

adelante. Esa sería la función profética, función universalizante, desmitificante, "crítica liberadora", que nos toca jugar siempre. Es una posición incómoda. Es la posición de los apologistas en el segundo siglo. El profeta pertenece firmemente a la cultura que se gesta, hoy post-cristiandad y post-moderna, y pertenece igualmente, como miembro, a la Iglesia. Debe pertenecer a dos mundos. Esta *doble pertenencia* le hace un "hombre de fronteras". Ser hombre de fronteras es siempre una posición riesgosa; pues lo critican de un lado y de otro. Se puede decir que el hombre de Iglesia, puramente de Iglesia, el clerical, está en una organización que le permite estar ausente del mundo. Aquel, en cambio, que está totalmente en el mundo cultural, el que ha absolutizado sus valores, no tiene contradicciones, pero tampoco lo trasciende. El "hombre de fronteras" aparece como extraño a los dos. Para el hombre exclusivamente de Iglesia, para el clerical, "el hombre de fronteras" se le aparecerá como saliendo de la Iglesia; para el hombre del mundo, se le aparecerá como no comprometido suficientemente con el mundo. Esa es la posición del cristiano: un hombre de *doble pertenencia* que está en el mundo y, sin embargo, está en la Iglesia. Creo que vivirán y morirán compartidos, no comprendidos y tampoco triunfantes, jamás. Porque como inician una obra, una época, jamás verán el triunfo, y los que vean el triunfo verán un triunfo obvio, que tampoco lo será en verdad.

Como terminamos la primera conferencia, terminaremos la segunda, con la consigna de Jesús: "Seguidme, dejad que los muertos entierren a los muertos". Ese "seguidme" es programa no muy alentador para el que tenga un *éthos* del triunfo; porque ese "seguidme" va a concluir nada menos que en Jerusalén, en una cruz. El que se arriesgue, pues, que lo siga, y el que no, que se encargue de enterrar a los muertos.

Si todo lo dicho fuera replanteado dentro de la dialéctica de la dominación (*culminación "práctica" de la metafísica moderna de la subjetividad*), comprenderíamos la situación de opresión que pesa sobre América latina y la necesidad de una liberación. Entonces acude a nuestra mente otro texto evangélico: "Poneos de pie y levantad la cabeza, pues vuestra liberación está próxima".

EL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO ARGENTINO DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL SER NACIONAL

Por A. CATURELLI (Córdoba)

I

La sola enunciación del tema constituye un verdadero desafío; porque habría que preguntarse primero si puede *plantearse* el tema de un desarrollo del pensamiento filosófico en la Argentina y, sobre todo, si este desarrollo del pensamiento filosófico es de veras argentino.

Pero esto nos retrotrae a los comienzos. En los primeros años del siglo XVI, Américo Vespucio enunció aquella expresión suya: "mundus novus" (mundo nuevo); pero si nos fijamos bien, esta expresión es dicha por un europeo y desde una perspectiva europea. Es decir que para la conciencia europea América, que es lo que aparece ahí al menos como una presencia, es nueva. O sea que se le asigna cierta novedad. Sin embargo, un indio cuando vio aparecer los primeros barcos de los españoles eso para él, y su mundo, era lo verdaderamente nuevo; lo antiguo, lo de siempre, era su mundo o sea América. Y yo mismo hablo como un europeo porque al decir "América", utilizo un nombre que es europeo.

Tenemos pues que comprender a fondo qué significa esto de la "novedad" de América. Me veo obligado a plantearme el problema desde esta perspectiva porque la conciencia del indígena no había visto críticamente el problema. Pero, simultáneamente tengo que dejarlo para el final, pues ahora voy a comenzar analizando este tema de la novedad de América, desde el punto de vista de la conciencia europea. Además, la conciencia europea de que hablo es una conciencia cristiana; entonces no queda más remedio que seguir un doble camino: primero, mirar el problema genéticamente, tratando de descubrir qué suscitó al pensamiento (en este caso europeo) la presencia de América y luego ver cómo

no desarrolló históricamente; después iré llevando este hilo conductor hasta lo que es hoy nuestro país para ver si su sola presencia suscitó un pensamiento que al tener por objeto ella misma, diera nacimiento a una filosofía de cuño argentino.

Pero esto no es suficiente. El desafío fundamental no es ese porque hasta allí actuó en cierto modo como historiador de las ideas y eso no es tan difícil. Lo más difícil es el segundo momento que es un momento teórico: es decir, ver críticamente todo el proceso y comprobar si desde dentro de él mismo podemos formular alguna tesis teórica y coherente que nos permita hablar del ser nacional que nosotros mismos somos.

Si comenzamos humildemente por el principio y dejamos el momento teórico para el final, es evidente que el problema que estamos planteando nos exige tener presente la situación del pensamiento europeo en los siglos XVI y XVII con referencia a nuestra situación histórica y concreta: el siglo XVI es el siglo de los grandes descubrimientos. Es un siglo todavía esencialmente católico: por sus preocupaciones, por sus actitudes fundamentales; también por sus crisis, porque la crisis de la reforma, la crisis del Renacimiento (si es que a ésta le podemos llamar crisis) son internas al pensamiento cristiano-medieval y de él provienen ya sea que se niegue la naturaleza, como en el caso de la Reforma, ya sea que se la exalte como en el caso del Renacimiento. Lo que a mí me interesa hacer notar es que ese siglo sigue siendo un siglo esencialmente cristiano. Pero al mismo tiempo comienza a producirse lo que podría llamar la triple escisión del pensamiento de los siglos XVI y XVII.

Se ponen los elementos que iniciarán el proceso de inmanentización del mundo moderno y contemporáneo. A su vez se comienza a poner en la centralidad de la conciencia el comienzo y el meollo del proceso filosófico, actitud que tiene un antecedente interesante en Campanella. Simultáneamente la Escolástica comienza a pensar la ciencia solidificada en conceptos que tienen por objeto un ser puramente mental; es decir, el contenido de las representaciones sin relación inmediata con la realidad. Por aquí aparece la decadencia de la Escolástica porque esto no significa otra cosa que apoyar todo el edificio científico en lo que podría

llamar "la vis silogística". Se yuxtaponen conceptos para explicar la realidad que será siempre inexplicable de este modo.

Pero simultáneamente con esa decadencia de la Escolástica (y pseudoescolástica) que la vuelve insuficiente para la explicación de la realidad, se produce un renacimiento de la verdadera escolástica aunque solamente en España y Portugal.

Este renacimiento es una vuelta a las grandes síntesis doctrinales del siglo XIII. Y así encontramos que la gloriosa Escolástica continúa su desarrollo y penetra en la península ibérica en los siglos XVI y XVII. Y ese espíritu es el que fundará los centros principales de cultura en América Latina. Eso por un lado, pero al mismo tiempo, particularmente en España se observa una vital permanencia de la mística medieval, trasvasada, por ejemplo, a la *Guía de Pecadores* de fray Luis de Granada, algunas de cuyas obras vinieron en las mochilas de los conquistadores, lo mismo que las de Vives y Erasmo.

Supuesto esto, se conserva en España el espíritu de cruzada. Esto también se observa en la actitud espiritual del pueblo español de ese momento. Por lo tanto esta renovación del pensamiento teológico medieval implica también una vida religiosa concreta que alcanza su máxima culminación en la mística española.

Pero debo admitir un hecho que nos afecta profundamente y es que, si bien España y Portugal se transforman en el corazón del mundo católico, simultáneamente lo hacen al margen y como paralelamente al desarrollo de lo que se llamará después el "espíritu moderno".

Esta separación será cada vez mayor en algún sentido; no en todos porque el proceso es muy matizado y no se pueden hacer afirmaciones absolutas.

Dije hace un momento que aún queda una tercera línea que simultáneamente con la aparición de la inmanentización del espíritu moderno y del renacimiento de la Escolástica comenzará una labor de *crítica interna* de ese proceso mismo, que desgraciadamente no influyó mucho en nuestro país. Después analizaremos esta línea que puede partir en Campanella, pasar por Pascal y Vico y así sucesivamente hasta Rosmini, en el siglo XIX.

Fuere como fuere, antes de entrar a lo que más nos interesa,

debo observar que las Universidades como las de Salamanca, Alcalá, Coímbra, comienzan a transformarse en los centros de irradiación de la segunda Escolástica. Y así nos encontramos con un movimiento cultural realmente extraordinario y que nosotros no lo estudiamos suficientemente. Recuérdese simplemente a Nebrija, a Arias Barbosa, el helenista, a Hernán Núñez, a Francisco Sánchez de las Brozas, en los años en los que vive Cervantes. Entre los franciscanos, a Luis de Carvajal, a Alfonso de Castro y qué decir de los místicos que son muchísimos y de los cuales conocemos sólo dos o tres; y así sucesivamente. Ignoramos el siglo de oro español.

En ese momento precisamente comienzan las fundaciones de los centros de cultura en América Latina. He tomado como ejemplo, por ser el centro más antiguo, el de la Universidad de Córdoba, fundada en 1614, cuando abre sus puertas o cuando se constituye legalmente como Universidad en 1622 al 23. En esos momentos vive Cervantes que tiene 67 años; Francisco Suárez tiene 66 cuando un discípulo suyo, Juan de Albis, comienza a enseñar la filosofía en Córdoba; Antonio Rubio, cuyos libros se estudiaron aquí, tenía 66; Galileo, 54 años; Bacon, 53; vive Lope de Vega, que está en su mayor gloria; Francisco de Quevedo es aún un joven. Podríamos citar a muchos otros como Juan de Lugo, el Cardenal, cuyas obras aún se conservan en la Biblioteca Mayor de Córdoba. Descartes no es conocido en el mundo todavía porque es un muchacho de 18 años.

Simultáneamente con esto, ¿qué ha pasado en el mundo moderno al mismo tiempo que aparecen estos centros de cultura y en particular la fundación cordobesa? Hasta ahora, como lo reconoció Vico mucho más tarde, hemos hablado de la naturaleza pero desde fuera de ella. Se ha intentado decir lo que las cosas de la naturaleza en su esencia son y esto, en verdad, no es posible; solamente el Autor de la Naturaleza tiene un conocimiento conatural de ella y de sus leyes. Lo único que yo tengo por delante son fenómenos cuya legalidad puedo descubrir y formular matemáticamente: con Galileo aparece el verdadero espíritu de la ciencia moderna.

El concepto de ley, en verdad, es una cosa nueva. Y esto sus-

cita, a su vez, un sinnúmero de publicaciones, que son las abuelas de nuestras revistas, con información que mantenía al día a los investigadores y a los filósofos. Simultáneamente se crearon "La Gazette de France", "Journal des Savants" y otras; pero particularmente quiero citar las "Mémoires de Trévoux", publicación jesuítica cuya colección completa se conservó en Córdoba durante un tiempo y se perdió. El P. Furlong para poder consultar la colección tuvo que viajar a Chile, pues se conserva en Santiago. La que estaba en la Argentina ha desaparecido¹.

Planteadas así las cosas tenemos que volver al principio. La novedad de América implica la necesidad de ponerla como problema. El primero que se la plantea como problema, pero desde un punto de vista teológico-filosófico y moral, fue Francisco de Vitoria (1492-1546). Lo cual nos pone en la evidencia de que esta conciencia que descubre América y se la plantea críticamente como problema (aunque desde fuera todavía) es una *conciencia cristiana*. Es natural que Francisco de Vitoria se replantee el problema del hombre y de la persona en cuanto tal. Porque si no lo hubiese hecho no hubiese podido dar respuesta a los deberes fundamentales que tiene el conquistador español respecto del indio descubierto². Más todavía: para Vitoria el conquistador debe reconocer en los indígenas ciertos derechos naturales, es decir, aquello que corresponde a la *esencia* de cada cosa, en este caso aquello que corresponde al hombre en cuanto tal respecto de lo que es *suyo*. Y en consecuencia se pregunta Vitoria en las dos reelecciones *De Indis*, en qué consiste (si existe) el derecho de España a la conquista en cuanto tal; ¿es legítima la guerra para expandir el Evangelio? Todos sabemos que Sepúlveda sostuvo que sí lo era; pero Vitoria y Bartolomé de las Casas sostuvieron que no y pusieron condiciones muy severas para la expansión del Evangelio. Hasta hubo españoles que pensaron que había que abandonar la conquista.

Es evidente que sólo a una *conciencia cristiana* se le podía

¹ G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, (1536-1810), p. 170 y ss., Kraft, Buenos Aires, 1952 (obra fundamental cuyos aportes constituyen un fondo documental insoslayable).

² F. de Vitoria, *De indis* (Reelec. 1 y 2) en *Obras*, Ed. de Teófilo Urdániz, O. P., B.A.C., Madrid, 1960.

plantear un problema así. Yo no quiero insistir sobre Francisco de Vitoria por razones de tiempo, pero es sumamente interesante estudiarlo conjuntamente con el P. de las Casas.

Una vez fundada la Universidad de Córdoba lo primero que se enseña es el Suarismo con Juan de Albis (1588-1650) que fue el primer profesor, de quien no se conserva nada más que el título de una obra. Sin embargo todo el Renacimiento español estaba todavía presente y no sólo éste sino también (por desconocidas vías) el mismo Renacimiento italiano. En particular me refiero al caso realmente extraordinario de Luis de Tejada (1604-1680). Tejada tiene que haber ingresado a la Universidad antes de que ésta fuese reconocida canónicamente puesto que él recibe los grados en el año 23 (no los recibió antes seguramente porque la Universidad no podía dárselos). Tejada fue un poeta y un filósofo; se plantea los problemas del mundo y de la vida dentro de una visión poética; pero (y esto interesa para nuestro tema) cuando hace ciertos simbolismos y cuando habla de Babilonia terrena se refiere a circunstancias concretas de la Córdoba de entonces. Me encuentro con un neo-platónico (como vamos a ver en seguida), con un poeta (el primer argentino) que no puede menos (ya que el hombre no es sino en una situación concreta que *pensar* su situación, porque la verdad metahistórica no se muestra sino en una situación concreta, histórica; por eso no puede menos que poetizar desde esa situación y esa situación es la aldea que era Córdoba en ese tiempo. Él mismo confiesa haber sido profundamente influido por Gerónimo Benivieni, aquel poeta del Renacimiento, cuyas poesías fueron comentadas por Pico de la Mirandola. Pico de la Mirandola había sido leído por Luis de Tejada. Y cuando habla de la "confusa patria", del "encanto de mis sentidos", del "laberinto de mi alma", de "Babilonia", etc., habla de Córdoba pero simbólicamente: lo que él dice, en el fondo, es que este mundo tiénelo a él aherrojado por medio del pecado. Así cuando habla de la "Arenosa falda / desde humilde y pobre río / que

³ L. de Tejada, *Coronas líricas*, 342 pp. Introducción de Enrique Martínez Paz, Anotado por Mons. Pablo Cabrera, Imprenta de la Universidad, Córdoba, 1917. El mismo, *Libro de varios tratados y noticias*, 365 p.p., Lección y notas de Jorge M. Furt, Coni, Buenos Aires, 1947.

murmura a sus espaldas", al hablar de Babilonia es evidente que está hablando del río Suquía. Plantéase, luego, el problema de una belleza creada que es aquella que engaña sus sentidos y de una belleza absoluta que es causa primera pero que, a la vez, se muestra como el *centro* del alma; dice platónicamente: "Y ellas siempre divertidas / en la hermosura creada / la luz no reconocían de la Beldad soberana". Reconoce Tejada, en el centro de su alma, una presencia y a la vez una ausencia que es su propia nada precedente, nada inicial que en terminología filosófica es la nada del ser infinito; por eso exclama: "Este que a poco saqué/ del Abismo de la nada" (dice poniendo esta expresión en boca de Dios mismo) y entonces reconoce Tejada que su ser finito tiene un ser eterno en la mente divina. Y así distingue a su vez, la propia exposición; la memoria, la voluntad y el entendimiento simultáneamente presentes entre sí, lo cual es de evidente raigambre neo-platónica, o mejor aún, agustiniana.

En Córdoba llevó una vida sumamente aireada y trágica. Después, en un momento determinado de su vida, quebrado por la desgracia, entró al convento de Santo Domingo y se hizo fraile. Ahí termina su peregrinación. La peregrinación tiene un lugar intransferible que es su Babilonia, la *suya*, esa concreta circunstancia donde él está; después, en otros poemas distingue una suerte de sol inteligible que ilumina la vida del hombre pero ya no es el sol de Platón, sino el Dios cristiano. Y así al distinguir esta belleza y este amor que a su vez se muestra en la imagen del sentido, canta: "ya, en el cuerpo se emplea/albergue accidental de la Hermosura"; hablando de San José y de la Virgen dice que José "desea/gozar el sol, que de ella es fuente pura./Ya no la Imagen, mas su propio objeto". Este sol que es el "íntimo centro" del alma, hace que quien logra verlo ya puede andar sin discursos, sin argumentos; lo cual recuerda los versos de Benivieni comentados por Pico de la Mirandola: *in noi per lui respira/Quell' increato sol tanto splendore/Che l'alma infiamma in noi d' eterno amore*.

Se ve con claridad la presencia de Pico de la Mirandola quien había distinguido tres modos (causal, formal y participado) del ser de toda creatura, a su vez distribuidos en tres

grados (corporal, medio e invisible) como decía en el comentario Benivieni con evidente reminiscencia platónica, tanto de la *República*, cuanto del *Banquete*.

Este primer intento poético-especulativo (sin entrar en un mayor análisis del pensamiento de Tejeda) pone en evidencia que Tejeda no ha podido eludir el referirse a circunstancias concretísimas que son las de su medio original y concreto. O sea que Tejeda tiene que pensar o tiene que poetizar desde cierto grado de elevación de un medio originario que en ese momento era aquella aldea donde él vive el drama de su existencia.

Pero esta reflexión puede ir más lejos: Si dejo yo de lado la exposición del pensamiento académico (llamémosle así) que se está desarrollando en este momento, pasando por alto un sinnúmero de nombres, quizás no habría que olvidar el nombre de Bruno Morales (estamos ya en 1727) quien en su *Tractatus de Deo Optimo Maximo* llega a formular una interpretación especial del argumento ontológico de San Anselmo. Pero todo ello (dirán ustedes) sigue siendo un pensamiento que no se plantea el problema del ser americano; por eso debo pasar rápidamente adelante omitiendo nombres. Habría, claro, que analizar las relaciones que se encuentran entre las ciencias y la Teología y el contenido de la *Rationalis Phylosophiae Viretum* (1730) de José Angulo, de las obras de Ladislao Orosz (1697-1773), Tomás Falkner (hacia 1732), del *Tractatus de Perfectionibus Christi* (1734) de Eugenio López, o el *Tractatus Theologicus de Justificatione et merito* (1754) de Gaspar Phytzer.

Pero todo esto, en verdad, apenas si nos pone en el camino para encontrarnos con otro pensador que, desde el punto de vista filosófico-jurídico, tiene la necesidad de plantearse el problema del ser americano aunque sólo fuera suscitado por otro problema. Me estoy refiriendo a quien fuera Vicerrector de la Universidad de Córdoba, el P. Domingo Muriel (1718-1795), profesor que fue de filosofía y teología moral, decano y Rector del Monserrat. En una de sus obras, los *Rudimen-*

⁴ D. Muriel, *Rudimenta juris naturae et Gentium*, Venetiis, 1791;

tos del Derecho Natural y de Gentes, luego de estudiar el problema del derecho natural y la naturaleza de los actos humanos sostiene que lo "suyo" es aquello que está bajo su "dominio". Es evidente la influencia de Heirecio, sobre todo cuando expresa que se trata de la facultad de excluir a los demás del uso de la cosa. Pero más allá de este problema jurídico común, Muriel sostiene que Dios quiso que los hombres usufructuasen las cosas creadas sin abusar de ellas. Y distingue las cosas en *comunidad negativa* cuyo uso nadie tiene derecho a quitar y aquellas que están en *comunidad positiva* cuyo dominio tienen ciertos miembros de la sociedad (propietarios). Pero entonces, al principio todo fue en comunidad negativa (y ya Muriel está pensando en América) como acontece en los indios americanos en quienes se radica lo que él llama el *Derecho Originario*. Nos encontramos con algo importante puesto que el hombre americano, previo al descubrimiento, tenía un derecho original.

Si avanzamos un poco más se ve que se hace necesaria, para Muriel, la creación de una doctrina de Derecho Natural. Introdúcese el "dominio" como resultado de la necesidad, manteniéndose en comunidad negativa algunas cosas como el aire, el agua, etc., que nos es común. Pero para Muriel hay una dinamicidad, un *tránsito permanente* de la comunidad negativa a la positiva o propia ocupación, por división, por cesión.

Entonces en América (Muriel está pensando en la reducción jesuítica de Misiones) muchas cosas existen en comunidad primitiva negativa, en cuyo caso no hay ocupación, división, cesión. Los indios ignoraban el derecho de propiedad como dominio. Los bienes eran comunes pero también individuales. Y como a esto hay que resolverlo, Muriel distingue: la comunidad de bienes entre los indios como comunidad negativa y una comunidad *mixta*, que estará templada por cierta propiedad, que es lo que él llama en guaraní el *Tupambaé*; el *Tupambaé*, para Muriel, es posesión de Dios, es decir posesión común; y, por lo

Derecho natural y de Gentes, 440 pp., trad. de L. Abeille, Biblioteca Centenario, Universidad de La Plata, 1911; Cf. Guillermo Furlong, *Domingo Muriel y su relación de las misiones*, Librería del Plata, Buenos Aires, 1941.

lento, es también *Cultural*. O sea que para un indio guaraní el *Tupambaé* como posesión de Dios en la comunidad era siempre cultural, religiosa. Y a su vez el *Abambaé* es la posesión del hombre, es cierta posesión personal: por eso cada uno siembra su propio campito y cultiva para sí.

El *Tupambaé* y el *Abambaé* están en mutua relación dinámica; por eso la concepción del mundo que Muriel comienza a vislumbrar en las reducciones es distinta y ha sido pensada como comunidad cultural.

Lo que a mí me interesa destacar es que Muriel se ve obligado a este replanteo jurídico por el hecho insoslayable de encontrarse en una circunstancia *nueva*. Es decir, que esta *novedad* de que hablaba al comienzo ha comenzado a hacerse cada vez más *problemática*: teológico-filosófica en los teólogos españoles como las Casas o de Vitoria; filosófico-jurídica en Muriel. Pero todavía podemos ir más lejos y las consecuencias de esta novedad, suscitada por la situación concreta, podemos verlas en el caso de José Manuel Peramás (1732-1793), pasando por alto varios filósofos jesuitas como Mariano Suárez, Benito de Riva y Juan Rufo.

Peramás estudió toda su teología en Córdoba y allí se ordenó; pasó un año y medio en las reducciones jesuíticas y volvió a la Universidad como profesor de Retórica. Allí estuvo hasta el momento mismo de la expulsión en 1777 y fue el autor (como lo ha demostrado el P. Furlong) del primer libro que se publicó en el Río de la Plata: las *Laudationes* en honor de Duarte Quirós, impreso en la imprenta que poseía la Compañía en el Monserrat, que después fue la de los niños expósitos.

En estas *Laudationes Quinque*⁵, al referirse a América Peramás dice que "muchas cosas nuevas" ofrece a nuestro espíritu, lo cual es repetido in extenso en un poema cuyo solo título lo dice todo: *De Invento Novo Orbe*. Pero lo que más interesa destacar es que en *De vita et moribus tredecim virorum*

⁵ J. M. Peramás, *Cinco oraciones laudatorias en honor del Dr. D. Ignacio Duarte y Quirós*, 276 pp., Edición facsimilar de *Laudationes quinque*, traducción de Benito Ochoa, Instituto de Estudios Americanistas, Imprenta de la Universidad, Córdoba, 1937.

paraguaycorum (1793), las 162 primeras páginas contienen una comparación de *La República* de Platón con la administración guaraníca y que ha sido traducida a nuestra lengua con el título *La República de Platón y los guaraníes*⁶.

Para Peramás, *La República* de Platón es utópica porque solamente se ha planteado desde una sociedad culta, desde una sociedad ya desarrollada culturalmente; pero si vemos al problema desde el punto de vista de una sociedad primitiva quizás ya no sea tan utópico. Peramás intenta un análisis comparativo de las Reducciones jesuíticas tal como estaban organizadas y *La República* de Platón. Es evidente que quizás en muchos aspectos Peramás exagera. No convencen mucho algunas comparaciones; sin embargo, lo que realmente interesa es su juicio ante esta situación *nueva*. Dice que si algún filósofo "me preguntase si juzgo posible en Europa algo semejante a aquella forma de gobierno, le respondo: Fue posible en otro tiempo; no en nuestros días. Lo fue cuando los europeos, antes de cultivar las artes y fundar sus ciudades, vivían en grupos y andaban errantes, poco o nada diferentes de las tribus de América. Actualmente tal género de vida no es posible" (en Europa, pero sí en América). Esto significaba, para Peramás, que de "pequeños comienzos" se fueron creando nuevas posibilidades, diversas clases sociales, nuevos intereses, aunque la civilización europea hizo imposible una comunidad cultural, como lo había pensado Muriel. Hablando de los europeos, expresa: "se llenaron de riquezas y de gloria en la paz y en la guerra, y se dividieron en diversas clases, aristócratas y plebeyos, de las cuales dependen el recto orden y prosperidad de la República".

Quiero hacer notar que el planteo que hace Peramás, y que merece un análisis más exhaustivo, nos sirve como prueba de la necesidad, para un pensamiento verdaderamente *crítico* y que realmente *piensa*, de plantearse el problema de la novedad de América desde sí misma. Se podrá decir, y con razón, que la misma formación europea que tenían hacía imposible un des-

⁶ *La República de Platón y los guaraníes*, 244 p., trad. y notas de Juan Cortés del Pino, Prólogo de Guillermo Furlong, Emecé, Bs. As., 1946.

arrollo mayor, pero no importa; lo realmente importante es que se lo hayan planteado.

Desde estos supuestos no he dejado de tener presentes los profesores del Colegio de San Carlos de Buenos Aires. En verdad creo que estos profesores eran mucho más "ortodoxos" que los cordobeses; mucho más próximos a una escolástica pura puesto que los profesores cordobeses eran bastante revolucionarios... ya en aquel tiempo. Hay que re-estudiar toda la Escolástica que se podría llamar "porteña". Pero en ella no existe un planteo explícito acerca del ser americano en cuanto tal. Lo mismo se diga de los filósofos franciscanos de la Universidad de Córdoba.

Dos palabras sobre ellos: en verdad, la Regencia Franciscana de la Universidad fue el resultado de una desobediencia a la letra, no al espíritu, de la Bula Real cuando se expulsó a los jesuitas. El gobernador Bucarelli se vio ante la siguiente situación: debía conferir la Universidad al clero secular, pero él era un político y se encontró que todo el clero secular de Córdoba había sido formado por los jesuitas; entonces se la dio a los franciscanos. Por lo tanto, los miembros del clero secular vituperaron a los franciscanos porque les habían arrebatado la Universidad. Y los Funes, tanto el Deán como su hermano Felipe, expandieron la idea de que la Universidad nunca estuvo peor que cuando estuvieron los franciscanos. Muy humano, por supuesto, pero no es verdad. La decadencia fue posterior y coincide con las guerras de la Independencia: la Universidad se despuebla y el espíritu académico de la Universidad disminuye gravemente.

Mientras tanto se han producido hechos importantes. Ya dije al comienzo que hay una línea de desarrollo del pensamiento que significa una progresiva inmanentización del espíritu europeo. También hablé de un renacimiento de la Escolástica, de la segunda Escolástica y también la hemos visto decaer a fines del siglo XVII. Al mismo tiempo se insinúa una línea de crítica interna, no de crítica extrínseca del pensamiento moderno, sino a partir de sus propias exigencias,

En cuanto a la inmanentización del espíritu europeo, si no es ya el ser lo primero sino que es la *razón* el criterio de la verdad, se sigue que la interpretación subjetivista del cogito cartesiano

concluye en la afirmación que no es la verdad la medida de la razón sino la razón la medida de la verdad. Y si eso es así queda planteado el problema de la crítica de las estructuras de la razón en cuanto a la posibilidad de conocimiento del objeto; el objeto será cognoscible en la medida en que sea hasta cierto punto *constituido* por la estructura de la razón, quedando abierto el camino para la *Crítica de la Razón Pura*. Pero si el objeto cognoscible en el orden científico es cognoscible en la medida en que no escapa a la experiencia por un lado y, por otro, a la aplicación de las formas de la razón, puedo concluir que aquello que excede a la experiencia es incognoscible. Planteado dilemáticamente: existe o no existe. Para mí comienza ya a ser indiferente porque si no existe, el objeto está en la medida de la razón. Si existe resulta incognoscible. Parece más lógico radicalizar el proceso identificando el objeto con la razón y mostrar que todo lo racional es real y todo lo real es racional. El ser es lo absolutamente indetermiado y también el no-ser. Y estas dos abstracciones solamente existen en la realidad concreta que es su mezcla permanente que es el *devenir*. Y ya estamos en el idealismo absoluto.

Este proceso de inmanentización es sólo un aspecto del pensamiento moderno y contemporáneo; simultáneamente con él ha comenzado a desarrollarse una crítica interna al proceso mismo.

Con respecto al *cogito* cartesiano, el primer crítico es Pascal, pero no solamente Pascal sino posteriormente Vico. Si analizáramos este proceso crítico (que por falta de tiempo suspendo) nos daríamos cuenta de una cosa: de la centredad del problema de la conciencia en el pensamiento moderno. Más todavía: es entonces cuando por una crítica interna al problema de la centredad de la conciencia en el inmanentismo aparece el pensamiento espiritualista francés, que es el que verdaderamente influye en la Argentina algo más tarde.

Si rechazo la identificación de ser y pensar pero sostengo que es la conciencia el punto de partida y que en ella conozco la propia naturaleza del acto del espíritu como sostiene Víctor Cousin (1792-1867), queda abierta la posibilidad de un espiritualismo que ya no es tanto el espiritualismo tradicional sino

que ha salido de las entrañas del pensamiento moderno. Desgraciadamente le faltó talento filosófico a Cousin y solamente edificó un eclecticismo sin llevar adelante las posibilidades abiertas. Sin embargo, esta dirección doctrinal influyó en el pensamiento argentino y no es raro si pensamos que Cousin era tan famoso como Hegel en el momento en el cual los dos vivían, pues eran contemporáneos. Pero no nos adelantemos; me ha sido necesario exponer estas consecuencias para ambientar lo que vamos a considerar en seguida.

II

Cuando se produce la Independencia, pongo como fecha 1810, simultáneamente se produce, en el orden del pensamiento, la necesidad de adquirir *conciencia crítica de esta nueva situación*. Esta nueva situación no es otra cosa que la autoconciencia que de sí tiene un pueblo cuando tiene acceso a la libertad no solamente política sino total como quería Alberdi, pues habiéndonos emancipado políticamente tenemos que emanciparnos teórica y espiritualmente. Entonces se hace inevitable una progresiva preocupación teórica por justificar e inteligir el ser nacional como se lo puede encontrar en el pensamiento de Funes (1749-1829), al cual apenas si voy a referirme. No me refiero aquí a los escritos de Funes ni al *Plan de Estudios* para la Universidad. Sólo me interesa hacer notar que lo primero que hace Funes cuando se produce la Revolución de 1810, es apurar la redacción de su ensayo de la historia civil del Río de la Plata que constituye el primer intento de una filosofía de la historia del país argentino, en el cual, ya en el prólogo, se evidencia el deseo de Funes de justificar teóricamente la existencia de un país nuevo ⁷.

⁷ G. Funes, *Ensayo de la Historia civil del Paraguay, Buenos Aires y Tucumán*, 3 vols., Buenos Aires, 1816/7; le siguieron otras ediciones en 1856 y 1910. Cf. también, *Plan de estudios para la Universidad Mayor de Córdoba* (1832), en *Catálogo de Manuscritos, Papeles del Deán Gregorio Funes*, Córdoba, 1813, Prólogo de Enrique Martínez Paz, 77 pp., Buenos

Entre sus papeles se pueden encontrar algunas reflexiones como las que se refieren al héroe, en donde sostiene que éste personifica la libertad de un pueblo; es como la levadura, dice Funes, de la libertad americana y propone una suerte de dialéctica muy interesante entre la gloria y la política. Es interesante hacer notar la centralidad del héroe. Como ustedes ven, se trata de un intento de justificación de la lucha por la independencia. A su vez hay un esfuerzo por edificar una filosofía no sólo de la revolución argentina sino también de la educación, particularmente en lo que se refiere a la Universidad. Obsérvese que por primera vez se introduce la historia de la filosofía en la Universidad. Sostiene Funes en el *Plan de Estudios* que no es concebible el estudio de una ciencia sin su historia. Esto era una actitud crítica que hoy para nosotros es obvia pero que por primera vez se introduce en la Universidad.

Sin embargo, creo que el filósofo de la Revolución, verdadero precursor, no fue tanto Funes sino Miguel Calixto del Corro (1775-1851). Acerca de Calixto del Corro (que merece ser estudiado con mayor detención) se sabe que en el año 1808 hizo circular en Córdoba un escrito revolucionario que contenía sus argumentos para justificar, por la sola *madurez* de los pueblos americanos, la independencia nacional. Naturalmente, como en ese momento era un escrito subversivo no estaba firmado; era un papel anónimo y se hizo correr la voz de que provenía de... Buenos Aires. Yo creo que siendo el Deán Funes Rector de la Universidad hizo la vista gorda y lo dejó correr. Después, en el año 11, cuando del Corro pronunció un sermón conmemorativo del primer aniversario de la Revolución, dijo: "yo podría reproducir aquí las mismas razones que antes de nuestra revolución procuré por medio de un papel...".

En ese "papel" (publicado por Mons. Cabrera ⁸) del Corro procura mostrar que la independencia del ser nacional es algo que le compete por naturaleza. Todavía no se plantea proble-

Aires, 1940. Para más detalles, cf. G. Furlong, *Bibliografía del Deán Funes*, Instituto de Estudios Americanistas, Imprenta de la Univ. Córdoba, 1939.

⁸ Para leer el escrito a que hago referencia, cf. P. Cabrera, *Miguel*.

mas metafísicos; eso vendrá después. En aquel escrito del Corro distingue una "luz invisible" que hay en nosotros que nos conduce al descubrimiento inmediato de la verdad, y una "ley invariable" que constituye el bien moral. En esta misma verdad participaban todas las cosas. Esto nos permite ver que la sola *madurez* no solamente humana sino hasta geográfica (pues se refiere incluso a la geografía de América) exige que sea por sí misma sin dependencia de nadie. Que América haya debido ser un país libre nos lo muestra su misma situación local, proponiendo un argumento que hoy denominaríamos geopolítico, pues está circundada de mares que la *separan* de las demás partes del globo; parece ser que por la naturaleza misma su autor quiso hacerla inaccesible a los demás vivientes. Por sí misma debe ser libre. Esta madurez se contrapondría a aquella inmadurez que pretendía Hegel, quien sostenía que en América hasta la fauna es inmadura. La misma naturaleza hace evidente que el hombre, la sociedad humana, cuando ha alcanzado este *mínimum* de madurez debe *governarse* por sí misma. Por eso del Corro acusa a los españoles de contrariar esta luz inteligible de que él habla y que implica la obligación moral de reconocernos libres y capaces de autogobierno. Por todo ello del Corro cree (sigue siendo un remoto discípulo de Suárez) que es inherente y esencial a la sociedad humana la autoridad; la autoridad reside en el pueblo, pero su autor es Dios, en virtud, también de su ser ligado a Dios, que él llama la religiosidad. La religión es esencial a la autoridad y por lo tanto el solo rechazo de la religiosidad implicaría algo así como la destrucción de la sociedad.

Analiza del Corro otras posiciones contrarias (que yo me abstengo de exponerles) a las que critica tendiendo a fundar de un modo crítico la libertad de América. Sobre esto, en verdad, se planteaban diversos problemas, algunos muy difíciles que preocuparon mucho a quien fue tres veces Rector de la Univer-

Calixto del Corro, en el vol. *Universitarios de Córdoba. Los del Congreso de Tucumán*, 600 pp., cf. p. 407-425, Biblioteca del Tercer Centenario de la Univ. de Cba., Cba., 1918. Además, *Varios sermones panegíricos*, 2 vols., Filadelfia, 1949.

sidad de Córdoba (me refiero a Castro Barros) y que le preocuparon precisamente porque para Castro Barros (1777-1851⁹) los indios habían perdido su derecho originario que ahora debía ser reasumido por los argentinos. Pero, a su vez, esto implicaba, para Castro Barros, un grave peligro proveniente del Patronato y, en este sentido, se oponía tenazmente a las ideas del Deán Funes, que era bastante galicano y a la posibilidad de sujeción de la Iglesia por parte del Estado Argentino. Por eso, una de las preocupaciones fundamentales de Castro Barros fue mantener al mismo tiempo la tesis de la libertad total de Argentina católica pero simultáneamente unida a Roma.

Retomemos la línea que había dejado pendiente hace unos momentos: cuando hice referencia al desarrollo del inmanentismo moderno, también hice notar que, desde una crítica interna, era posible cierto espiritualismo como el de Cousin. Pero también el inmanentismo moderno, en su propia evolución, produce una confianza absoluta o una progresiva absolutización de la razón. En ese caso la confianza absoluta en el poder de la razón y de la experiencia, paradójicamente abre otro camino, que es aquél que hace notar Chevalier en su libro *Cadences*, donde dice que se descubre una desolación del hombre ante la inmensidad de la naturaleza¹⁰. Esto implica una "obscuridad" que de algún modo es menester "iluminar". Entonces la razón con sus propias "luces" es quien tiene que disipar las "tinieblas", la superstición, etc. Y por eso el inmanentismo, sobre todo en nuestro país, implicó la presencia del iluminismo que en cierta medida influyó en Funes.

A su vez el iluminismo tiene otra implicación, puesto que yo no puedo conocer algo más allá del dato de la sensación. Y si no puedo conocer algo más allá del dato de la sensación se abre el ambiente doctrinal de Destutt de Tracy, el fundador de la ideología. Y no sólo de Destutt de Tracy sino también en el desarrollo bastante pedestre de Pedro Cabanis, quienes, junto

⁹ El lector puede informarse de la dispersa bibliografía de Pedro Ignacio de Castro Barros, en Américo Tonda, *Castro Barros. Sus ideas*, 307 pp., Academia del Plata, Buenos Aires, 1961 y Guillermo Furlong, *Castro Barros. Su actuación*, 366 pp., ib., 1961.

¹⁰ J. Chevalier, *Cadences*, cf. cap. II, Librairie Plon, París, 1939.

con Condillac, influyen en la Universidad de Buenos Aires a través de Lafinur, Fernández de Agüero y Alcorta.

Pero simultáneamente se ha producido, debido al debilitamiento de la Escolástica clásica, la incapacidad de dar una respuesta a la exigencia inmediata del inmanentismo; se ha producido también una ruptura con la distinción que hacía el iluminismo entre razón e historia. La historia en cierto modo no es inteligible, pero algunos pensadores cristianos, particularmente católicos, sostienen, muy por el contrario, que la razón es siempre historia. Esa historicidad de la razón implica un dato primero revelado por Dios y que viene desde los orígenes a través de la palabra del hombre y así se funda el tradicionalismo de de Bonald y el primer Lamennais, de Butain y Donoso Cortés.

En este ligero cuadro me interesa mostrar su coherencia interna, pues todos están conectados doctrinalmente entre sí. Esto es lo que de veras influye en la Argentina; el inmanentismo de cuño más riguroso que llega hasta Hegel, influye mucho más tarde.

Justamente en este ambiente doctrinal, el problema de la auto-conciencia nacional como lo libre, como lo que debe ser libre, se hace más crítico. Alguien pues —Alberdi— se plantea el problema ya no como lo hacen Funes, del Corro o Castro Barros, sino como el problema de la posibilidad de pensar el ser nacional desde sí mismo, desde su propio supuesto. Más aún: así como hay una filosofía inglesa, una filosofía española, una filosofía alemana o francesa, debemos pugnar ahora por develar el camino hacia una filosofía americana. Juan Bautista Alberdi (1810-1884¹¹) pone, como punto de partida, la *conciencia* haciendo visible su proximidad doctrinal con el filósofo que más había leído: Víctor Cousin.

Pero esto mismo implica en Alberdi varias afirmaciones fundamentales de las cuales podemos sacar varias consecuencias que quizás él no alcanzó a verlas con toda claridad. Dice Alberdi, que una vez concebido el derecho como una exigencia viva de la

¹¹ De J. B. Alberdi utilizó principalmente el *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Estudio preliminar de Bernardo Canal Feijóo, Hachette, Buenos Aires, 1955.

sociedad, queda todavía por estudiar la ley que se sigue de su desarrollo, es decir, la teoría de la *vida* de un pueblo, aquello que constituye el contenido de su filosofía de la historia concebido como una *vida viviente*. El Derecho implica esta vida, un elemento vivo continuamente progresista de la sociedad. En esta progresividad de la vida social se detecta la influencia de Vico, que implica, a su vez, una filosofía interpretativa de esta vida viviente misma. Esta naturaleza, vida viviente, no se repitió jamás, pues no hay dos cosas idénticas bajo el sol. Empero, es universal y eterna, pero individual; por todas partes siempre la *misma* y siempre *diferente*, siempre constante y siempre variable, como se refleja en el Derecho. Entonces, un pueblo cuando posee la teoría de este proceso interior, es civilizado, cuando se basta a sí mismo, cuando posee la fórmula de su vida, la ley de su desarrollo.

En consecuencia, quiere decir que el pueblo argentino tiene que alcanzar esa madurez, consistente en ese poder; ver el ser nacional en su propio desarrollo viniendo desde sí mismo. La exigencia que se plantea Alberdi es tremenda porque semejante tarea es sumamente difícil: Nos exige *ver* un proceso en el que estamos metidos y eso es casi imposible. Ya es tiempo, para Alberdi, de comenzar la conquista de la *conciencia nacional* por la aplicación de nuestra razón crítica naciente a todas las instancias de nuestra vida nacional. Alberdi es, verdaderamente, un precursor, porque aquello que procura revelarse a sí mismo y a todos los demás es nada menos que la conciencia nacional. Lo cual significa, para él, conciencia de esta *vida* que somos. Más aún por la aplicación de nuestra razón, y notablemente él agrega la expresión "naciente", es decir, que aunque hayamos nacido ya como nación independiente eso tiene una connotación política; pero lo que a mí me importa y aunque nadie sepa de la existencia de la Argentina, es la aplicación de una razón "naciente", como si dijera una razón que por primera vez se abre a una realidad *nueva*. Ahora, la novedad de América exige ya una visión crítica desde dentro de ella misma, que es lo que trata de hacer Alberdi, actitud que debe aplicarse a todos los aspectos de la vida nacional. Es preciso, pues, conquistar una filosofía para llegar a una

nacionalidad porque si no se tiene una filosofía propia no se ha logrado plenamente una nacionalidad. Alberdi no era ingenuo como para pensar que se podía hacer una filosofía completamente separada del resto del mundo. Pensaba que la filosofía, desde el punto de vista teórico, es universal, pero se daba cuenta que, aunque sea perenne la verdad como objeto, la vida viviente de que se trata se da encarnada en el tiempo. Y aquí se ofrece en un determinado "corpus" social que es el pueblo argentino: es allí donde tenemos que bucear y es desde allí de donde tienen que salir las líneas fundamentales de una verdadera *independencia* nacional que se manifieste justamente, en una filosofía *argentina*.

"Nuestros padres", dice Alberdi, "nos dieron una independencia material; a nosotros nos toca la conquista de una forma de civilización propia: la conquista del genio americano. Dos cadenas nos ataban a la Europa: una material que tronó, una inteligente, que vive aún". No se comprendería bien esta afirmación si se pensara que Alberdi fue anti-europeísta. De ningún modo. Para él, es el espíritu europeo el que ha descubierto América, y aunque lo digo con palabras mías no creo traicionar el pensamiento de Alberdi. Pero la circunstancia concreta de este descubrimiento es *nueva*. Lo descubierto es nuevo y por lo tanto el espíritu europeo, ya despojado de su circunstancia y su civilización europea, ahora tiene que descubrir de veras y fundar algo nuevo, sin renunciar a sí mismo. Por eso Alberdi no era contrario a Europa; era contrario al europeísmo, a la yuxtaposición bastarda de algo que no ha sido descubierto desde nuestros propios supuestos.

III

Pareciera que con Alberdi se ha dado por primera vez el planteo crítico de lo que llamé al comienzo la *novedad* de América.

Poco a poco se verá que irá adquiriendo una progresiva profundización, en algunos casos con una decisión doctrinal no siempre aceptable, pero decisión al fin. Al mismo tiempo volva-

mos a pensar en el proceso (apenas indicado) de absolutización de la razón racionante que es el proceso de desacralización e inmanentización del mundo y que he seguido hasta Hegel: Si lo pensamos críticamente es lógico sostener, como ha hecho el propio Hegel, que el pensar y las cosas son lo mismo, pues se trata de pensamiento que se piensa; entonces puedo concluir que el pensar se confunde con ellas, que es *mtaeria* y por eso es coherente que se haya sostenido que existe un positivismo y un empirismo radical escondido en el inmanentismo absoluto. Podemos llevarlo aún más lejos, aunque por otro camino posible, pues la existencia humana concreta no deja de ser apenas un momento subjetivo del movimiento del Espíritu y, si lo es, es posible todavía (Kierkegaard) una *ruptura* de lo que podría llamar el momento de la mediación dialéctica. Y si se quiebra el momento de la mediación no queda otra cosa que esta existencia desnuda que yo soy frente al Absoluto, Dios. La dialéctica de la *mediación* se ha roto, sustituida por una dialéctica del *salto* de esta existencia desnuda al Dios absoluto.

Por este camino podría buscar ciertas constantes del pensamiento filosófico argentino, siempre muy comprometido con el pensamiento europeo. Pero volvamos a lo primero: El positivismo escondido, este empirismo radical que está ya en el seno mismo del inmanentismo, implica cierto paralelismo con el positivismo y ya no nos resultan tan extraños uno al otro. Y si todavía vamos más lejos así se explica por qué el positivismo fue a dar, particularmente en nuestro país, en una suerte de biologicismo monista en el cual no hay límites entre la realidad pre-orgánica y la orgánica. Así se hizo posible plantearse el problema del ser nacional desde esa concepción positiva, empírica y biológica del mundo que es lo que hace Carlos Octavio Bunge (1875-1918¹²), para quien el ser nacional debe ser resuelto como problema solamente en la búsqueda de un tipo biológico nuevo. Y entonces, a través del análisis de lo que llamaríamos en termi-

¹² C. O. Bunge, *Nuestra América (Ensayo de Psicología social)* 6ª ed., Introducción de José Ingenieros, Casa Vaccaro, Bs. As., 1918; *El Derecho*, Buenos Aires, 1907; cf. también, *Estudios filosóficos*, p. 159-190, Espasa Calpe, Madrid, 1927.

nología de hoy de ciertos templos criollos, entre ellos el de la pereza, podemos llegar al encuentro de un tipo de hombre en quien se encarnaría este ser nacional que estamos buscando. Bunge, en su obra sobre el Derecho que publicó simultáneamente en Francia y en la Argentina, llega a afirmar con todas las letras la posibilidad de una raza nueva, relativamente nueva, de un hombre un poco distinto que funde nada menos que un imperalismo argentino. Así se podría, por este mismo camino, analizar el pensamiento, tanto de Francisco como de José María Ramos Mejía, y de muchos otros¹³, algunos influidos profundamente por Spencer; es interesante hacer notar que algunos, menos conocidos, como Tamini¹⁴ o Lucas Ayarragaray¹⁵ llegaron a sostener todos al mismo tiempo, esta especie de superioridad de tipo biológico e imperial con que los positivistas pensaban el ser nacional. Es interesante, de paso, hacer notar el nacionalismo de los positivistas; generalmente se piensa que eran extranjerizantes, pero la impresión que tengo después de haberlos leído es que eran todo lo contrario. Se trataba de una actitud nada simpática para nuestros vecinos de América latina. Esta se repite en el monismo de Ingenieros (1877-1925¹⁶). Monismo porque el mundo es una unidad total, pero también evolucionista, puesto que la no distinción de los diversos órdenes (ser inorgánico-orgánico-psíquico), se dinamiza por medio de un evolucionismo sin frontera y, al mismo tiempo, por un determinismo universal.

Este biologismo evolucionista y determinista implica, para Ingenieros, no sólo la posibilidad sino la realidad ya lograda en buena medida del nacimiento de un nuevo tipo de hombre que encarnaría el ser nacional. Es más coherente que Bunge: si

¹³ De F. Ramos Mejía, Cf. *El federalismo*, Lajouane, Buenos Aires, 1889; de J. M. Ramos Mejía, *Las multitudes argentinas*, Estudio preliminar de José María Bolaño, Kraft, Bs. As., 1952.

¹⁴ L. B. Tamini, *Nuestra nueva raza*, *La Razón*, 29 set. 1915, Bs. As.

¹⁵ L. Ayarragaray, *La mestización de las razas en América y sus consecuencias degenerativas*, *Rev. de Filosofía*, II, N° 1, enero 1916, Bs. As. Bajo esa luz deben leerse también algunas de sus obras como *La anarquía argentina y el caudillismo. Estudio psicológico de los orígenes nacionales, hasta el año XXIX*, 353 pp., F. Lajouane, Bs. As., 1904.

¹⁶ J. Ingenieros, *La formación de una raza argentina*, *Anales del Instituto Popular de Conferencias*, Ciclo primero, p. 93-119, F. C. Monreal Editor, Bs. Aires, 1915.

tomamos la expresión “raza” en un sentido más bien sociológico, no estrictamente biológico pese al biologismo de base que hay en su pensamiento, podemos observar la formación de un tipo que Ingenieros llama el “euro-argentino”, que se distingue debido a ciertas condiciones de la tierra pero en particular debido a la selección natural y a la adaptación a un nuevo medio de un tipo humano *nuevo* que es el “euroargentino”.

Esta tesis de Ingenieros se funda en buena medida en hechos históricos por un lado y biológicos por otro. Históricos que en definitiva son biológicos puesto que la historia depende de la biología y porque en la Argentina no ha habido culturas precolombinas importantes. Era el simple hombre primitivo que, además, fue desplazado por el hombre blanco. La Argentina “blanqueó” el medio social y no fue “morenizada” por el indígena.

Además, Ingenieros sostiene argumentos biológicos que, como médico positivista, esgrimía para hacer notar que siempre triunfa la línea biológica más fuerte; esta opinión se funda en el hecho de la primera inmigración que data del año 1836 y quizá desde antes y luego en la del 60 al 900, aproximadamente, que, en una especie de convergencia de tipo biológico vienen a asumir todos los supuestos que había aquí en lo que Ingenieros llama “las masas gauchas” fundando un nuevo tipo de sociedad. Y en consecuencia la nueva sociedad euroargentina implica también un país *nuevo*. De cualquier modo este hombre nuevo, el euroargentino, tiene que forjar un país nuevo a través del *trabajo*; y la *cultura*.

Esta actitud (pre-metafísica o no-metafísica) es sucedida por una actitud para-metafísica ya que no plenamente metafísica acerca de la consideración del ser nacional en cuanto tal. En efecto, no puede negarse que el pueblo (como dirá Saúl Tabor) es la realidad básica que tengo que analizar. Esta afirmación simple es típica en particular de Juan Agustín García (1862-1923)¹⁷. J. A. García asimilando en buena medida a He-

¹⁷ J. A. García, *Obras Completas*. Compilación y prólogo de Narciso Binayán, Ediciones Antonio Zamora, 2 vols., Buenos Aires, 1955; principalmente utilizó *La ciudad indiana* (1900) y *Ensayos y notas* (1903), ambas en el primer volumen.

gol pero sin entregarse a él, sostiene que la filosofía de un pueblo, su vida intelectual, su espíritu es la conciencia que tiene de sí mismo o como dice Hegel en las *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*: un pueblo accede a la historia cuando tiene conciencia de sí; antes es pre-historia. Solamente cuando el Espíritu objetivo se muestra en un pueblo, éste tiene acceso a la historia.

Y entonces, para García, el papel que ese pueblo represente en el mundo no puede estar sino fundado en un *sistema de ideas* que surgen de esa *conciencia de sí*.

García viene a reivindicar algo muy importante que él llamaba: "el papel de los pensadores"; una civilización comienza y concluye con los pensadores, porque si un pueblo tiene conciencia de sí se personaliza y se hace lúcida en los pensadores. Luego son los pensadores quienes tienen que impulsarla, clarificarla y proyectarla. Entonces debemos crear nuestra filosofía argentina en la cual aparezca nuestro ideal propio de verdad, de justicia y de belleza.

Entonces, la evolución histórica del sentimiento del pueblo argentino no es otra cosa que una progresiva toma de conciencia de nuestro destino.

Por consiguiente, debemos investigar nuestros sentimientos y si la conciencia que de sí tiene un pueblo se manifiesta en los pensadores y el trasfondo de un pueblo es sentimiento, tenemos que ver en qué consisten tales sentimientos. Lo más común es el sentimiento que tienen los argentinos de su futura grandeza. Pero simultáneamente tenemos un sentido muy hondo de desprecio por la ley. Y también un pundonor criollo unido a una preocupación por la fortuna.

En lo hondo entonces el espíritu de un pueblo no es la razón de una vida viviente, como decía Alberdi; ni tampoco ese puro trasfondo biológico de Ingenieros, sino la *razón histórica*. Lo que en los pensadores anteriores era o biología o vida viviente transformada en razón, en el caso de García es razón histórica.

Todo país no puede sino vivir *en y desde* una civilización, dice García confundiendo quizá civilización con cultura. Pero se lo podemos perdonar; lo que quiere decir es que no es posible

que exista un pueblo sin que implique una cultura. Estas ineludibles raíces últimas de la cultura argentina para García están en Atenas y en Roma, como sistemas filosóficos que han conformado nuestras mentes; y también en Jerusalén, porque desde allí nos vienen, sostiene, la moral y el sentimiento de justicia.

Es decir, que existe siempre (y vuelve a aparecer Hegel esta vez unido a Hipólito Taine) una *idea inmanente* que para García se transforma en un *sentimiento inmanente* en el cual se va como fundando el proceso histórico argentino. Es por esa razón que el sentimiento de patria nos es a nosotros esencial, y semejante sentimiento de patria ha nacido en Buenos Aires y de él depende la grandeza nacional. Nuestro ser nacional es, pues, el *resultado* de una empresa larga y difícil y aun heroica. En esto no se equivocaba. Porque el mero hablar (como un poco pretenciosamente lo estamos haciendo nosotros) del ser nacional, para García se transforma en una *empresa*: en una tarea heroica y cotidiana. Es como una imagen que se hace todos los días y todo lo abarca en un esfuerzo continuado. Todavía podríamos ir más lejos identificando este sentimiento de patria con una realidad sustantiva y sustantiva de todo lo que existe, llamándolo "la patria total". Si ese todo fuera divino, he pasado ya del pensamiento de García al de Joaquín V. González (1863-1923)¹⁸.

Justamente Joaquín V. González sostiene que lo nacional en cuanto tal, es buscado en un sentimiento propio, en una especie de talante al cual llama la "argentinidad".

La patria es, pues, buscada desde el sentimiento y este sentimiento mismo constituiría la argentinidad. Claro que tampoco González se libera de la influencia de Hipólito Taine, pero va más allá porque esta realidad fundante proviene de una realidad divina que es el todo; el todo está vivo y ese todo vivo es también lo divino. Esto contiene las raíces últimas de la nacionalidad, el elemento étnico, al cual yo lo llamaría elemento "originario" porque es lo ineludiblemente supuesto como, por ejem-

¹⁸ Cf. principalmente, de J. V. González, *El juicio del siglo* (vol. XXI) y *La patria blanca* (vol. XXV) de *Obras completas*, Universidad de La Plata, 1936.

plo, las razas previas al descubrimiento, aquellas para las cuales América no era una novedad, sino lo de siempre; la novedad era el espíritu descubridor y lo que él traía consigo. Además del elemento étnico, un medio geográfico que conforma cierto carácter que le da un intransferible aire propio al descubrimiento mismo y, por último, un determinado momento histórico que González explicaba como el choque entre el amor y la discordia con una evidente referencia a las luchas civiles.

Todo lo que está animado, para González, cada cosa, es una partícula de Dios y, desde ello, pero sobre el medio geográfico, sobre el elemento étnico, sobre la circunstancia histórica donde se ha producido el choque de nuestras luchas civiles, se ha ido amasando (desde la patria total) nuestro ser nacional como un todo completo.

En verdad muchas veces González se acerca a una expresión poética porque el país que busca es inefable, no se puede "decir", ni expresar argumentativamente. El patriotismo no es otra cosa que eso mismo, una religión terrena. O sea que este complejo que nosotros mismos somos, emerge de un sentimiento fundamental, el cual, a su vez, no es otra cosa que la respuesta que el hombre da a Dios en todo; por eso es una religión terrena. Y si es una religión terrena, la patria tiene una ascendencia divina. La adherencia del hombre al suelo nativo (que en González fue tan fuerte) implica el nacimiento de instituciones; por eso, cuando las instituciones responden a esa realidad fundante son la expresión de la nacionalidad auténtica; cuando no lo son abren un hiato, una separación, y chocan con la realidad de país verdadero. Un viejo tema de los argentinos.

La nación misma es como un cuerpo: un territorio, la raza y sus formas, las costumbres, la constitución, la civilización, lo que el hombre hace. Y en ese todo viviente consiste el ser nacional. Pero eso no es todo porque si todo es Dios, en el fondo la patria se abre a lo que González llamaba la patria universal, como comunidad total. Sobre el elemento originario que es el elemento étnico se ha injertado la inmigración, la cual para González (del mismo modo que García, Lugones y Taborda) debe provenir de los países europeos. La Argentina abre sus puertas a

la inmigración, pero inmediatamente (como hacía Alberdi cuando explicaba la frase "gobernar es poblar") aclara que se refiere sólo a los europeos.

Con esto puedo dar un paso más adelante y quizás un paso importante porque hasta ahora he perseguido sólo tanteos ya en un plano empírico-biológico, ya también panteísta, como en el caso de González.

Me pregunto ahora, como Leopoldo Lugones (1874-1938)¹⁹, por las raíces últimas desde el punto de vista histórico-cultural-existencial.

Así como Alberdi fue el primero en plantearse el problema crítico del ser nacional en cuanto tal al cual debe responder nada menos que una filosofía nacional, así Lugones fue el primero que se planteó el problema desde sus raíces culturales últimas. Al principio lo encontramos muy influenciado por el positivismo de Spencer; además en sus años más juveniles, cuando se vino de Villa María de Río Seco a la ciudad de Córdoba, estudió, entre otras cosas, cábala, ciencias ocultas, ciencias, literatura, libros de filosofía: era un espíritu absolutamente insaciable. Todo lo quería saber. En aquella época (fines de siglo) y luego cuando viene a Buenos Aires hacia el 900, comienza Lugones a plantearse el problema históricamente; más tarde, lo veremos, desde un punto de vista metafísico.

Cuando se plantea el problema último del país comienza con Grecia. Cuando Lugones publica su libro *Prometeo* (1910) sus tesis fundamentales se habían ya insinuado en otros escritos anteriores en los cuales negaba la idea de creación. Influído por la cábala (una cábala "impura" porque la había estudiado probablemente en libros de segunda mano) también había leído a Spencer. Sostenía: "ex nihilo, nihil", con lo cual iniciaba un retorno a un estadio anterior a la idea de creación.

La coincidencia de ser y de no-ser es la existencia; pero ésta

¹⁹ L. Lugones, *Las fuerzas extrañas*, 206 pp. Estudio preliminar de Leopoldo Lugones (h), Huemul, Bs. As., 1966; *Prometeo (un proscrito del sol)*, 428 pp., Bs. As., 1910; principalmente, *El payador*, 365 pp., Información preliminar de Leopoldo Lugones (h), Ediciones Centurión, Bs. As., 1961.

en energía en sentido cosmogónico. En el *Ensayo de una cosmogonía en diez lecciones* contenido en *Las fuerzas extrañas* (1906) sostenía que lo que viene a ser es la materia y lo que deja de ser es la energía como mutaciones polares de la vida viviente. En consecuencia, la nada no ha sido nunca (ex nihilo, nihil), y por lo tanto tampoco hay un Creador que haya sacado las cosas de la nada. Esta conclusión no me parece absolutamente necesaria, y varios lustros después Lugones cambió de opinión. Como los mismos griegos (según pretende Lugones) utilizaban los datos de la ciencia de su tiempo, así nosotros tenemos que utilizar la ciencia de nuestro tiempo. Lugones interpreta el alma del mundo como la electricidad (de la ciencia de hoy) presentando el universo en una sola dimensión. Pero no los quiero ocupar demasiado con la cosmogonía del joven Lugones (por otra parte sumamente interesante) con un poco de sabor primitivo y en la cual pretende mostrar que toda la tradición bíblica es un mito más. Los últimos fundamentos de nuestra tradición son pre-bíblicos o extra-bíblicos y no sólo que no hay creación ex nihilo, sino que no hay Creador. Si hubiera un Creador omnisciente y omnipotente el Universo sería una máquina perfecta sin ningún tropiezo sensible. Lugones pretende asumir la verdadera tradición, lo cual se manifiesta en sus obras sobre los griegos escritas con un saber filosófico extraordinario para esos años. Para Lugones todo pensamiento es pensamiento "mítico", y desde esa perspectiva valora el pensamiento platónico; Lugones decía: "no habiendo encontrado, en la filosofía moderna, pensamiento más alto que el de Platón, he decidido quedarme con Platón". Entre el espiritualismo de las teogonías griegas y el naturalismo materialista de los sabios actuales, aquél le ha parecido más sólido; hoy, somos bárbaros respecto de la cultura helénica. Pero, por eso mismo es imprescindible reencontrar el fundamento de nuestra situación concreta y americana. Y ésta solamente puede encontrarse en la unidad mítica de los griegos. Como todo pensamiento es mítico, el cristianismo es un mito más y su error consiste en haber ignorado ese carácter y haberse erigido en absoluto.

Se trata, pues, de formular un ideal de vida fundado en

una justicia de origen cosmogónico que sostiene que todo lo que el hombre piensa es pensamiento mítico y también estético como modelo de vida para un hombre nuevo que es el argentino. Por eso Buenos Aires tenía que ser la Atenas del Plata, como Lugones la llama en uno de sus poemas. Después veremos cómo esto madura en el pensamiento posterior, sobre todo cuando Lugones se da cuenta que ese pensamiento mítico puede ser asumido por todo un pueblo a través de una de sus manifestaciones culturales más altas, que es el *Martín Fierro*.

Y así (hablando de *Martín Fierro* en *El Payador* Lugones sostiene que un poema épico auténtico es el éxito de un nuevo ser llamado a la existencia, significando un tipo nuevo de civilización, la cual es el dominio de la materia por la inteligencia. Lo épico, para Lugones, es un tipo de existencia. Ese tipo de existencia se muestra poéticamente y ese mostrarse poéticamente, para Lugones, abre la comprensión de un mundo. Es, pues, comprensión de un mundo y tal mundo es nuevo. Aquí nos encontramos nuevamente con el problema de la novedad de que hablé al comienzo. Originariamente el lenguaje es manifestativo de semejante comprensión. Pero para Lugones (que era un genial artista) el lenguaje es música y metáfora. Y la palabra es imagen. Entonces la poesía transforma la materia originaria del idioma en obra de arte viviente. Por eso toda la cultura es asunto de lenguaje. Siempre que se piense en el lenguaje como la manifestación de ese trasfondo de la existencia. Eso es lo que ha acontecido con Homero, con Dante, con Hernández. Lugones lo dice sin ningún complejo de inferioridad; al contrario, Hernández está en la línea de lo "hómérico".

Entonces *Martín Fierro* es manifestativo de lo que es el argentino actual, porque en él estaban dados justamente los prototipos fundamentales y en él se muestran los caracteres nacionales. Por consiguiente, el ser nacional se ha manifestado de algún modo en Fierro. Así como lo hispánico se muestra en Don Quijote y en Sancho, así también lo argentino se ha manifestado a través de *Martín Fierro*. En él lo nacional se mues-

tru. Pero esto mismo proviene de aquel pensamiento mítico a que hice referencia al comienzo y que Lugones llama el espíritu homérico.

¿Cómo llegó a nosotros? A través de la civilización provenzal, que luego pasó al sur de España y con los andaluces, mezclados con árabes, llegaron al Río de la Plata y en este nuevo medio geográfico encontraron la infinitud de la pampa y allí abrieron el nuevo ámbito de este nuevo mundo que se manifiesta, poéticamente, en un *nuevo tipo de existencia*, o sea un nuevo modo de la épica que es justamente el *Martín Fierro*. Lugones analiza nuestra zamba (haciendo notar que no tiene nada que ver con lo que se llama zamba en el resto de América Latina). Hace poco un músico me habló largamente de los análisis musicales que hace Lugones en *El payador*, diciéndome que eran exactos y penetrantes. Con lo cual Lugones quería mostrar la ascendencia griega de la zamba argentina. Este músico me hacía notar que esto no era descabellado; que los análisis de Lugones eran serios. Esto le permite concluir que el español de los argentinos, si bien es cierto que es el menos español de todos los españoles que se hablan en el mundo, es el más fuerte y vital: "aventájalo en eficacia de expresión" aunque sea "antiacadémico". Como lo ha corroborado Carlos Alberto Leumann²⁰ siguiendo la línea de Lugones, los argentinos, en tanto y en cuanto fundan una nueva forma de existencia poéticamente mostrada en Fierro, fundan también un *nuevo tipo de lenguaje*, vertido en el español. Leumann hace notar cómo, en el *Martín Fierro*, se expresan palabras que en España no se han utilizado nunca en idéntico sentido que en Argentina, como es el caso de la palabra "morisqueta": cuando Fierro mata al indio, momentos antes éste empezó a hacer morisquetas; al darle muerte, dice que hacía "morisquetas". Leumann hace notar que en España "hacer morisquetas" es hacer cosas propias de moros; pero, entre nosotros, significa hacer visajes. Como aquella otra expresión: "andaba como moro sin

²⁰ C. E. Leumann, Introducción a su edición crítica del *Martín Fierro*, Estrada, Bs. As., 1958.

señor"; para un español se trata de un moro sin su jefe; entre nosotros, un caballo blanco que anda sin jinete. Y así sucesivamente. Siempre recuerdo lo que dice Leumann acerca de cómo Hernández pone 'hoyo' sin 'h' y con mayúscula cuando dice que a otro lo va a mandar al 'Oyo'. Cuando en un boliche manda al 'Oyo' a aquel bravucón de comité, la palabra va con una 'O' mayúscula. Pero si con el facón hace un huequito en el suelo, ese 'hoyo' es con 'h' y con minúscula. Porque en un caso está significando otra cosa: la tumba y todo lo que eso sugiere. Así se fue adecuando y creando un *nuevo lenguaje para un nuevo tipo de existencia*, fundando una *casticidad nueva*. Entonces, esta "comprensión del mundo" que nos proporciona la poesía de este nuevo tipo de caballero andante que es Martín Fierro expresa los *tipos esenciales*, fundamentales, sobre los cuales se apoya y se crea el argentino de hoy. Leopoldo Lugones, posteriormente, como cuenta su hijo, comprendió que el cristianismo no había sido ajeno a este proceso y lo que para él, en el pensamiento juvenil, había sido una negación, se vistió de una luz nueva; comprendió, al final de su vida, que la helenidad se había logrado como tal a través del cristianismo. Es decir, la búsqueda de la verdad emprendida por los griegos, implicaba (como lo había visto un Clemente de Alejandría, aunque dicho con otro lenguaje) una suerte de 'fe implícita' que haciéndose explícita, transfiguró el mundo antiguo volviéndolo cristiano. Yo creo que Lugones intuyó esta verdad y en cierto modo implícitamente rectificó aquella juvenil negación del cristianismo como puede verse en los últimos artículos publicados en el diario *La Nación*.

Pareciera que nos hemos encontrado con la posibilidad y hasta con la exigencia (siguiendo el ejemplo de Lugones) de investigar estas instancias últimas del ser nacional en lo que Lugones llamaría "la manifestación de una nueva comprensión del mundo" presente en la poesía épica que representa el *Martín Fierro*. Y como tenemos la fortuna de ser el único pueblo de América que tiene su poema épico, poseemos cierta ventaja y la posibilidad de hacerlo. En esta línea se podría investigar hasta qué punto esto puede ser desarrollado en lo que Raúl

Orgaz (1888-1948)²¹ llamaba “la Sinergia social argentina”. La sinergia social (que no puedo exponer ahora por razones de tiempo) implica una suerte de lucha de tipo existencial y social entre lo que Orgaz llamaba “fuerzas” y “resistencias”, siguiendo hasta cierto punto a Lester Warth, puesto que Orgaz rompe con el mecanicismo, pero adoptando su método. Esto implica, a través del conflicto étnico, psíquico, etc., y de las estructuras sociales la posibilidad de ruptura de un equilibrio establecido en determinado momento de la historia (período colonial) y así justificaba Orgaz la revolución de Mayo y la apertura a la posibilidad de un nuevo tipo de existencia argentina.

Pareciera que existe cierta lógica histórica en todas estas doctrinas que, en el fondo, buscan todas lo mismo. En efecto, si concibo la realidad como un progresivo desarrollo de la vida, la cual es valorante, como una perpetua génesis de valores, entonces toda la realidad desde lo inorgánico a lo orgánico aparece como una universal *axiogenia*, como decía Coriolano Alberini: (1886-1958)²².

Si esto es así, es evidente que el ser nacional tendrá que ser una forma nueva viviente valorativa. En efecto, supuesta toda la *axiogenia* de Alberini (que sería muy interesante analizar) desde lo ínfimo a lo máximo en un progresivo movimiento de la vida que va valorando, se puede preguntar qué entendía acerca del ser argentino en cuanto tal. Obsérvese que más que hablar de “ser” nacional, habla de *nación*. La idea de nación resulta de una concepción de la realidad que avalora. Por supuesto que, en este caso, como cada circunstancia concreta es distinta, existirá una nación con personalidad propia en cada circunstancia concreta. Y por lo tanto se ve que no es posible, para Alberini, concebir una nación, por pequeña o grande que fuese, que no implique esta evolución única y propia de sí misma.

Por consiguiente, para Alberini el ser nacional es algo vivo regulado por los valores cardinales. Es decir, la “humanidad”

²¹ R. Orgaz, *La sinergia social argentina*, en vol. II de sus *Obras completas*, Assandri, Córdoba, 3 vols., 1950.

²² S. Taborda, *Investigaciones pedagógicas*, 2 vols. (4 tomos), 389 y 418, pp., prólogo de Santiago Montserrat, Ateneo Filosófico de Córdoba, 1951.

existe en forma concreta en las *naciones*; la humanidad en sí misma es una abstracción; en concreto existe en las naciones; y hay una cierta fatalidad en su origen dado por el paisaje y por la tradición, un poco al modo de González; pero el individuo actualiza estas virtualidades que son reveladas en la nación de un modo más o menos inconsciente, de un modo instintivo y valorativo. Entonces se ve que la nación implica un sistema de valores, un fondo axiológico propio e intransferible; por eso Alberini se considera él mismo una suerte de nacionalista, no en el sentido inmanentista del término, que él rechaza, sino como repulsa de un imperialismo que sostiene la absolutidad de esos valores. Si todo valor constitutivo de una nación se absolutiza se vuelve imperialista y destructivo de las otras naciones. Pero tampoco podemos aceptar un internacionalismo que termina por desdibujar la idea de nación. Lo que tenemos que hacer es investigar en *nuestra* propia historia cuáles son los valores que se han ido desarrollando en ella; es un trabajo que debemos realizar (como el que hizo Lugones, por ejemplo) para descubrir ciertos elementos esenciales sobre los cuales tendremos que seguir edificando un país real que está siempre en proceso.

Existe la posibilidad de llevar esto a una mayor exigencia teórica. Es el caso de Saúl Taborda (1884-1944)²³ que era un típico hombre de la tierra; puedo seguir adelante haciendo notar que esa realidad fundante de todo (lo cual nos recuerda un poco a Alberdi), esta vida viviente, se muestra en lo que llamaba Taborda el concepto de “personalidad” (influencia de Spranger). Taborda intenta resolver el problema de la antinomia entre “objetivismo” y “subjetivismo”; en esa línea la actitud que corresponde para iluminar su personalidad, donde de algún modo se muestra todo, es la *comprensión*. Y no hay comprensión sin educación de todo el hombre. Esto implica para Taborda la necesidad de pensar la filosofía y en particular la filosofía nacional como *pedagogía*. Él empleaba siempre el término *Bildung* como educación, como *formación* de todo el hombre. No es posible entonces, para Taborda, separar la filosofía en sen-

²³ *Ibidem*.

tido estricto de una implicancia *práctica*, educativa. Más aún, todo filosofar es también auto-formativo. Y, en consecuencia, debe asumirse en la educación aquella forma de vida según corresponda a determinado ser nacional y por eso distingue un *tipo* de educación (griega, inglesa, francesa) para cada nación. Entonces está abierto el camino para plantear el problema de una personalidad propia, de una educación también propia que responda a un ser nacional también propio y a eso se dedicó Taborda en sus últimos años.

Esto evidentemente implicaba para él la idea de nación que estaba influida por cierto vitalismo cuando decía que la nación es una *forma de vida* que se realiza en el tiempo y que subyace bajo todas las formas de educación: allí es donde hay que ir a buscar el último fondo constitutivo del ser nacional argentino. Para Taborda hay que buscarlo en el "genio nativo" que está en el *fondo voluntarista y místico* de aquel espíritu descubridor de América que era el castellano. No en un despotismo propio del rey Felipe II por ejemplo, sino, más lejos, en lo que él llamaba el *comunismo castellano* porque justamente en el comunismo castellano se muestra la personalidad *libre*, obnubilada después por el despotismo.

En los ensayos llamados por él mismo "facúndicos", lo facúndico es ese genio nativo, forma de vida propia e intransferible asumida por todo el hombre al mismo tiempo. Taborda escribió reflexiones bellísimas (que por razones de tiempo no expongo) acerca de la *ciudad* en donde vuelve a expresar eso que les digo pero mucho mejor de lo que yo se los digo. Es, pues, posible admitir que en Taborda, como en Alberini, hay una búsqueda auténtica y real por expresar lo intransferiblemente argentino. Ambos, pero sobre todo Taborda, eran muy conscientes de lo arduo de esa tarea; y por eso Taborda dice en un ensayo sobre la ciudad: "y puesto que hay que innovar, porque todo está por hacer..." Innovar, pero innovar edificando el *hombre* argentino. Un sobrino suyo me contaba que cuando se le preguntaba a él por su vocación nunca decía que quería ser filósofo. "No, sólo quiero ser hombre". Taborda era un hombre muy de la tierra y ni siquiera vivió en la ciudad de Córdoba. Nació en el campo, cerca

de Córdoba y donde yo mismo nací, *vivía* verdaderamente todo esto que apenas he esbozado aquí.

Pero aún es posible ir un poco más lejos. Porque es evidente que si pienso en la influencia profunda que ha tenido en nuestro país la filosofía de la existencia, me encuentro con dos pensadores particularmente: uno que es Carlos Astrada (1894-1970)²⁴ que sostiene desde una posición sumamente radical a partir de su descubrimiento de la fenomenología allá a comienzos de este siglo, que la existencia es "ser en el mundo"; lo cual significa una patente nihilidad de la existencia misma; por eso no hay posibilidad de una fuga allende la existencia finita, pues no sería otra cosa que una ilusión trascendental. Pero el ser en el mundo, para Astrada, es a su vez finitud radical; yendo más lejos que Heidegger (él corta con Heidegger, pues sostiene que el ser de Heidegger es otra alienación del hombre) muestra que el ser en el mundo es también soledad terrena. Y esta soledad terrena es lo que él llama el hombre a la "intemperie".

Más aún: en un libro sobre el numen del paisaje hace notar que es allí, en ese transfondo terrígeno, telúrico de donde surge nuestro propio ser en el mundo. Y nuestro propio ser en el mundo es lo argentino, es decir, lo que él llama el "mito gaucho". El mito gaucho por lo tanto está condenado, desde el principio, a suponer la imposibilidad de una referencia allende el mundo. El mito implica para el hombre la necesidad de hacer su mundo a través de la mediación del trabajo, es decir, a través de la primacía del momento de la praxis. Así se inserta el marxismo, pero de un modo muy personal, en la filosofía de Astrada. Martín Fierro viene a representar no otra cosa que ese *plasma originario* mostrado por Lugones, a quien cita expresamente en más de una ocasión. Más aún: significa que todas las posibilidades de realización del argentino, negadas por ejemplo por el liberalismo, no son otra cosa que alienaciones. Luego, el hombre argentino debe fundar un *humanismo ateo* desligado de todo, adherido sólo a la tierra sobre la base del "mito gaucho". ¿En quién vive el mito

²⁴ C. Astrada, *Tierra y figura. Configuraciones del numen del paisaje*, Editorial Ameghino, Bs. As., 1965; *El mito gaucho*, 2ª ed., Cruz del Sur, Bs. As., 1964.

gaucho? En el proletariado argentino. En una terminología que reconocemos con facilidad sostiene que en el proletariado argentino vive el mito gaucho y los explotadores están representados por el viejo Vizcacha; el cínico viejo Vizcacha que representa la clase dominante. Luego en la superación del enfrentamiento de Fierro con Vizcacha se puede lograr el argentino desalienado del futuro. Pero ese argentino desalienado del futuro es el término de una dialéctica, y si esa dialéctica es necesaria la historia nacional, impulsada por el mito gaucho, tiene que detenerse alguna vez. Pero si se detiene, entonces se detiene la historia. Si se detiene la historia la posición es falsa. Pero no. No dice eso Astrada. Lo que él dice es que esto no se logrará nunca sino sólo como proyecto. Pero si esto es así, marxísticamente visto, siempre habrá clases sociales. Y si siempre habrá clases sociales, siempre existirá el viejo Vizcacha; no solamente Fierro.

El problema a su vez contiene otras posibilidades. Estas posibilidades son las que ha planteado Nimio de Anquín (1896-)²⁵, quien, justamente comentando a Leopoldo Lugones pero bajo la luz de otros trabajos anteriores, sostiene que el ser, visto desde América, no me permite ir más allá de un acto cognitivo, que no pasa de un ontismo inmanentista radical. Porque la idea de creación, la idea de que algo ha salido de la nada (lo que él llama la "nada-nada") implica un dato revelado y ese dato revelado implica a su vez la imposibilidad de filosofar auténticamente. Cuanto más será una "teofilosofía", no una filosofía. Entonces debo volver al ser de los pre-socráticos, al ser uno de Parménides, en cuyo caso debo reconocer que la idea de creación me ha venido desde afuera (entró por la ventana) y es lo que hizo necesaria la doctrina de la analogía.

Si se plantea semejante problema metafísico desde el punto de vista del ser americano y argentino en cuanto tal, entonces (interpretando a Lugones pero rechazando implícitamente el pensamiento del último Lugones) hay que sostener que "ex nihilo, nihil". Por eso hay una nueva valoración, en el pensamiento de

²⁵ N. de Anquín, *Ente y ser*, p. 153 y ss., Gredos, Madrid, 1962; *Lugones y el ser americano*, *Arkhé*, año I, fasc. único, p. 73-88, Córdoba, 1964.

Anquín, del pensamiento de los positivistas, en la medida en la cual el positivismo argentino es un ontismo.

Entonces, de nada parece servir la fe cristiana, la fe cristiano-católica de la cual venimos; la posibilidad de pensar lo nuestro para un cristiano-católico americano, es realmente mínima. Pero si esto es así, logramos la evidencia de nuestra entidad desolada y arrojada hacia un futuro que debemos hacer o que debemos descubrir. Por lo tanto este ontismo implica una consideración, sin ningún lastre teológico, de la realidad del mundo de acuerdo a sus determinaciones intrínsecas, sin eficiencia ni finalidad. Porque el estrato de la cognición, de que habla de Anquín, se mueve en un grado pre-cognoscitivo; por eso le llama cognitivo. Y en ese estrato no hay todavía causalidad ni finalidad; es una inmanencia óptica y deveniente. Y es ahí donde debe ser puesto verdaderamente el ser nacional. En ese pre-socratismo desde el cual tenemos que hacerlo todo. Por eso la aparición de la idea de creación es en verdad (sostiene con profunda influencia de Hegel) la aparición de la conciencia desdichada. La conciencia desdichada ve en la conciencia del Señor su oposición y por eso en América subcéntrica hay que hacer nacer una conciencia desdichada pero no pasiva como la conciencia cristiana sino una conciencia desdichada activa. Y esta conciencia desdichada activa es lucha, es guerra contra la conciencia del Señor que nos oprime. Es ya hora de que (como dice Hegel en la *Fenomenología*) se convierta la conciencia del siervo en la conciencia del Señor. Y esa conciencia del Señor es Estados Unidos y el imperialismo norteamericano.

IV

Ahora bien, si todo lo que hemos visto es sólo el comienzo de un replanteo de todo, entonces comienzo poniéndome el problema de nuestra continuidad integral:

Para todo argentino que piensa críticamente, siempre ha sido un desafío el planteo del tema de la continuidad integral de su país. Y empleo el término desafío en su sentido de reto o pro-

vocación para sostener una lucha singular; pero, por eso mismo, en todo reto se implica la exigencia de una decisión y un compromiso total. No son pocos los argentinos que aceptaron este reto y meditaron comprometidamente sobre el ser nacional y su continuidad esencial. Por consiguiente, al aceptar el desafío, se acepta simultáneamente la realidad de una continuidad integral del país, se lo acepta como un hecho; pero el solo acto de aceptar el desafío conlleva un problema más profundo: llegar a saber *en qué consiste* esa continuidad, que es lo mismo que interrogarse por el país en cuanto tal.

Pero quizá el argentino de hoy está en una situación privilegiada para ofrecer una respuesta (como después veremos) que dé razón de la continuidad ontológica e histórica de la Argentina. Por eso, pongamos primero en claro el camino que debe emprender nuestra reflexión: Comúnmente designamos con el término "continuidad", cierta unidad natural que entre sí tienen los elementos de un todo; pero esta idea encierra un sentido más recóndito pues la unidad de elementos de un todo es pensada dinámicamente puesto que *continuare* implica la idea de un continuar, un prolongar, un construir aquello de cuya continuidad se habla. Más aun: cuando hablamos de una unidad dinámica y coherente de los elementos de un todo que se construye y prolonga, también implicamos la significación de *continuus* que proviene de *contineo* cuyo infinitivo es *contener* pero también *conservar*. Luego, hablamos de un todo dinámico que contiene y construye su propio ser y, por eso mismo, conserva la esencialidad de sus elementos puesto que sin ella dejaría de ser lo que es. En verdad eso es lo que se quiere significar con la expresión "integral" que indica la presencia de todos los momentos que constituyen un todo; en otras palabras, "continuidad integral" de una realidad significa la unidad dinámica de todos los elementos de un todo que se prolonga, construye y conserva como tal; por consiguiente, cuando se lanza el desafío de una pregunta que supone la continuidad integral de la Argentina, a su vez se supone al país como la unidad dinámica de todos los elementos *constitutivos* de la Argentina que se prolonga, autocontiene y conserva como tal, generando su tiempo y, por eso, su propio ser histórico. Luego,

aclarada la idea de "continuidad integral", el verdadero desafío proviene del compromiso de esclarecer *en qué consiste* esta continuidad y, por eso, toda la reflexión se retrotrae al pensamiento de la esencia misma del ser nacional. Por eso, si queremos ir hasta los últimos fundamentos, debemos preguntarnos por el originario descubrimiento del ser nacional, por su propio desarrollo y, por fin, por los caracteres esenciales del país cuya continuidad integral se supone en la cuestión.

EL DESCUBRIMIENTO ORIGINARIO

Descubrimiento de la 'Terra Argentea'

Cuando hablamos de descubrimiento, suponemos *lo* que es descubierto; pero si pensamos en el estadio anterior al acto del descubrimiento, se nos presenta como un mero *dato* indistinto, lo puramente *estante*, en bruto, que *no es* para la conciencia del existente humano. Es decir, *antes* del develamiento por la conciencia, lo encubierto no existe para el hombre, es *como si nada* aunque sea objetivamente real. Es real, pero no existe para el hombre. Análogamente, el continente americano, antes del descubrimiento, era lo puramente estante, puro dato no-existente, mudez entitativa que no "dice" *nada* ya que toda palabra es palabra del *ser*. Antes del descubrimiento, América *no existe*. La mudez entitativa anterior al descubrimiento por el espíritu, es lo *originario* que nos es dado, siempre supuesto a todo descubrimiento; en efecto, cuando algo existe para el hombre su existir supone su originariedad anterior a la relación ontológica primera en la cual co-aparecen la conciencia *de ser* y del *ser* y, con ello, la dualidad sujeto-objeto implicante de la síntesis primera de subjetividad y objetividad. Solamente de lo *originario* supuesto a todo, puede originarse la existencia autocósciente que es propiamente *original*. *

* Debo manifestar que las ideas de este párrafo y, en especial, la dialéctica que juega entre la *originariedad* y la *originalidad* (del descubrimiento) el carácter de *relación bifronte* que implica la develación del ser americano, la *originalidad* del descubrimiento de Colón, el descubrimiento mismo como "un descubrimiento del espíritu cristiano", etc., han sido elaboradas y formuladas por mí hace trece años en los ensayos: "Desolación del filósofo en Argentina", *Sapientia*, XI, 39/40, La Plata - Bs. As.,

En consecuencia, descubrir lo indistinto es distinguirlo, develar lo puramente estante (nada para el existente) es romper su clausura existenciándolo, es hacerlo existir. Por cierto que este acto de descubrimiento, acto originario, implica progresivos actos de descubrimiento cognoscitivo desde que es inagotable el ser que se muestra o revela en los entes; por eso, siempre el descubrimiento es dinámico, progresivo, epocal, desde que implica momentos de tiempo o períodos de tiempo en los cuales el descubrimiento se va realizando y tipificando. Por todo esto, América no existía antes que el hombre tuviera conciencia de haberla descubierto, aunque fuera objetivamente real, como si nada para el hombre. Si anteriormente a Colón y Vesputio, otros hombres simplemente “chocaron” con ella, ese hecho extrínseco y físico que no existencia necesariamente aquello con lo cual se encuentra, no significó un verdadero descubrimiento. Por eso América no existió para el hombre ni, por consiguiente, para la historia, antes que el espíritu de la persona fuera consciente de haberla descubierto. De ahí que sea de esencial importancia (como veremos luego) preguntarse por la índole de la conciencia descubridora. Análogamente, un día de marzo de 1502 (como ha demostrado Levillier) la tierra que después se llamará Argentina, existe para el hombre, rota su indistinción muda originaria por el acto descubridor primero. El mismo Levillier ha demostrado que en los mapas de los cartógrafos Homem aparece la necesidad de nombrar el inmenso Río de la Plata, mentado como *Mare Argentaeum* y a todo el territorio como *Terra Argentea*, que en sonoro castellano es *Argentina* ²⁶.

1956 y en “América bifronte”, también en *Sapientia*, XII, 43 y XII, 44, ibidem, 1957 que después formaron el volumen *América bifronte*, 132 pp., Editorial Troquel, Bs. As., 1961. Insistí, ahondé y precisé estas ideas en “L'uomo e la natura americani” (1958), *Atti del XII Convegno Internazionale di Filosofia*, publicadas por la casa Sansoni, vol. VIII, p. 59-66, Firenze, 1961; en castellano apareció en *Estudios Americanos*, n°s 90/91, p. 141-146, Sevilla, 1959. Desde otra perspectiva las desarrollé en un Congreso en Bolzano: “Riflessioni filosofiche sulla unità culturale del Sud America” (1961); cf. *Actes de la Vème Rencontre Internationale de l'Institut Internationale d'Etudes Européennes: L'Unification Européenne, Réalité et problèmes*, p. 31-34, Bolzano, 1962.

²⁶ “Río de la Plata” y “Argentina”. Orígenes y derivaciones, *La Nación*, 21 de julio de 1968, 4° sec., p.l., col. 1-4, Bs. As.

La conciencia descubridora

Descubrir la *Terra Argentea* significa escindir su originalidad primitiva por la mediación del espíritu; la mediación supone, por eso, lo originario como la fuente de su propia presencia y de los modos de su presencia, pero abre lo puramente estante a la originalidad de lo nuevo, que adviene a la existencia. No hay cultura en sentido estricto sin la mediación del espíritu que crea una distancia respecto de lo originario sin desasirse de él ²⁷. Por consiguiente, si deseo conocer las raíces de una cultura y de un país, tengo que preguntarme por la índole propia de la conciencia que lo descubre. Es decir, por la naturaleza de la conciencia que le hace existir sacándolo de la indistinción originaria.

Y la conciencia del hombre que descubre la Argentina es la conciencia cristiana. Es verdad que es una contingencia, como se ha dicho, que fuera el hombre español y cristiano quien descubriera América; pero ese es el hecho. Sin embargo, la simple presencia de América a la conciencia descubridora, abrió graves problemas para el espíritu cristiano. En efecto, ocupada América en los primeros años bajo el antiguo derecho del *ius belli*, no tardó la conciencia cristiana en plantearse el problema de la misma legitimidad de la conquista, de la licitud de la guerra para expandir el Evangelio y del derecho natural de los indios atropellado por conquistadores. En esta coyuntura Francisco de Vitoria formuló su doctrina sobre el Estado y sobre las relaciones entre los Estados y rechazó el empleo de la violencia en la evangelización superando las tesis menos cristianas de Ginés de Sepúlveda. Y hasta se llegó a pensar en el abandono de las conquistas americanas, como una exigencia de la misma conciencia cristiana; de todos modos, vivificó las Leyes de Indias, proclamó iguales a los naturales y dulcificó grandemente la evangelización de las Filipinas. Pero lo que realmente importa es que semejante problema no podría haberse ni siquiera planteado si no hubiese sido cristiana la conciencia descubridora; el drama y aun el des-

²⁷ Cf. mi ensayo *Pluralismo cultural y sabiduría cristiana*, p. 115-118, Anuario *Humanitas*, 1967; Universidad de Nuevo León, México; también en *La Filosofía*, p. 236, Gredos, Madrid, 1966.

garramiento que supone los planteos de de Vitoria y Las Casas y del mismo rey Felipe II, solamente podían producirse en el seno de la conciencia de un cristiano; y como esta conciencia implica y asume a todo el hombre, quien existencia la Argentina descubriéndola, es el hombre de la *conciencia cristiana*. La conciencia anterior al Cristianismo, en tanto que devela y persigue la verdad tiene (como pensaban los Padres Griegos desde San Justino y Clemente) una fe implícita en Jesucristo (*fides implicita*); por eso, todo proceso (y toda cultura) de búsqueda de la Verdad es, desde el punto de vista del Cristianismo, proceso de *crisificación* que solamente se hace *explícito* cuando adviene la fe sobrenatural en Jesucristo. En este instante, los momentos anteriores no se niegan sino que se *transfiguran*, así como no se negó la cultura griega sino que la helenidad se logró plenamente a sí misma a través de su transfiguración cristiana. Luego, en lo que hace a Occidente, los momentos esenciales de la cultura griega y romana son transfigurados por la fe explícita en Cristo y, por consiguiente, viven en la conciencia explícitamente *cristiana*. Dicho de otro modo, la conciencia cristiana (descubridora de Argentina) implica, aunque transfigurados, los momentos de la cultura greco-latina²⁸. Pero es esa conciencia cristiana la que, como tal, devela lo simplemente estante y originario; en este caso, es la conciencia que devela (y existencia) la *Terra Argentea*. Por eso digo que ha sido un descubrimiento cristiano.

Originariedad y originalidad de la Argentina

La originariedad supuesta al acto posterior del descubrimiento por el espíritu, en el caso de la Argentina, es casi lo meramente estante como realidad geográfica ya que no había una cultura indígena previa. Si es que constituyeron cultura, en sentido estricto, las llamadas "culturas precolombinas" de otras zonas de América. Mientras no se ha producido la mediación del pensamiento (que crea una distancia con la mera naturaleza) no existe cultura propiamente dicha, sólo *inmediatez* con la tierra. Pero

²⁸ He desarrollado con extensión este tema en el ya citado ensayo *Pluralismo cultural y sabiduría cristiana*, p. 135-142.

dejando esa posible discusión para otro lugar, no cabe duda que la develación de lo originario, en la Argentina, se efectuó como descubrimiento de la naturaleza. Lo absolutamente supuesto es pues lo puramente originario (para la existencia) que, al ser escindido por la conciencia cristiana sustenta la *originalidad* posible del mismo acto descubridor. Salvo como remota presencia telúrica (originariedad) no hay más supuestos; por eso, el espíritu greco-latino-cristiano, en lo que es hoy el territorio argentino, comenzó *él solo* a hacer su *nueva historia*. La develación de lo originario abre la originalidad de un nuevo futuro para el espíritu cristiano, sin compromisos con civilizaciones indígenas y sin su carga étnica que impone un largo y laborioso proceso de mestizaje, superado o simplemente ausente en nuestro país. Porque no hay descubrimiento original sin lo originario, ningún pueblo puede prescindir de sus supuestos; por eso, diversos países y zonas de América suponen una originariedad *radicalmente* diversa (porque son sus raíces) a los supuestos de la Argentina. Desde ese punto de vista, constituímos un país radicalmente distinto.

LA EPOCALIDAD DEL DESCUBRIMIENTO

La época del Imperio español

Ya dije anteriormente que el descubrimiento es progresivo desde que inaugura y pone su propio tiempo, es decir, su propia historia. Por eso, el descubrimiento de la verdad y el bien son temporales aunque sean supratemporales la verdad y el bien; en la historia se muestra la verdad, pero la verdad no se agota en la historia. Análogamente, la develación (y edificación) de la Argentina por la conciencia cristiana (que implica los momentos transfigurados de lo griego y lo latino) es epocal; es decir, que la emersión del ser nacional (originariedad existenciada) implica su tiempo, sus momentos, sus eras, sus períodos; cada período siempre imprevisible, es cierto "espacio" existencial de tiempo (*epojé*) en el cual se continúa integralmente, persiste en su ser (*epéjo*); por consiguiente, el descubrimiento y edificación del país, comenzado en la develación de la *Terra Argentea*, es pues *epocal*. Y la primera "época" corresponde al dominio de España

coincidente con el primer trasplante del espíritu europeo; pero no fue mero trasplante como yuxtaposición física ya que España se vio obligada a crear instituciones originales especialmente para América. Ya se ve que, como decíamos, la europeidad no es una denominación geográfica sino una estructura espiritual que comienza a crecer y fructificar en nuestro país, como puede comprobarse en las preocupaciones de los universitarios cordobeses de la regencia jesuítica, franciscana, secular y laica, en quienes se insinúan los primeros intentos de explicarse para sí mismos esta nueva historia de este nuevo país. En la "época" del Imperio español se ponen los cimientos de la autoconciencia nacional.

La época de la Independencia como autoconciencia nacional

La autoconciencia nacional de un pueblo es la in-dependencia y en cuanto todos *co-incidieron* en ella, todo cuanto pensaron y efectuaron los argentinos de principios del siglo XIX, aunque pueda ser contradictorio de uno a otro, en el fondo, quiere lo mismo. Todos se proponen una segunda de-velación, una segunda época del progresivo descubrimiento de la Argentina. Obsérvese cómo el esfuerzo de autoconciencia se manifiesta (a través de la influencia permanente y natural del pensamiento europeo) en el esfuerzo de *expresar la esencia* del país y, al mismo tiempo, en la *voluntad* de realizarla concretamente. En cuanto al descubrimiento (según dije antes) es temporal e histórico, epocal, casi inconscientemente aparece la preocupación por la historicidad misma del país, desde el iluminismo progresista pero cristiano del Deán Funes que se expresa como una búsqueda del destino histórico del país, hasta las especulaciones de filosofía de la historia de un Vicente Fidel López. Era el país mismo el que se expresaba por medio de ellos. Quizá el más profundo haya sido Alberdi desde el momento que piensa que un pensar es válido en cuanto satisface las necesidades más profundas de un pueblo, que es como decir que un pensar nacional vale en cuanto, supuesto lo *originario*, al escindirlo haciéndolo claro para sí mismo, satisface y expresa la *originalidad* de Argentina; por eso Alberdi adivinó, inmediatamente después de la Independencia, que la epopeya escrita por San Martín y los demás argentinos que co-incidieron

con él, como igualmente las tremendas divisiones (unitarios-federales) y luchas interiores, suponían una naturaleza viva ya develada y actuante después del primer descubrimiento, que pugnaba por su propia ex-presión *original* y, por eso, in-dependiente, Alberdi intuía precisamente que semejante develamiento es siempre *personal* y concreto; por eso insistía diciendo que debemos goberarnos, *pensar*, proceder en todo, no negando, es claro, las leyes generales del espíritu humano, pero sí únicamente de acuerdo "con las individualidades de nuestra condición nacional"²⁹. Quizá no otra cosa quiso expresar cuando hablaba de cierta "emancipación íntima" que se dirija a poner las bases de una "filosofía americana". Con lo cual señalaba la realidad de una *síntesis* de luchas y antagonismos que, sin anularlos del todo, coincidieran en la originalidad progresiva de la *nueva historia* de una *Terra Argentea* definitivamente develada. Pero tanto Alberdi como todos cuantos pensaron el proceso, al insistir en la *europeidad* de nuestras categorías mentales, rechazaron la "imitación" (como dice el mismo Alberdi) que (según mi interpretación) introduce entre lo originario y la originalidad del descubrimiento, lo *bastardo* que no es ni europeo ni argentino en cuando no hunde sus raíces en lo originario y propio. No una mera yuxtaposición sino un crecimiento por intususcepción, por obra del espíritu cristiano incluyente de lo griego y lo latino. Pero semejante descubrimiento progresivo, epocal, inaugura siempre lo *nuevo* de la originalidad. Y esta novedad siempre es prospectiva, abriendo el tiempo histórico al *futuro* y, a la vez, fundando la *continuidad integral* de la Argentina. Al mismo tiempo, según dije antes, así como se supone el esfuerzo por expresar la esencia del país, esta exigencia que tan bien representa Alberdi, implica la *voluntad* de realizarla siempre como casi ferozmente lo dice Sarmiento al imaginar el futuro del país: "Estas no son quimeras; pues *basta quererlo*"³⁰.

²⁹ Fragmento preliminar al estudio del derecho, p. 12, ed. fascimular, Bs. As., 1942.

³⁰ *Facundo*, p. 277, Prólogo y notas de Alberto Palcos, Reedición ampliada de la edición crítica, Ediciones Culturales Argentinas, Buenos Aires, 1961.

La época de la Argentina actual

1. *El advenimiento de la inmigración.* Así pues, la época del dominio español (que significa el ya supuesto descubrimiento originario del país) conduce a la época de la independencia como autoconciencia nacional; pero como la conciencia descubridora es la conciencia cristiana de hombres europeos, asistimos en la Independencia al primer momento de *uropeidad* argentina acentuada por la profunda influencia cultural francesa e italiana. Pero precisamente desde 1860 en adelante, comienza a producirse el hecho, por momentos formidable, de la inmigración. Pero no se trató de una casualidad puesto que estaba *previsto* en los planes y en el pensamiento de los hombres de la organización nacional. Por consiguiente, esta previsión explica la apertura de las antiguas clases dirigentes y su buena disposición histórica respecto de las nuevas gentes. Si se piensa un momento que hacia el 94 más del 51 % de la población de Buenos Aires es extranjera, más del 70 % en Santa Fe, el 45 % en Córdoba y algo más en Mendoza, asistimos a una verdadera revolución social que pone las bases de una nueva "época" argentina. La necesidad de la colonización del campo (como necesidad inmediata para hacer el país) y las más profundas previstas por hombres como Alberdi, la no existencia de un fuerte estrato indígena, la Constitución y las leyes del país, su propio clima, permitió la venida de inmigrantes. Pero esto tiene varios significados simultáneos: Si pensamos en el *origen* de los inmigrantes, provienen casi todos de países agrícolas y pastoriles (Italia, España, Francia) pero en todos, conscientemente en los más cultos, como base inconsciente en cierta mayoría inculta, vive el sentido de la cultura grecolatina cuyos tres mil años de maduración de algún modo están presentes; a esto se une su homogeneidad étnica que es coherente con la de la antigua clase dirigente. Por eso, en esta época se produce un doble proceso: una nueva *uropeización* étnica del país y, sobre todo, el aporte definitivo de una nueva base greco-latina en el *proceso cultural* del país. Y así se produce un proceso exactamente *inverso* al resto de América de habla española: Mientras el resto de América se "moreniza" por un

profundo e interesante mestizaje étnico y cultural, la Argentina se "blanquea" étnicamente y acentúa definitivamente su *uropeidad*. Esta *peculiaridad* exclusivamente argentina y uruguaya (reflejada claramente en el también peculiar castellano de los argentinos) marca la época de la Argentina actual y acentúa su propia continuidad histórica.

2. *La promoción de la nueva clase media.* La primera generación de inmigrantes no tiene representatividad política; pero, muy pronto, sus hijos fundan o promueven los nuevos *estratos medios* produciendo aquello que Aristóteles consideraba signo de salud de una sociedad: el movimiento hacia la *mediedad*, como factor decisivo de un orden dinámico. Muchos hijos de italianos, españoles y franceses ingresan a la Universidad (que se transforma en vehículo de promoción social en buena medida) y la nueva clase media (que a su vez puede subdividirse en varios estratos) adquiere representatividad no solamente social sino política principalmente (no exclusivamente) en el Partido Radical. Lo cual explica por qué en la Argentina "se nació" radical o demócrata, porque, en verdad, *así era*. Y explica también la imprecisión doctrinal de ambos partidos (en el fondo muy semejantes) porque, más que doctrinas políticas, tenían una representatividad *histórico-social*. Pero precisamente la aparición armoniosa de los nuevos estratos medios (pese al peligro de lo bastardo siempre amenazante y contra el cual debe combatirse) acentuó definitivamente la estructura mental, cultural, étnica y social *uropea*. Pero no se piense que esto es una imitación (contra la que advertía Alberdi) sino una acentuación del descubrimiento progresivo del país por el *espíritu* europeo; en el fondo, por eso mismo, es la conciencia cristiana que efectuó el primer descubrimiento de lo originario. Hay pues una aceleración del proceso ya completamente digerido en nuestros días que explica, en el nivel social, la gran *movilidad social* de la Argentina; en el nivel histórico, el sentido de *unidad* homogénea del país y un confesado anhelo de *grandeza*; en el nivel cultural, su propia *originalidad* *uropea*, es decir, la originalidad (que no es la mera "novedad") de espíritus europeos que han aprendido a pensar con su propia cabeza, originando de nuevo en sí mismos (de ahí "originalidad").

el proceso del pensar y, por lo tanto, de la cultura. En esta síntesis de la autoconciencia nacional realizada por las generaciones patricias primero y luego por la fundación de los nuevos estratos medios (que han hecho de la Argentina un país de clase media) reside la base de la época actual de nuestro país. Y, en el fondo, la continuidad dinámica de todos sus elementos constitutivos.

3. *Acceso de las clases populares a la mediedad.* Naturalmente que, siendo así, se explica el anacronismo y hasta la ausencia de los "viejos" dirigentes de los partidos llamados tradicionales, en la medida en la cual no han percibido (ni parece que puedan) que, realizada ya la síntesis de las dos épocas indicadas, se requieren nuevas actitudes que abran el futuro del proceso epocal del progresivo descubrimiento de la Argentina de modo que permita *dirigir* la totalidad de elementos que constituyen la nación; es, en verdad difícil, pero *imprescindible* si se quiere contar con una verdadera clase dirigente. Pero, mientras tanto, se ha ido produciendo el ascenso de las clases populares. En 1945 se transforman en uno de los basamentos del poder del Estado y, después (en un proceso que han estudiado los sociólogos y merece mayor reflexión) tienen acceso autoconsciente a la dirección de la sociedad argentina, compartida por otros sectores. Pero, dejando el estudio del proceso a los sociólogos, lo más característico es el *movimiento hacia la mediedad*, la conversión de las clases populares hacia los sectores medios. Este fenómeno, en América española, es peculiarmente argentino y es posible después que la anterior síntesis provocada por el proceso que va desde la organización y el "choque" de la inmigración en adelante, ha sido ya completamente digerida. Por consiguiente, la época de la Argentina actual puede caracterizarse no dilemáticamente ni por oposiciones radicales de sectores, sino como cierta *conversión de todos los elementos hacia la mediedad*. Como es obvio, la homogeneidad que se perfila sirve de fundamento para una política internacional de grandes proyecciones.

LAS CUATRO AMERICAS Y LA ARGENTINA CONTEMPORANEA

Angloamérica, América mestiza, Lusoamérica y América latina

Llegados a este punto, corresponde, para ver con claridad nuestra propia continuidad integral, una reflexión comparativa con el resto de América. En efecto, supuesto el descubrimiento progresivo de lo que es hoy América anglosajona por la conciencia puritana³¹, es suficiente como dato para la meditación, tener presente que el pensamiento filosófico norteamericano (que representa bien la *forma mentis* del país) considera la realidad como *proceso* dinámico; pero semejante proceso significa la conversión del momento teórico del pensar en el momento práctico como organización de lo real y liberación de sus energías. Esta actitud es siempre fuente de poder y eficiencia, no necesariamente de grandeza. De todos modos, esta falta de detención en el momento contemplativo y que permite conferir a la acción su sentido último, establece una diferencia radical con la forma mental del argentino: la mayor inmediatez de su tradición humana e histórica greco-latino-cristiana, es decir, su europeidad espiritual, implica siempre (salvo que se niegue a sí misma) la primacía del momento teórico; aunque esta detención esencial en la contemplación reste eficacia y demore el poder, confiere *sentido* a la acción y proporciona el sentido de la grandeza del espíritu. Por otro lado, la mestización profunda (y diversa en cada país) del resto de América, crea situaciones típicas pero siempre diversas de la Argentina; el trabajo de asimilación histórica y cultural de los supuestos indígenas no siempre se consigue, por lo general no se logra y co-existen minorías yuxtapuestas de tradición *européista* (no necesariamente europeas) con mayorías que no alcanzan la europeidad. No digo esto peyorativamente sino con el mayor respeto: simplemente quiero indicar que en América mestiza los problemas son radicalmente diversos y, por

³¹ Cf. Henry Steele Commager, *The american mind*, Yale University Press, New Haven & London, 1949; Max Lerner, *America as a civilization*, 2 vols., Simon and Schuster, New York, 1966.

eso, sus caracteres y su originalidad son también diversos. Lusoamérica (Brasil) es ella sola un continente tan complejo que merece un estudio especial. En cambio, la única América *latina* en sentido estricto es la Argentina por la originalidad supuesta (diversa al resto de América), por la originalidad intransferible del acto descubridor, por los caracteres peculiares de la epocalidad de su tiempo histórico (y que he analizado antes), por su estructura social y cultural. Naturalmente todo lo dicho no significa la anulación de cuanto nos es común tanto con Indoamérica como con Angloamérica; pero, en este trabajo, he perseguido primordialmente aquello que nos distingue y que permite contemplar nuestra propia continuidad integral.

La continuidad esencial del carácter nacional

Ontológicamente, la originariedad supuesta a todo descubrimiento primero, funda la originalidad del acto descubridor mismo y la perspicacia de los argentinos debe ser capaz de su desarrollo progresivo, frecuentemente agónico, algunas veces fracasado, otras veces reencontrado y nuevamente perdido. Pero ese es el desafío que nos lanza nuestra propia condición existencial. Desde el punto de vista histórico, es evidente que ha nacido en la Argentina una peculiar conciencia histórica que creo intransferible y exclusivamente argentina y que ha sido sospechada, intuída o enérgicamente sostenida por los pensadores más comprometidos con nuestra realidad nacional, desde Alberdi hasta Lugones. En efecto, persiguiendo la línea esencial de inspiración del *Martín Fierro*, Leopoldo Lugones sostiene la supervivencia griega de nuestro carácter patentizada en la poesía popular y, especialmente, en el prototipo de belleza que llevamos con nosotros como vínculo constitutivo del país; pese al error de Lugones que piensa que lo helénico subsiste contra el Cristianismo, Hércules, para él, personifica bien lo popular donde vive un ideal de belleza que hace del gaucho mítico y del argentino por consiguiente, un "miembro de la casta hercúlea"³²; quizá más hondamente penetró el problema Saúl Taborda al considerar a la nación como

³² *El payador*, p. 352, 3ª ed., Ediciones Centurión, Bs. As., 1961.

forma de vida en el tiempo desde cuyos supuestos debe formarse el hombre; nuestro supuesto es el comunismo castellano redivivo en el caudillo, es decir, en lo que él llamaba "lo facúndico" y por donde, al mismo tiempo que florece la esencia misma del espíritu europeo, se supone un "fenómeno originario" que garantiza una *nueva* realidad nacional³³. En mi interpretación, se trataría de la emersión de una originalidad de raíz europea. Con notable coherencia, Joaquín V. González toca también el alma de la continuidad esencial de la Argentina: Nuestro proceso histórico, para González, debe fundarse en el elemento *étnico*, en el medio *geográfico* y en el momento *histórico*³⁴; estos supuestos fundamentan las instituciones, explican la revolución de Mayo efectuada por el elemento hispano-criollo que concibe una patria *abierta*; precisamente aquí, González piensa esa apertura como disposición al influjo europeo y liberal; por eso, para él, cuando se expresa en la Constitución que la Argentina está abierta a todos los hombres que quieran habitar su suelo, especifica a *quiénes* y los tales no son otros que los *europeos*, aunque con el rico supuesto de lo que él llama las "razas de penumbra"³⁵ (supuesto originario). Más allá aun, González pensaba en una patria universal, la "patria blanca"³⁶. Pero ya se trate del "linaje de Hércules" lugoniano, de lo "facúndico" de Taborda o de la patria abierta de González, todos tuvieron conciencia de lo que he llamado la develación original de la Argentina como una nueva aventura, una nueva época del espíritu europeo. Quizá en la conciencia oscura de este hecho y la simultánea desorientación de los medios, resida la causa de la impaciencia argentina. Desde el punto de vista cultural, es ya evidente que el hombre argentino tiene una mente griega (como los europeos) pero con contenidos bíblicos y que tal situación ha creado un peculiar ambiente cultural; al mismo tiempo explica el sentido *crítico* del argentino, hipertrofiado a veces por los fracasos. Socialmente,

³³ *Investigaciones pedagógicas*, 2 vols., II, p. 201 y 208-210, Ed. del Ateneo Filosófico de Córdoba, 1951.

³⁴ *El juicio del siglo*, en *Obras Completas*, XXI, p. 13-216, Universidad de La Plata, Bs. As., 1936.

³⁵ *Hombre e ideas educadores*, *Obras Completas*, XV, p. 319.

³⁶ *La patria blanca*, *Obras Completas*, XXV, p. 234-235.

se acentúa la conversión de todas las estructuras hacia la medidad y políticamente también se acentúa la búsqueda de una efectiva cohesión nacional como síntesis de todos sus momentos e, internacionalmente, de la proyección de la Argentina como una totalidad perfectamente definida. Así pues, la *Terra Argentina*, desde el descubrimiento originario por la conciencia cristiana hasta la época actual, debe ser pensada, ineludiblemente, como *país rector* en su propia circunstancia continental ya que esa es su vocación concretada en la síntesis de sus "épocas" progresivas. Tal es su totalidad dinámica que contiene y construye su propio ser conservando la esencialidad de sus momentos: y en eso consiste la continuidad integral de la Argentina.

ENSAYO DE INTERPRETACION SOCIOLOGICA DE LAS IDEOLOGIAS ARGENTINAS

Por A. FERNANDEZ (Buenos Aires)



HEMERO
CAMPI

I. IDEOLOGIA: DELIMITACION DEL CONCEPTO Y METODOLOGIA

En esta primera exposición es mi intención conceptualizar y situar el problema de la ideología puesto que tengo la impresión, quizá por ahora una intuición, que la principal tarea a realizar en el ámbito de la Ciencia Política de nuestro país, y de América latina en general, consiste en replantearse seriamente cada uno de los conceptos utilizados, ya que la dependencia económica, política y cultural en que se encuentran sumidos los sistemas políticos del área latinoamericana conduce obligadamente a una deformación de las realidades socio-políticas que a menudo han sido copiadas o imitadas a partir de las de países industrializados y dominadores.

Comienzo por poner unos ejemplos que traigan un poco de luz sobre lo que digo. En Ciencia Política se habla de partidos políticos o de grupos de presión, como dos de los temas principales. Ahora, cabe replantearse seriamente si partido político quiere decir exactamente lo mismo en un país como Inglaterra y en un país como Nigeria y aun en países como Colombia o como Brasil.

Sobre los grupos de presión también es muy distinto el alcance que tiene este concepto en países como EE. UU. y en países como el nuestro, donde existen ciertos grupos de presión que ya la literatura de Ciencia Política nacional ha comenzado a llamar "factores de poder".

Estos ejemplos son para señalar que quizás no es obvio hacer un esfuerzo de conceptualización para poder comprender la realidad socio-política argentina en un tema como el de *ideología* que es aún mucho más conflictual, desde el punto de vista de la