pueblo interior, al fondo y al principio originarios sin los cuales las nacionalidades se disgregarían, que preconiza, en fin, una peregrinación y un retorno no ya a las manifestaciones culturales externas, sino a lo antropológico, al hombre mismo que les ha dado nacimiento. En las dos direcciones indicadas la orientación culturalista se halla respaldada por importantes investigadores y pensadores: la objetivista (que enfrenta uno de sus mayores escollos en el hallazgo de obras que den testimonio de la existencia efectiva en Latinoamérica de un pensamiento filosófico original, no así, en cambio de obras que certifiquen la presencia de un arte, una literatura, creencias e instituciones típicamente latinoamericanas) estuvo representada inicialmente por Juan Bautista Alberdi, el primero quizá que ha hablado de una *doctrina nacional propia* (o como hoy se dice, de un discurso filosófico propio) de nuestros pueblos, y, desde entonces, por toda una gama de estudiosos e historiadores del arte, la literatura, la sociedad y el pensamiento latinoamericanos, entre los cuales podemos citar (para no mencionar sino lo más actuales y cercanos y que más han influido en el Ecuador) a Leopoldo Zea, Arturo Roig, Arturo Ardao, Francisco Miró Quesada y Néstor García Canclini. Y entre los ecuatorianos, a Alfredo Pareja Diez-Canseco, José M. Vargas, Angel F. Rojas, Segundo Moreno, Carlos Paladines, Samuel Guerra, Julio Pazos, Diego Araujo, Rafael Arias y Carlos Freile. Todos ellos, muchos de los cuales, al igual que los anteriores, no están exclusivamente en esta orientación ya que tienen enlaces con la línea historicista, buscan desde un arte o una literatura «nuestros», o instituciones sociales «propias», hasta un pensamiento filosófico, e incluso teorías milenaristas y utopías «originales». La dirección subjetivista de esta línea cultural que tuvo fuerte desarrollo en Argentina y Chile, reconoce, no su iniciador pero sí su principal impulsor, en un gran novelista y en una no menos importante obra literaria suya (extrañamente olvidada en la mayoría de los estudios latinoamericanos): nos referimos a Eduardo Mallea y a su *Historia de una pasión argentina*. Que sepamos no hay en el Ecuador, y ya veremos por qué razones sería raro que lo hubiera, representante alguno de este subjetivismo culturalista. La orientación política, que se inició en importantes movimientos populistas y social-demócratas latinoamericanos, propios y anteriores (con perdón del ILDIS) a la social-democracia europea, busca, por su parte, detectar estructuras o formas políticas a través de las cuales se pueda reconocer y afirmar la peculiaridad y la originalidad de América Latina, especialmente en la actual coyuntura histórica. Centra su interés en el *presente*, acentúa la praxis y el factor político sobre el cultural, e incluso sobre el socio-económico y, según nuestro criterio puede ser ilustrada en el Ecuador por el ex-presidente José María Velasco Ibarra y por Patricio Moncayo, para citar únicamente aquellos autores que constituyen ejemplificaciones relevantes de nuestro enfoque y son útiles para su comprensión.

Y finalmente, en la posición historicista, además del mismo Zea, y parcialmente de Roig y otros de los autores ya mencionados, se halla el

que suscribe, quien sustenta una posición según la cual la posibilidad del desarrollo de una cultura propia lejos de ser la instancia primigenia, está condicionada en Latinoamérica por la conciencia y la efectivización de nuestra liberación política y ésta por el desarrollo de una conciencia histórica que se va constituyendo progresivamente a través de la tensión dialéctica entre *futuro* y *presente*.

Esta breve y sumaria exposición ha querido destacar, preliminarmente, que en América Latina hemos buscado y buscamos alcanzar y afianzar nuestra personalidad nacional, o como *personalidad cultural*, o como *personalidad política*, o como *personalidad histórica* por los caminos, respectivamente, de una reflexión sobre la cultura, sobre la política y sobre la historia. En el primer caso, lo propio radica en el arte, la literatura, la sociedad, el lenguaje, el pensamiento. En el segundo, lo propio será alcanzado con una estructura y por un proceso políticos que garanticen nuestra liberación; y en el último caso, por nuestra recuperable e integrable historicidad.

II.—EL CULTURALISMO

La idea de «personalidad —u originalidad— cultural» ha surgido y ha sido manejada en América Latina y en los países del Tercer Mundo como un *concepto polémico*. Con él se ha querido aludir a las culturas tradicionales, en oposición a las culturas importadas de Occidente que han sido vistas —como lógica consecuencia de su modo agresivo de penetración— como culturas económicas, materialistas y eminentemente tecnológicas. Frente a ellas, las culturas autóctonas se han estimado en cambio, como profundamente *humanistas*, y por eso la posible europeización de las mismas no se la ha entendido jamás como un proceso de integración, ni siquiera de coexistencia cultural, sino como una *desnaturalización* o *alteración sustancial* de las culturas propias, cuando no como un verdadero *culturicidio*. Por esta misma razón, no es de extrañar tampoco que el concepto de «personalidad cultural» haya ido siempre asociado en tales países a todas las empresas y a todos los intentos de reconquista y reafirmación de la independencia nacional. Ha significado siempre algo así como una rebelión romántica de las «culturas del alma» (Moinot) ante el avance incontenible de las culturas occidentales «alienantes» y «destructivas» de los pueblos política o económicamente dependientes.

Son ante todo, las expresiones objetivas de esas culturas originales las que la corriente culturalista procura en América Latina rescatar y reivindicar. Pero en la medida en que dichas culturas se han considerado como una suerte de *reducto* del humanismo —por el sentido de solidaridad entre los hombres que alienta en ellas, y que se halla totalmente ausente en la absorbente y desaprensiva «civilización occidental»— y por el hecho mismo de que sus banderas, como ha visto Erassov, son el *antieconomicismo* y el *antirracionalismo científico-tecnológico*, es evidente que en el culturalismo subyace la tendencia a una mayor valoración

de las manifestaciones culturales menos racionales, al punto que cuando ha buscado caracterizar un pensamiento propio se ha inclinado a dotarle de perfiles en nada idénticos ni similares al predominantemente racional de la filosofía europea. El culturalismo es, en buena medida, proclive, aunque no lo declare abiertamente, al irracionalismo o al intuicionismo. No es casual que inquiera para América Latina modos de pensamiento que no sean tan racionales ni estrictos, pues para él son de preferencia el arte, la literatura, el lenguaje, el medio común y cotidiano, «las costumbres y el temple anímico los que mejor conservan, los más impregnados y los que dan mejor testimonio del «humanismo» y de los rasgos añejos de esas culturas. Llevado por el legítimo afán de rescate y consolidación de lo propio —que nos ha sido arrebatado o conculcado— se ve insensiblemente arrastrado a un espontaneísmo y a un individualismo histórico tan enfáticos que, arriesga derivar en un optimismo ilusorio y en un fatalismo engañoso, consistentes en creer que *dejando ser* a los pueblos, dejando actuar a fuerzas espontáneas no racionales ellas habrán de realizarnos culturalmente.

Por otra parte la búsqueda que el culturalismo emprende en la esfera cultural objetiva, le conduce de modo inevitable a enderezar también su interés hacia nuestro *status* antropológico. Pues si negar que existan formas propias de cultura en América Latina supone negar que seamos capaces de construirnos como hombres y como pueblos, entonces, lo puesto en cuestión es verdaderamente *nuestra humanidad*, y lo que necesitamos saber es si efectivamente hemos sido y somos, o no, aptos para crear cultura (Zea).

Esta indagación antropológica en su variante radicalmente subjetivista es la que ha acometido Eduardo Mallea en *Historia de una pasión argentina*, y la que le ha permitido concluir que sólo la autoconciencia, el saber acerca de nuestra propia conformación espiritual interior, puede posibilitar y explicar el significado original de nuestra cultura, que es, para el caso especial de los argentinos, su *ánimo* de donación y de *libertad*. Este buceo en la intimidad espiritual no se identifica de ninguna manera con la «psicología de los pueblos», bastante desarrollada en América Latina, porque lo que Mallea explora y detecta no son caracteres psíquicos, sino nuestra personalidad básica como *sujetos productores de cultura*, las categorías transcendentales culturales del hombre latinoamericano. Y decíamos, además, en nuestra exposición anterior, que tal posición no sería posible hallarla en el Ecuador, porque la actitud de Mallea configura un cartesianismo radical que valora a la autoconciencia sobre la conciencia y se identifica con un idealismo que, únicamente en Argentina y en Chile (por la fuerte influencia europea) ha tenido expresión y ha inculcado la idea de la autosuficiencia del sujeto frente a la realidad, pero que no es susceptible de encontrarse en la tesitura fuertemente realista de los restantes pueblos latinoamericanos.

La posición culturalista está hoy tan extendida, es tan explotable y ha adquirido tal relevancia, que no podemos dejar de formular a su respecto algunas consideraciones críticas.

En primer lugar, es indudable que, de sus dos direcciones, es la obje-

tivista la que se impone por su mayor fundamento y por su posible proyección práctica. El sesgo antropológico subjetivo, en efecto, que a veces ha seguido la corriente, no resulta de ningún modo aceptable, no sólo por ser subsidiario de un idealismo que no respeta las idiosincrasias subregionales (ya que para éstas, por lo general, aquél resulta inasimilable), sino porque no se ajusta, en lo esencial, al proceso histórico experimentado por los pueblos del continente. Más que conciencia de lo que íntimamente somos, necesitamos la conciencia histórica de que nos han sustraído, en su momento, nuestro suelo, nuestras estructuras sociales, nuestras creencias, nuestras instituciones, es decir, todo el orden *objetivo* que sustentaba la vida de nuestras comunidades originarias. Y por eso mismo nos urge, no tanto un saber acerca de nosotros mismos como un tipo determinado de conciencia cultural, sino el conocimiento y la restitución de aquello de lo que fuimos despojados. Pero, además, el camino de la autoconciencia es peligroso porque nos puede inducir a pensar —mediante otros análisis— que nuestra distorsión cultural obedece a algunos rasgos negativos de nuestra conciencia cultural (como el «marasmo emocional» de que hablaba Keyserling), y no a carencias objetivas que impiden su natural generación (Mariátegui). No podemos ni debemos, en definitiva, olvidar que son estructuras reales (sociales y políticas) las que cierran el camino a nuestras posibilidades, y que por ello necesitamos desarrollar, más una razón autorreflexiva, una razón *observante* y *operante*, capaz de remover esas trabas y obstáculos exteriores.

En segundo lugar, hay de por sí en el culturalismo, aunque adopte una postura objetivista una tendencia muy marcada, como ya dijimos, a desembocar en el problema antropológico (erróneamente planteado, según nuestro criterio) de la necesidad —para superar nuestra alienación— de justificarnos a nosotros mismos, de mostrar y demostrar nuestra humanidad. Pero si lo que se nos cuestiona es la condición humana no podemos ignorar que este cuestionamiento nos es ajeno y no propio nuestro que nos ha sido impuesto, o nos lo han pretendido imponer ideológicamente, para convalidar la conquista y la colonización. Por ello no podemos aceptar como problema y como exigencia el constituirnos como seres humanos, o reconocernos como valiosos, ni siquiera (o quizás mucho menos) ante «la oportunidad que la crisis de Europa nos ofrece de afirmar la humanidad de América Latina» (Zea). Por importante que sea nuestro fortalecimiento interior, no debemos intentarlo con el recurso a la justificación, pues «probar que somos capaces de forjarnos un lugar y un destino en el seno del ser» (Helio Gallardo), sería acoger una premisa ideológica y cohonestarla. Ese lugar *ya lo tenemos*, y si procedemos a justificarnos estamos entregando nuestra posición. Gandhi lo dijo magistralmente: «La India tiene que vivir en un clima, dentro de un marco y según una literatura que sean propias suyas, *aun cuando no valieran tanto* como el clima, el paisaje y la literatura de Inglaterra». Lo que debe preocuparnos no es lo que piensan de nosotros (tanto más que ese juicio ha sido formulado con inequívoca intención ideológica), sino lo que pensamos y sentimos acerca de nosotros mismos, de lo que efectivamente somos —conciencia de nuestro valor y de nuestra capa-

cidad que sólo adquiriremos si logramos apoderarnos de nuestra realidad y compenetrarnos con la naturaleza, el mundo y el tiempo en que vivimos.

También cabe señalar que, por altamente meritorios que sean todos los esfuerzos de la corriente culturalista de salvar y restablecer, en cada caso, los productos objetivos del espíritu de nuestros pueblos, ella corre el riesgo de darle al problema de la identidad nacional un giro predominante, si no exclusivamente teórico, no porque no sea consciente —sino porque con frecuencia llega a olvidarlo— de que el nacionalismo cultural va siempre indisolublemente unido (como a su causa, y no como a su efecto) al nacionalismo político. De modo tal que si el reconocimiento de una pérdida nos obliga a una labor de rescate, el problema no queda circunscrito a ese nivel, ni mucho menos resuelto en esta instancia; y, antes bien, el repliegue y el abroquelamiento en un nacionalismo cultural puede hacer perder de vista esa implicación práctica insoslayable. Ninguna duda cabe —como expresa Michel Aflak— que el nacionalismo evidencia ser hoy un hecho necesario y permanente, y no una fase pasajera de la historia; y en esa misma medida —agreguemos— tampoco puede sostenerse que la comunidad nacional sea un mito, pero sí lo son las supuestas esencias nacionales, entendidas como núcleos originarios y específicos, como fuentes misteriosas de los productos culturales. Ahora que tal comunidad nacional exige, para generar su cultura y existir con ella, ser autónoma políticamente, y de no serlo, luchar por conquistar su autonomía. La liberación política es, pues, no la resultante sino la condición de posibilidad de una cultura nacional en nuestro continente y en los países del Tercer Mundo. Con toda razón se ha respondido, en este contexto, a la tesis de Vargas Llosa de que las nociones de lo «propio» y lo «ajeno» únicamente tienen asidero en el campo de la lengua, que el fenómeno de la lengua es en estos momentos un fenómeno político y no puramente filológico.

Pero esto plantea otra cuestión más aguda todavía al culturalismo. Porque el nacionalismo político que acompaña al nacionalismo cultural asume también, las más de las veces, la forma de un nacionalismo *ideológico*, que no busca esencialmente una liberación sino con intención encubierta, el afianzamiento del Estado y las instituciones en cuanto responden a los intereses de los grupos y factores sociales de poder. Y es esta ideologización, que con frecuencia se adosa al nacionalismo cultural, la que determina que no siempre sean satisfactorios y suficientes en sí mismos los esfuerzos por alcanzar la identidad nacional a través de las formas tradicionales que definen la *personalidad cultural*. Habría que ver más bien si históricamente ellas responden todavía en nuestra época a las auténticas aspiraciones y requerimientos de quienes fueron, en otro tiempo, sus sujetos creadores. De lo contrario, el culturalismo podría congelarnos en un pasatismo estéril y anonadante.

III.—EL POLITICISMO

El reconocimiento de que la cultura nacional en América Latina tiene siempre una connotación política y está ligada, como a su condición de posibilidad, a la liberación —y, por lo tanto a un voluntarismo práctico— ha abierto un ancho cauce a la corriente que (superando al culturalismo) busca afirmar nuestras personalidades nacionales por la vía de una reflexión y una tarea políticas.

En rigor, y sin compartir el juicio de Francisco Miró Quesada, para quien el pensamiento filosófico en Latinoamérica es, en lo político, *ideológico*, en el sentido (por demás estrecho) de que siempre procura justificar la praxis y adviene a posteriori de ella, se debe admitir que los movimientos políticos que se han desarrollado en nuestros países con una fuerte vivencia y una nítida conciencia de originalidad, o latinoamericanidad particularizada (mexicanidad, argentinidad, ecuatorianidad, etcétera), no han sido el resultado de una teoría previa, pero tampoco ha venido ésta a la zaga de los mismos, sino que los ha acompañado y ha crecido junto con ellos.

En su mayor parte, tales orientaciones y procesos políticos han configurado, sin la menor duda, *formas de populismo*, o han estado impregnados en mayor o menor grado de algunos de sus ingredientes, tanto en México, Brasil, Argentina o Ecuador; y aunque no hemos tenido ocasión de leer el libro —al parecer muy importante— de Margaret Canovan, *Populism*, el comentario de C. Vann Woodward es tan minucioso y explícito que advertimos que no se logra en él caracterizar adecuadamente al populismo latinoamericano. Como tendremos oportunidad de demostrarlo en un trabajo consagrado al tema, los populismos han constituido en América Latina democracias de masa que, además de afirmar prioritaria e incondicionalmente la soberanía política, en lo social han invocado al pueblo, sin idealizarlo y sin distinción de clases, para promover transformaciones que en la mayoría de las circunstancias quedaron limitadas a sustanciales mejoras y beneficios para los sectores más desposeídos, y en lo económico, han buscado una síntesis nunca lograda entre una distribución social de la riqueza y un capitalismo nacional. Doctrinariamente fueron, en lo político, ensayos de social-democracia independientes, en algunos casos anteriores, y más sólidos que la democracia social europea; y a diferencia de ésta no intentaron nunca alianzas con el liberalismo, aunque sí, en casi todos los órdenes, una integración y, las más de las veces, una conciliación entre tendencias antagónicas. Por ello no necesitaríamos importar ninguna social-democracia foránea —de ser ésta, como piensan algunos, la salida apropiada de nuestros movimientos nacionales—, sino sólo intentar la efectivización de esas integraciones con nuestros propios medios operativos.

Desde un punto de vista teórico, y sin excluir ni desmerecer otros valiosísimos aportes, estimamos que los últimos libros de Patricio Moncayo ofrecen en el Ecuador (junto con muchas declaraciones y trabajos de José María Velasco Ibarra) uno de los planteos más claros e interesantes para la reflexión filosófica e histórica, en la búsqueda y determinación de estructuras políticas de acento típicamente latinoame-

ricano, que respondan a nuestra realidad y a nuestra idiosincrasia. Sin identificarse con el populismo, el autor citado coincide con éste, sin embargo en acordar prioridad al factor político y en apartarse, así, de los innumerables estudios y ensayos que adoptan invariablemente un punto de vista economicista. Valoramos sus análisis como serios e inéditos precisamente porque entendemos que este enfoque politicista es el que exige nuestra situación histórica pasada y presente. Tal como lo expresó Montesquieu, en los distintos contextos y momentos históricos no siempre prevalece el mismo factor, entre los que componen el espíritu de las naciones. Y nosotros creemos que para los pueblos de América Latina al igual que para los países del Tercer Mundo, el acceso a su plena personalidad nacional pasa hoy, primero, por la total emancipación y autodeterminación políticas. Estas deben darse previamente, como etapa inicial inexcusable de cualquier transformación social y de cualquier desarrollo cultural, y toda la historiografía del Tercer Mundo corrobora este punto de vista. Lo cual no significa que el proceso de formación nacional concluya en ella: luego se hace necesario promover también cambios socio-económicos estructurales que apuntalen la sustancia política liberada. Y este es un importante punto de posible divergencia en el caso de que el autor mencionado, o cualquier otro, asumiera un politicismo radicalizado y abstracto. Precisamente, una de las razones de la escasa o nula consolidación de los movimientos populares que han accedido al poder en América Latina entre las décadas del 30 y del 70 —cualquiera sea el juicio que ellos nos merezcan— ha sido su fracaso en imponer estructuras sociales y económicas (en especial estas últimas) acordes con la nueva situación política lograda y con los nuevos intereses emergentes. Habría que indagar indudablemente las causas de esos fracasos para establecer las posibilidades que en tal sentido pueden todavía perfilarse y, en caso que aquéllas persistieran, cuáles son los caminos para removerlas. Pero lo que sí es evidente es que una fractura entre lo político y lo socio-económico puede enervar, desarticular o desmoronar toda emancipación política externa e interna. Por eso sería un error si, luego de señalarse acertadamente la prioridad del factor político se cayera, para evitar un reduccionismo economista, en otro equivalente de signo politicista que propusiera, para afianzar cualquier liberación, mecanismos o pautas exclusivamente políticas, sin tenerse en cuenta las distintas fases o etapas que un proceso histórico comprende. No es suficiente, en suma, para consolidar el rescate de la soberanía popular, fomentar, por ejemplo, el desarrollo de una clase política vigorosa (recurso que puede ser eficaz en Europa, pero no entre nosotros), ni tampoco «conjuguar el impulso espontáneo de movilización popular con la acción normativa del Estado», pues esto lo hicieron ya todas las corrientes populistas sin rédito ninguno.

Una de las lecciones que los movimientos políticos populares genuinamente latinoamericanos deberían aprender del liberalismo —porque ella explica su pervivencia a todo lo largo del siglo xx— es que desde su implantación en nuestros países en el siglo pasado, su estrategia estuvo ligada siempre, inexorablemente, a los procesos de institucionalización jurídica, social y económica. No le ha interesado tanto (como en

Europa, donde tuvo durante dos siglos el liderazgo) su afianzamiento en el campo doctrinario (De Ruggiero), cuanto, con una tesitura más realista y positiva, en el de las instituciones (Biaggini).

Esto significa que el politicismo no sólo debe percatarse del indisoluble ensamblaje y la interdependencia dinámica del factor político con el socio-económico, sino asumirlos profundamente en función de la praxis que propone, pues de lo contrario se le escaparían u obnubilarían la necesidad y la oportunidad —tal como se plantean en el presente momento para toda América Latina— de convalidar social y económicamente la instancia política salvada. No por nada ha cobrado hoy entre nosotros una relevancia inusitada y premiosa la elaboración de un modelo económico propio, ajustado a la liberación y al desarrollo autónomo de una personalidad nacional y latinoamericana, pues sin él —como ha ocurrido en el pasado— quedarían malogrados todos los esfuerzos y todas las conquistas que en materia política pueden haberse obtenido, o estén en vías de realización. No hay ni habrá liberación política auténtica sin la complementación jurídica, social y económica correspondiente. Sólo que todo esto es posible admitirlo, formularlo y alcanzarlo si comprendemos su histórica necesidad. Lo cual quiere decir que no basta —como parece creerlo el politicismo— con reconocer y afirmar la obligación de llenar un determinado vacío práctico. Con toda justeza, frente al pasatismo latente en el culturalismo, él nos plantea una tarea *presente* y nos insta a la acción. Pero esta acción y esta tarea sólo tendrán sentido y no estarán signadas de antemano al fracaso, si se cumplen con una lúcida y coordinante *conciencia histórica*.

IV.—EL HISTORICISMO

Si el culturalismo se propone rescatar en sus diversas manifestaciones nuestro *pasado*, y el politicismo nos impulsa y conmina, a través de una praxis liberadora a instalarnos en nuestro *presente* y a asumirlo, sin embargo, la personalidad nacional de un pueblo sólo se alcanza y se consagra si logra integrar el pasado, el presente y el *futuro* propios, los que comparten todos los miembros de la comunidad. Pero no habría que interpretar erróneamente este futuro como emergente de nuestra situación actual, ni tampoco tal integración como presidida por el pasado o por el presente, sino precisamente a la inversa: es el futuro que construyamos o proyectemos el que debe promover y orientar nuestra emancipación actual y la saluación de nuestro pasado. De lo contrario la historia, «nuestra» historia, sólo se reduciría, en el primer caso, a ofrecernos un repertorio de ejemplos que deberíamos simplemente imitar, y perderíamos de vista que frecuentemente ciertos mitos y figuras sólo sirven para ocultar las carencias de nuestro presente verdadero, el que tenemos que remover y superar. Sin duda, para cierto pensamiento histórico la preocupación por detectar y exaltar a héroes, «fundadores» y obras señeras, responde a la necesidad de predeterminar retrospectivamente nuestro propio desarrollo histórico, o sea, a la exigencia de una simple restauración, cuando, en cambio, como expresión cabal de nuestros

sentimientos, debería tener instrumentalmente un alto valor simbólico para nuestra conciencia nacional y latinoamericana. Es como si nos forjáramos *ad hoc* un arcaico paradigma que nos devolvería supuestamente nuestra antigua dignidad, pero que inhibiría, ideológicamente, el desarrollo de los poderes efectivos y actuales de nuestra voluntad para transformar un presente deficitario. Pero siguiendo (sólo en este punto) el último capítulo de *El Príncipe*, en el que Maquiavelo entiende la unificación de Italia como una *tarea nacional*, así también deberíamos nosotros plantear la consecución de nuestra identidad como el objetivo de un *empeño* y un *compromiso* nacionales, y no como algo presumiblemente dado que habría que recuperar, ya que entonces quedaríamos desvinculados de nuestra situación alienada y alienante y, a la postre, ayudaríamos a su perdurabilidad y a su afianzamiento.

Pero no olvidemos, por otro lado, que un presente vivo y auténtico tampoco es el *término* de un proceso o de una tarea histórica, sino sólo la anticipación efectiva de un futuro, que se inserta diacrónicamente en el decurso del tiempo; de lo contrario, el presente nos atraparía en su facticidad y nos cerraría el camino de nuestra ascendente liberación. El politicismo tiene el mérito, frente a la dialéctica objetivista de un Sarmiento, por ejemplo, de no dejar librada toda superación a la destrucción de las fuerzas históricas, por sí mismas, a través de las oposiciones que engendran, sino de vincularla a la afirmación de un voluntarismo político, creador y transformador; pero exhibe la debilidad de considerar la acción política presente como conclusiva. Por eso decíamos, en nuestro apartado anterior, que sólo si la tarea presente está condicionada y encauzada por una conciencia genuina y fecunda que elabore prospectivamente un futuro propio, puede tal acción práctica tener significación y eficacia históricas. Si el culturalismo es proclive a prescindir y evadirse de las situaciones históricas vigentes —por su insuficiencia y precariedad—, el politicismo lo es a aplicar e invertir toda la energía y la virtualidad del presente en su inmediatez, es propenso a desfuturizarlo. Con lo cual dejaríamos de lado y cancelaríamos nuestras posibilidades o, como diría Bloch, toda esperanza.

El historicismo se opone por igual a un culturalismo y a un politicismo unilaterales, pues el primero invoca la *conciencia de una pérdida*, y el segundo alega la *conciencia de una solución*, mientras que el historicismo tiene *conciencia de una ruptura*. La pérdida es siempre *irreparable*, y la solución aparece siempre como definitiva. Es como si para el culturalismo lo último fuera el pasado, y para el politicismo lo último fuera el presente. Pero el tiempo no se consume ni en el uno ni en el otro. Porque si lo perdido está, como tal, perdido irremisiblemente, ofrece, pese a ello, la ocasión de tomar conciencia de la capacidad de recuperarnos, no por restauración, sino por el restablecimiento de la continuidad de nuestro tiempo. Reactualizar no es restaurar, sino reponer (en otra instancia y otro contexto, y con otra connotación y otra función) lo que puede conectar con nuestra situación presente; es otorgarle al pasado una nueva significación para otro momento del tiempo, el presente nuestro, permitiendo así la realización diacrónicamente coordinada de lo que aspiramos o queremos llegar a ser.

Que la pérdida es siempre irreparable, nos lo deja ver ostensiblemente *Don Segundo Sombra*, una obra literaria ejemplar. En la hermosa novela de Güiraldes, cuando el protagonista ve alejarse a Don Segundo Sombra, su padre espiritual, para perderse en el hilo de los caminos, le estalla el corazón, y él también da vuelta a su caballo y se va «como quien se desangra» porque le está diciendo adiós al último gaucho, que ya no puede subsistir, pues la estancia y el rígido alambrado que prohibitivamente la circunda (Noel Soarra) le han sustraído su suelo, la realidad de su escenario la pampa abierta e infinita y ya no le queda tierra libre alguna por donde expandir y derramar generosamente su existencia. El protagonista ve irse, en fin, un tipo humano que nunca volverá: lo sido no retornará; lo perdido no se puede revivir ni restaurar, pero lo que sí podemos es reponer el pasado, asignándole otra función que lo articule con nuestro presente y el futuro que hemos proyectado. La única reaparición posible, en suma, es la que permite subsanar la ruptura del tiempo.

Por otra parte, que la solución aparece siempre en el politicismo como definitiva, lo sugiere con acierto Miró Quesada, cuando advierte que la praxis social, política y económica estima (vive diríamos nosotros) sus pautas de acción y operatividad como *modelos terminales* de racionalidad. Y esto es un error, en tanto por encima de la racionalidad de cualquier modelo político y económico, entendidos como *realizaciones* de teorías, está la racionalidad del fin que, como miembros de una comunidad humana nacional, perseguimos, y que no puede ser otro que una liberación integral. De ahí que a la praxis política liberadora y a la teoría económica que la consolide debemos hacerles jugar un papel de instrumentos para forjar una sociedad más justa y humana. Su sentido último «coincide con el sentido que tiene la historia» y *nuestra* historia.

Con fundamento, pues, para el historicismo, ni el pasado es una pérdida, ni el presente una solución final, sino ambos momentos de una permanente realización del hombre en su «mundo propio», vertebrada por la integración del tiempo histórico; son etapas de una forma común de existencia que debemos *vivir y rehacer* constantemente, en función del más racional de todos los fines.

¿Pero estamos nosotros, latinoamericanos, en condiciones de reconstituir nuestro tiempo histórico?

Con gran penetración, Hegel no sólo insinuó que lo estamos, sino también que nos hallamos en mejores condiciones que Norte América para hacerlo. Consideraba que los Estados del Norte estaban en la situación favorable de no tener frente a sí otros Estados vecinos peligrosos o antagónicos —temibles— para su integridad; pero identificaba la sociedad norteamericana con las sociedades civiles avanzadas, y entendía que estas últimas constituían enormes complejos de intereses privados y asociados en continua expansión que tendían a conformar sólo «Estados externos», es decir, con una unidad puramente formal, en cuanto dominados todavía por las apetencias individuales (Julio de Zan)¹. Agregando, luego, que ninguna sociedad civil, por avanzada que

1 *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, VIII (1981) p. 39.

sea, puede llegar a configurar una auténtica comunidad, o sea, una universalidad concreta, si no ha atravesado por *la negatividad y el sacrificio de lo individual*, requisitos indispensables para acceder a cualquier integración verdadera.

Sospechamos que Hegel no habría modificado sustancialmente su opinión sobre los Estados Unidos en la actualidad. Pero también podemos afirmar, de acuerdo con sus conceptos, que nos habría reconocido en situación de alcanzar esa integración, en la medida en que, por ejercer la negatividad, impugnando las situaciones existentes, todos los pueblos latinoamericanos hemos atravesado ya por trágicas y cruciales experiencias que significan el sacrificio de lo individual, de los intereses privados, y hemos padecido, como los que más, los sufrimientos que conllevan ese sacrificio y aquella negación. Maduros, pues, o en franco proceso de maduración, para lograr la integración de nuestros tiempos históricos y la posible unidad de nuestras identidades nacionales.

RODOLFO M. AGOLIA