

Mauricio Wacquez

Hallazgos y desarraigos

Ensayos escogidos

Prólogo de Alfredo Bryce Echenique

Selección, introducción y edición a cargo de Paz Balmaceda



EDICIONES UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES
FACULTAD DE HUMANIDADES

CULTURA COMO SEGURIDAD*

Este trabajo fue dedicado en su primera edición a dos amigos que me son afectos quizá por razones opuestas. Aquella dedicatoria la mantengo con la misma devoción y fidelidad. Sin embargo, esta nueva edición quiero ofrecerla, en homenaje, a alguien sin el cual las esperanzas que alimenta un mundo en crisis no se hubieran afirmado en mi espíritu, ni la intolerabilidad que requiere una verdadera conducta hubiera adquirido un carácter insobornable. Al poeta revolucionario Heberto Padilla.

CULTURA QUIERE DESIGNAR aquí *creación y producto*. No la empleamos en el sentido de *razón* ni en el que *psyché elaborada*, no quiere denotar ni una represión ni un proceso. La hemos aislado de sus connotaciones corrientes para poder, a la manera de una materia de laboratorio, verla fuera del medio natural de la antropología, de la psicología, de la economía socio-política. Es decir, se pretende dar un salto sobre las interpretaciones particulares de la Cultura. Se la quiere ver como *forma* totalizadora de los procesos humanos. Podría más bien tomársela como *visión del mundo* o como un nuevo sentido de Filosofía. Cultura, es *lo que se cree o lo que se piensa*. Lo que se cree y lo que se piensa aquí, *en este momento*.

Nos interesan las grandes líneas de la Cultura, los modos que puede revestir cuando se halla frente a nosotros. La idea central está contenida en dos frases de Jean Paul Sartre: "Jamás se encontrará más de una (filosofía, cultura) viviente", "Una filosofía (una cultura) se constituye para dar expresión al movimiento general de la sociedad; y mientras vive, ella es la que sirve de medio cultural a los contemporáneos".¹

* Publicado originalmente en La Habana, marzo 1970. En Chile se reedita en la colección Escritos breves II. Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, 1971.

¹ *Cuestiones de Método. Marxismo y Existencialismo*. Tres términos van a establecerse de manera estratificada: Cultura, Filosofía e Ideología. Sartre alude explícitamente a una filosofía frente a las ideologías y dice que éstas existen parasitariamente, dependen y son deudas de una filo-

Queremos saber *cuál* es el pensamiento dominante de una época para así conocer el sustrato que en un momento sirvió de medio cultural a esos contemporáneos. Este sustrato es siempre uno. Pero no siempre es el mismo. Debemos, por lo tanto, despojar a cada época de los fenómenos culturales secundarios para poder descubrir el pensamiento rector. Cuando decimos “la cultura grecolatina fue una cultura científica” establecemos un juicio que no quiere decir “la religión no existía en el mundo grecolatino”. Sólo expresamos, fundamentalmente, que el hombre sacaba de la ciencia y no de la religión los contenidos de su existencia; su mundo era científico, la fuente de su seguridad estaba junto a los objetos de la ciencia.

Un juicio parecido nos permite decir “la cultura medieval fue una cultura religiosa”. Aunque estamos conscientes de que esta clase de juicios simplifica demasiado los problemas. Porque ignoramos los pormenores que validan su formulación. Debemos demorarnos entonces en los resortes que mueven al hombre a vivir dentro de un determinado tipo de cultura. Por esta razón, nos interesa sobre todo el momento de cambio cultural, nuestra investigación quiere dilucidar lo que comúnmente se llama una crisis. Así, no podremos dejar de reflexionar sobre lo que ocurre en nosotros mismos, en el momento preciso en que una cultura —la forma de una cultura, es decir, una filosofía— se sienta en el banco de los acusados. Momento de cambio, momento de crítica, la palabra revolución planea sin equívocos sobre todos y cada uno de los puntos de nuestro mundo. Y como no podemos hablar de lo que no nos conmueve, nuestra época será el punto arquimédico, el único método que nos permita formular consideraciones sobre el pasado.

Digámoslo de una vez: hemos nacido y vivido dentro de un mundo crítico. En el momento en que tratamos de echar una mirada inteligente al mundo que nos rodeaba, nos encontramos con el panorama asombroso de vivir una vida absurda. Los hombres que pensaron antes de nosotros habían comerciado al fin con la verdad: desde Pascal

sofía única. Hemos retomado —hecho nuestra— esta idea para remitir la filosofía a su especie superior: la Cultura. Una misma cultura —por ejemplo, la cultura científica desde el Renacimiento— reviste diversas formas de pensamientos. De modo que, así como las ideologías se alimentan de una filosofía y al mismo tiempo la alimentan, así también una filosofía —digamos, el kantismo— alimenta la cultura y se alimenta de ella.

podíamos seguir una serie ininterrumpida de pensamientos perfectamente ordenados que nos demostraban que el hecho de vivir la vida humana es parecido al incesante empujar una piedra hasta la cima de una montaña para desde allí dejarla caer. La devoción de estos hombres no tenía límites: querían llegar a la verdad. Y lo lograron. Descubrieron que toda reflexión debe ceder bajo el peso del único argumento razonable: el que lleva a la propia destrucción. O a Dios Padre.

Fuimos los herederos de esta razón sin apoyos. Nuestros padres despilfarraron los últimos restos de un patrimonio exiguo. No hubo herencia. Después de cerrar beatíficamente los ojos, después de mostrarnos la realidad del irracionalismo, de la soledad y del mal, nos dejaban la candorosa tarea de buscar la manera menos mala de no suicidarnos. Fue la única herencia que pudimos aceptar.²

Pero al mismo tiempo de mostrarnos el contenido de ese pobre testamento, nos hicieron creer que vivíamos en el mejor de los mundos. Nosotros éramos los hombres del mañana, la riqueza de la nación, la esperanza republicana. ¡Una maravilla! Ese mundo que como un gran organismo había engendrado el anticuerpo freudiano, nos permitía vivir en medio de depresiones nerviosas y visitas extemporáneas al excusado.

Nuestro destino estaba claro: o nos acomodábamos a vivir dentro de ese mundo, exponiéndonos a los temblorosos aleteos de la nada en la noche, al amor imposible, al silencio en fin, o voluntariamente elegíamos o inventábamos otra vida probablemente inexistente. Pero como en la apuesta de Pascal cuando uno de los términos es la nada y el otro lo incierto, era razonable apostar por lo incierto. Podíamos entonces discurrir como sigue: "Ustedes tuvieron razón al afirmar que 'el sentimiento trágico de la vida' es aquel al cual se reducen todos los demás. Estamos de acuerdo en que ese sentimiento no es una ilusión burguesa ya que la muerte no es burguesa. Ustedes lograron hincar la uña en el ojo de la verdad. Pero si acerco mi corazón al extremo donde ustedes encontraron la verdad mi vida se estrecha y ahoga, se reduce a lo que un ancestro de vuestra doctrina sentimental llamó

² Ortega escribe en 1921: "Hoy el escepticismo es el punto de que se parte y el aire que se respira".

quasi desperata cognitioni certi.³ Bueno es el hecho entonces de que tenga que engañarme, buscarme pretextos”.

No, no importa equivocarse. El signo más evidente de que esa razón lumínica agoniza es que ha alcanzado la verdad. Una verdad donde la cultura y la vida son sofocantes. El derecho a vivir lo pagamos reconociendo la verdad en ellos y el error en nosotros. Es este último el que nos salva. El error de imaginar que amar o levantar una piedra para dejarla caer incesantemente son por sí mismas buenas razones para seguir viviendo. No nos permitimos ni el consuelo pascaliano de salvarnos por intermedio del Padre Eterno. *Queremos errar*.

Desde Freud sabemos que una cultura con sentido —aquella que prevé futuros próximos o lejanos— es siempre una cultura de hombres mutilados, de hombres que prefieren ese sentido a un desarrollo libre de su facticidad. Herbert Marcuse identifica mutilación y cultura.⁴ Pero —esto también lo dice— aquello que define al hombre libre —no mutilado— es la posibilidad de expresar abiertamente su instinto de muerte. La historicidad es pues lo que niega de cierta forma la fascinación de la satisfacción inmediata y mortal. La historicidad es una elaboración social, no natural, que hace posible el programa y la planificación individual y social.

Ahora bien, la tendencia del pensamiento moderno premarxista fue la de apartarse de lo que Freud llama principio de realidad —posibilidad de elaborar programas sociales con sentido, constituyendo así un hombre histórico— para declararse adicta al principio del placer, al individualismo emocional, al instinto de muerte. De esta manera, cuando se puso en relación la filosofía no-marxista y el pensamiento de Marx se llegó a la brillante conclusión de que la filosofía *desunía* y de que la ciencia —de Marx— *unía*. Ambos términos, filosofía y ciencia, los esgrimen en primer lugar los filósofos⁵ y son tomados relacionariamente, teniendo en cuenta una situación histórico-social, circunstancial. La de ellos. Entonces se dijo que Marx había *destruido* la filosofía.

³ “Estamos poseídos por la desesperación de no poder conocer”. Cicerón, *De Finibus*, II, XIV.

⁴ *Eros y Civilización*, Introducción.

⁵ Comunicación de Louis Althusser a la Sociedad Francesa de Filosofía. *Pensamiento Crítico* 34-35. Leer en el mismo número “Leer a Althusser” de Francois George en que se aclara esta idea.

Marx destruyó una filosofía y construyó otra. El mundo de las Sociedades de Filosofía se siente atacado por el pensamiento de Marx puesto que éste da una imagen del hombre tan real, tan convincente, que permite destruir —sin armas, sin recursos, sin Vietnam— la poderosa maquinaria filosófica. Marx ataca la filosofía en su flanco más fuerte: el económico, que como sabemos, es el flanco *moral* de la Filosofía. En la transmutación de valores que esto acarrea hemos podido observar que, por ejemplo, cuando decimos que en nuestro mundo “la única justicia real es la venganza” se establece un juicio de la más excelente moral, la única posible, la única operativa.

La filosofía busca la verdad. Investiga las razones generales de la realidad; se dice que pone al descubierto las condiciones y las acciones humanas, instituyendo en última instancia una ontología y una teoría general de las ciencias. Si partimos de esto y si la verdad es poner al descubierto aquellos pormenores de la realidad que impiden el sentido social (teoría de la libertad individual, arquetipos como el del ser-para-la-muerte, etc.), entonces es legítimo afirmar que un pensamiento como el marxista se coloca como una antifilosofía o, al menos, como un sistema que busca establecer las líneas generales del error, un sistema que teoriza, afirmando, sobre una realidad escueta (dejada de lado hasta entonces por considerársela “particular” y prescindible) que escamotea y le vuelve las espaldas a la lógica que quería explicarlo todo.

La historia de la filosofía es una historia parricida. Cada cierto tiempo los filósofos asesinan la filosofía para hacerla revivir a lo largo de sus escritos. Kant diagnosticó la miseria de la metafísica, estableciendo la crítica. En el fenomenal esfuerzo kantiano se ve la fe de un médico que sorprende a un hombre a punto de morir. Así también lo hicieron, alarmadísimos, Nietzsche y Hegel. Marx, sin embargo, constató alegremente una muerte.

La revolución socialista comenzó con un escándalo del pensamiento. Nunca en los salones de la filosofía se había visto un hombre tan desgredado y que riera tan fuerte. Como un hábil matemático, Marx invirtió los valores de la ecuación, permutó verdad y error. Es este error el objeto de la nueva filosofía. Un error-verdad o una verdad a secas.

Toda revolución escandaliza porque toda verdad hace escándalo. La cultura burguesa, su estructuración social y moral, la curva de su desarrollo industrial, creó las condiciones necesarias para que la filosofía encontrara la verdad. Llevó al hombre a pensar en su condición mutilada. La conciencia burguesa, fatigada de reinar en su mundo, hastiada de su razón, permitió en su seno la instalación de todo desaliento, de la certeza de una muerte que no es mentira. Pero este hecho permite un diagnóstico inequívoco de senectud. Los hombres entran en crisis por reacción a la verdad que niega la vida. El apareamiento de ella nos obliga por simple reacción a ocultarla. A morir en la verdad, se prefiere vivir en el error. Y esto, aun hoy día, es materia de escarnio.

Pero nadie nos puede culpar de querer una vida posible porque ésta surge del hastío y la sofocación. No queremos proponer un entusiasmo ingenuo. Si somos capaces de renunciar a "la búsqueda de la verdad" quiere decir que estamos demasiado encolerizados y que queremos hacer de nuestra cólera un lugar más o menos habitable. Si hay entusiasmo es absolutamente voluntario, es optimismo querido, es la sonrisa forzada que avergüenza el rostro del que contempla un crimen.

Cultura como seguridad⁶

La palabra cultura designa, tradicionalmente, dos ámbitos del quehacer humano: uno actual, inmóvil y a la vista, otro potencial y condicionado por la capacidad creativa del hombre. Sin embargo, podemos asignar a la palabra cultura una significación mucho más amplia en cuanto ella es el resultado de una actitud netamente humana, la única que circunscribe al hombre lo suficiente como para otorgarle uno de sus dos rasgos definitorios. Esto debe entenderse dialécticamente, oponiendo términos como temor y seguridad, perecimiento y duración. Si tenemos en cuenta estos términos, nos saltará a la vista que la cultura es la verdadera *habitatio* del hombre, el único lugar o medio donde se encuentra seguro y protegido de las fuerzas que se le

⁶ Juan Rivano, *Desde la Religión al Humanismo*. Facultad de Filosofía y Educación. Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1965.

oponen. Llamemos a estas fuerzas con la palabra *naturaleza* por cuanto ésta se presenta como lo opuesto a la historicidad propia del hombre. Como horizonte de la humanidad, la naturaleza representa todo lo que el hombre debe dominar y combatir, todo lo que debe hollar para transformar en continuo de vida, involucrando dentro de ella a la propia naturaleza humana que de igual manera posee en sí el germen de su destrucción. De manera que naturaleza es un término *omnicomprensivo* que sólo deja fuera el flujo interior de la vida del espíritu. A esa presencia absoluta de la naturaleza, el hombre opone su conciencia, es decir, la comprensión que de esa naturaleza tiene, comprensión que permite la aparición de la cultura, primero en un sentido acumulativo, o sea, en quehacer actualizado, luego, en posibilidades de ese quehacer.

Lo anterior nos permite delimitar en esbozo los respectivos campos de trabajo. Por un lado, el mundo natural, la *extrañeza*, conjunto de relaciones mecánicas dispuestas en diferentes estratos y que fácilmente reconocemos como lo extraño al Yo; por otro, el mundo de la cultura, imaginado, y que tiene su centro en la persona. El hombre se pone en el universo como pugna, como contradicción. Su problema principal radica en resolver esa pugna sin llegar al suicidio. Es decir, debe eliminar la oposición incorporando aparentemente la naturaleza a sí mismo y no incorporándose él a la naturaleza. El conflicto primordial de lo humano es aquel en que el hombre se siente extraño y opuesto a la naturaleza, en que siente las proyecciones casi irreconciliables de su yo íntimo y de esa naturaleza indiferente que pasa sin premura pero sin detenerse. El despertar del hombre, un alba sin paisaje que diversos impulsos hicieron comprensible, denuncia un insoportable vacío, una excomuni6n entre demiurgo y creatura. El despertar magdaleniense no fue otra cosa que la primera clandestinidad del hombre, oculto en su cueva para no ser sorprendido por el rayo o la fiera, por el otro orden que acechaba pacientemente a la salida. La cueva fue el primer monumento, la catedral de piedra, el orden que el hombre instituy6 para que esa naturaleza lujuriosa y cambiante tuviera su eternidad, y el animal su movimiento sorprendido sin devenir. Podemos suponer que fue de este modo que el hombre comenz6 a conocer la naturaleza, su enemigo. Un enemigo que al mismo tiempo

era su alimento y que obligó al hombre a inventar una trampa para cazar o a enfrentar la tempestad, cara a cara, para atrapar el rayo y así domesticar el fuego. A lo mejor comprendió que frente a esa horrible soledad de saberse desconectado de la naturaleza extraña y siempre presente, era necesario oponer siquiera algunas certezas del corazón, ya que era en ese lugar, seguramente, donde él instalaba sus convencimientos.

Esquematizando, estos convencimientos pueden reducirse a dos: confianza en una vida eterna (ideal religioso) y facilitación de la vida presente por un manejo de la naturaleza (ideal científico). Ambos ideales constituyen, en una amplia panorámica, el fenómeno de la cultura. Pero este término, cultura, es tan fácil de entender que se vuelve sospechoso, equívoco por su omnivocidad. Bajo él, o con él, se encuentra el sentimiento de la seguridad. Cultura y seguridad serán pues en adelante, términos sinónimos; no como correspondientes sino como explicativos de un ánimo, de un deseo de vida. El hombre religioso y el poeta los llaman a menudo *salvación*. Asegurarse, salvarse fueron inequívocamente, los primeros objetivos que impulsaron al hombre. Y la cultura no es sino el resultado de esos impulsos. Las grutas de Lascaux y las pinturas de Goya denuncian un mismo estado de ánimo: el poderoso erguirse ante la certeza que implica la propia muerte. El consuelo por la filosofía que propiciaba Boecio es la vida que se salva o asegura en la cultura, entregada a un ámbito de la realidad donde la quimera reemplaza a la vida eterna.

Es legítimo, sin embargo, preguntarse por aquello que separa al hombre de la naturaleza. La seguridad puede definirse fácilmente como la confianza disponible que posee un árbol adherido al terreno y le permite formar parte de un orden. El hombre, es evidente, no siente esa confianza ni acepta esa disponibilidad. Él constituye, por sí mismo, paradójicamente, un orden independiente, que se destaca del orden natural con la patencia de una moneda en un puñado de granos. El orden de su espíritu lo convierte en un cosmos que desafía al cosmos universal. Un árbol es simplemente un ser macrocósmico, no posee ningún gobierno independiente de su ser, no necesita ajustar su ser a otro porque no es otro sino uno y el mismo. Un árbol no siente inseguridad.

El momento de mayor seguridad de la vida del hombre es el intrauterino. Dentro del útero materno, el hombre goza de una total seguridad porque no posee autogobierno, o quizás, es a causa de esa seguridad que no tiene necesidad de éste, ni de una conciencia interpretativa de su entorno. Allí dentro, la seguridad es tal que todo movimiento de miedo o defensa, toda cultura, se muestra innecesario. Repetir, imitar o recordar la seguridad uterina: he ahí los resortes que posibilitan la cultura. Al separarse del cosmos materno, el hombre se da cuenta de que un cielo ha reemplazado la bóveda de la placenta, que el líquido amniótico se ha vuelto aire, que la sangre que lo alimentaba son ahora los productos de la tierra. Y que debe procurárselos. La cama, la casa y la ciudad ¿no repiten de manera casi exacta la arquitectura materna? Y el sueño imita la inconsciencia fetal ya que a él se opone el trabajo, el período de mayor lucidez, de mayor conciencia del temor.

La seguridad se establece como un estado que desplaza al temor y sólo vive donde éste. En el encuentro entre ambos estados, uno invade al otro, dominándolo. A veces el temor vence y asistimos a un suicidio o al espectáculo de ciertos pueblos provenzales que, deshabitados desde las guerras de religionés, se ven ahora invadidos por las hiedras y los lagartos. Pero en general, la vida humana se aferra al deseo de seguridad. Luego, para desplazar al temor, el hombre debe enfrentar la naturaleza. Podría hablarse de reducción real en términos de conciencia. Es decir, en términos de saber. El conocimiento de la naturaleza por el hombre posibilita la síntesis entre ambos. Y la cultura es el resultado de esa síntesis.

Cultura mítica e ideal religioso

Sin embargo, cuando hablamos de síntesis no expresamos de manera precisa, ni con mucho, la primera actitud cultural del hombre. Como intento de defenderse de la naturaleza, la cultura mítica estaba bien lejos de imaginar una tal síntesis. Por el contrario, trataremos de determinar que es precisamente la ausencia de síntesis hombre-naturaleza lo que define al mito.

No es antojadizo suponer que para el hombre, el primero que tuvo miedo, la naturaleza se mostrara como un complejo de realidad

que superaba su capacidad de comprensión. Era algo que de algún modo regía su destino y lo llevaba a cualquier parte, le otorgaba las lluvias caprichosamente, destruía su habitación, descarriaba sus más mínimas certezas. El hombre religioso supone por una parte que la naturaleza es un todo incognoscible y todopoderoso; por otra, un conjunto de fenómenos desdeñables. Es legítimo pensar entonces que aquel primer hombre la concibiera antes que nada como todopoderosa. Y que así soñara lo sobrenatural. Esta fuerza, de por sí resbaladiza, se pone como el centro del meditar mítico. Y fue la cueva el lugar donde el hombre, al confesarse que tenía miedo, reemplazó la agresividad natural por la irrealidad de un mundo sin desorden, coherente con su deseo de supervivencia. Entonces la magia reemplazó el poder que el hombre no poseía, lo unió de cierta forma a las fuerzas naturales. La máscara —extremidades de hombre, cabeza de bisonte, cola de caballo— constituyó el arma mediante la cual el individuo se disfrazó de naturaleza para procurarse la caza o la fecundidad. El mismo vestido humano imagina una apariencia de naturaleza.

Aunque fuera en un rudimentario culto de caza (léase, deseo de supervivencia física) o de culto a los muertos (supervivencia espiritual), la época prehistórica muestra, por una parte, una clara conciencia mítica, y por otra, una manifiesta industriiosidad. El desarrollo y la evolución del hombre hicieron posible la reunión de todo lo sobrenatural en la imagen de la divinidad. Una constante de lo religioso de todas las épocas es el sacar la imagen divina por derivación de la naturaleza. El dios debía ser, si no la naturaleza misma, algo muy similar a ella. No está de más recordar que a cada elemento o fenómeno de la naturaleza le correspondía un dios en la cosmogonía homérica. Las pruebas más frecuentes de la teología cristiana de la existencia de Dios, son pruebas inductivas, en las cuales Dios deriva de sus obras. *Satis itaque remorati fuerimus in iis quae Deus fecit, ut per ea cognosceretur ipse qui fecit*, escribe San Agustín. El rostro de Dios se prefigura en la naturaleza altiva y peligrosa, en el rayo que siembra el pavor, en la selva que amenaza a la inteligencia. También los dioses egipcios y caldeos comportaban formas simbólicas de hombres y animales, que protegían a los hombres de una destrucción inmediata. Tenemos que el Ra de los egipcios es el Sol, vértice supremo de la naturaleza, origen de

todo devenir aparente. Para una conciencia primitiva es más accesible la suposición de que el Sol es una divinidad incomprensible que el establecimiento de su ángulo de órbita con respecto a las otras estrellas. El Nun de los caldeos es el agua original, fuente de la vida, cuyo exacto correspondiente se encuentra en la physis homérica, Estigia. Pero ni ese Nun ni esa physis resultaron de un afán interpretativo de la realidad sino de uno contemplativo; no revelan una visión del mundo sino un ocultar el mundo tras la forma mítica. Todo es terrible en la imagen del océano homérico, en esa agua viva de donde florecerá el mundo, todo es tenebroso como en el Génesis del mito bíblico. Existen paralelos evidentes en el desarrollo de las ideas religiosas de los pueblos. Y esto no se debe sólo a proximidad geográfica. Hay algo más profundo, un impulso unísono, una mirada solidaria, que reúne bajo un mismo ánimo los ritos religiosos de los Quichés y de los de la antigua Mesopotamia. Cada pueblo habla de su origen, rescata una creación, a través de representaciones diversas. Todos los dioses, animales y plantas constituyen una zoología y una botánica fantásticas de curiosa factura, con escasos rasgos científicos, que denotan a las claras la idea que tenía el hombre de la naturaleza. Borges escribe que la zoología fantástica sólo se detiene en sus infinitas combinaciones —cabeza de perro, cuerpo de pájaro— frente al aburrimiento o el asco. Es por esto que la fantasía mítica no estuvo nunca circunscrita como lo está la ciencia. Los poderes de la selva se multiplican exacerbados por la imaginación, y esos poderes, esos dioses ilimitados, viven para que viva el limitado ser humano preso en el pequeño círculo de su acción. Los Campos Elíseos y el Paraíso representan la seguridad última que procura el mito. Y mientras dura la vida, esos dioses protegen contra las plagas, realizan milagros y curan el mal de ojo. El mito de Hestia ilustra perfectamente ese resguardo que procura el mito. Hestia es el hogar, el lugar de la casa donde se conserva el fuego. Parecería que toda la historia del hombre no ha sido otra cosa que un desesperado esfuerzo por impedir que el fuego se apague. El fuego conserva la vida y la agiliza. Hestia es pues la representación de la devoción que el hombre le tiene a la vida. En la imagen que se guarda en el Museo Comunal de Roma se advierte ese sabor maternal de la tierra, de su figura. Hestia es el rayo domesticado, el movimiento del cuerpo, el

calor de la juventud. "Hestia —dice Platón— se halla sola, en reposo, en la morada de los dioses".

Lo sobrenatural excede tanto como lo natural la comprensión del hombre. Pero es invisible. Imprevisible. Se manifiesta a través de emisarios. Todavía más, se le puede atribuir todas las cualidades posibles. Lo sobrenatural es una virtualidad absoluta. Por el contrario, la naturaleza es escueta, limitada a un espacio, a un tiempo. La naturaleza decepciona continuamente al hombre que aspira a la eternidad. El mito tiene en esto su punto neurálgico. A la naturaleza se prefiere la sobre-naturaleza. Puesto que la seguridad no viene de la primera, habrá que soñar toda suerte de supuestos mediante los cuales se logre el sentimiento perseguido. El hombre se siente sobrepasado. Esta persuasión lo empuja sin dificultad al desprecio de su condición, lo olvida de sí mismo, lo obliga a entregar su vida a la creencia en lo sobrenatural. Es necesario insistir enfáticamente en que esta noción de sobrenatural llega a objetivarse en la conciencia mítica con una claridad mucho más elocuente que la del contorno inmediato. No obstante, hay un problema que aparece en este acto de intelectualización divina: el dios puede poseer atributos que le faltan a la condición humana, pero esta misma carencia es una *carencia humana*. Es un problema sutilísimo que previó la teología negativa. Todo lo que el hombre es capaz de enunciar lo hace en términos humanos. Es decir, incluso lo sobrenatural se da dentro de límites de conciencia. Cuando el Pseudo Dionisio fundamenta el *dictum dei* como un *dictum* negativo quiere decir que al dios es imposible pensarlo y, por lo tanto, nombrarlo. El tiempo es tiempo del hombre y la eternidad es incomprendible desde él.

Lo sobrenatural es, pues, el fin y el lugar de la seguridad. Pero éste no es sino el primer paso del decurso religioso. A nuestro hombre todavía le falta la mayor parte de la tarea: llegar a la unión con el dios. Recorrer el camino que va desde el temor a la seguridad. Aclaremos: la naturaleza es misteriosa pero su misterio es mirado con desdén cuando se lo compara con los misterios del dios. La condición heroica del hombre ve en esto un desafío. No se contenta con los pequeños misterios. Debe por lo tanto iniciarse en los más excelentes.

Lo religioso comporta una iniciación. Esta es el punto de partida necesario del acceso a los misterios. El iniciado —el bautismo cristiano

marca claramente este momento crucial de la vida religiosa—, es decir, el hombre que, habiendo gozado del privilegio de la iniciación, ignora todo lo relativo al objeto que desea conocer, se encuentra a medio camino entre la tiniebla del temor y la luz de la seguridad sobrenatural. Pero el quehacer, la búsqueda religiosa, no se limita al puro quehacer. Se busca para encontrar algo y para vivirlo. Se persigue un estado, una actualización de esa actividad en donde el hombre quede en seguridad. Un lugar desprovisto de vacilación y de duda. Hay primero el momento de la búsqueda, en seguida el del aprovechamiento del tesoro encontrado. Este segundo estado de la vida religiosa es el de la entrada en los misterios divinos. Lo llamamos *unio mistica*. El hombre ha logrado pasar por alto los pormenores de la naturaleza y se ha unido al dios. Allí queda en seguridad. Allí nada le falta, “sólo Dios basta”.

Pero hay que reconocer, retomando nuestras propias afirmaciones cuando dijimos que sólo el conocimiento daba acceso a la seguridad, que la *unio mistica* es todo lo contrario a un conocimiento en el sentido de gnosis. Por el contrario, es su opuesto. La actitud religiosa es pasiva, atenta, por cuanto todo lo espera del dios al cual se une. Lo que nos importa esclarecer es cada uno de los momentos que van del desarraigo a la seguridad: primero la iniciación y la búsqueda de los misterios, luego el momento donde se vive la seguridad. Es preciso decir también que cualquier modo de cultura establece un sistema defensivo, mediando al hombre de su contorno. Más adelante veremos que la ciencia posee también un momento en el que se vive su seguridad. Pero que también ese momento —por ejemplo, el instrumental— separa al hombre del medio natural.

La ciencia y la manipulación de la naturaleza

Establecimos que la religión consideraba a la naturaleza, primordialmente, como un conjunto de realidad que sobrepasaba la capacidad de comprensión del hombre. También que para la religión era desdeñable la relación hombre-naturaleza, lo que la empujaba a colocar la existencia humana en lo sobrenatural. La salvación —es decir, la seguridad— se establecía en la *unio mistica*, estado logrado luego de una iniciación en los misterios que rodeaban a eso sobrenatural. Unido a la divinidad, el hombre podía desafiar el espanto, era poseedor de la llave

que le abría las puertas del cielo, todas las mínimas certezas que le permitían “soportar” la vida y el tiempo estaban así aseguradas.

Pero si la religión es un salto sobre la realidad inmediata, la ciencia es un ataque directo y sereno a ella. El hombre científico, cual sea su origen o su destino, es un admirador de la naturaleza. La ciencia hace de ella su objeto, la materia de una seguridad diferente. Tenemos que el orden físico se presenta primitivamente con la apariencia del caos y la amenaza. Vimos que ésta era la razón de que el pensamiento mítico apareciera antes que el científico. Era más fácil para una inteligencia primaria buscar los pormenores de su seguridad en el mito, en la creencia, que *entender* la naturaleza. Digamos: el paso del pensamiento mítico al científico entraña un desarraigo y un hallazgo. Hallazgo de ciertas constantes del mundo físico que llevó al hombre a decir por ejemplo “el fuego quema” y a buscar una explicación a este fenómeno. Aquí surge el problema del quiebre de la admiración, del “asombro admirativo”. El asombro, pensaba Aristóteles, es común a filómitos y filósofos. Castor Narvarte aclara luminosamente este encuentro: “El filómito se complace en el asombro y a él se acoge, el filósofo parte del asombro para dejar de alguna manera de asombrarse”.⁷

Asombrarse de un fenómeno o la parte de un fenómeno o la parte de una parte de un fenómeno de la naturaleza, deja siempre la posibilidad de seguir asombrándose (puesto que los fenómenos hasta ahora son infinitos). El filósofo, el hombre de la ciencia, dejó de asombrarse del fuego cuando vio que podía domesticarlo, someterlo a su dominio terminando con una antigua esclavitud. Comenzó otra época y otra cultura.

Hay cambio de cultura toda vez que la fuente del sentimiento de la seguridad cambia. Por el momento nos limitaremos a señalar escuetamente las características de cada ámbito cultural, el religioso y el científico. Más adelante veremos cómo, por qué y cuándo ha cambiado la cultura, trataremos de explicarnos los resortes que juegan en ese secreto ánimo del hombre que lo empuja a elegir un determinado tipo de seguridad. Y es inútil decir que para esto deberemos desplegar ante

⁷ Castor Narvarte, “Introducción a la Filosofía”, *Revista de Filosofía*. Universidad de Chile, 1959.

nosotros los momentos del desarraigo y del temor, cuando el hombre busca la seguridad, cuando la ha perdido, cuando no confía en la firmeza de la tierra que pisa.

Decíamos: el hombre se encuentra buscando la seguridad, no ya en lo sobrenatural, sino en lo natural puro y simple. Diversas conjeturas lo han obligado a creer que puede asegurar su vida si su habilidad lo hace capaz de dominar la naturaleza. Por tanto, si cambia la fuente de la seguridad, cambia también el objeto de sus cavilaciones. Ya no persigue unirse a una dudosa divinidad: ha descubierto que, solo, puede contener la devastación y la deformidad. Por primera vez el flujo de su afectividad se ha dirigido hacia sí mismo.

El descubrimiento de constantes en la misma naturaleza que admiraba el hombre religioso hizo posible el fenómeno del conocimiento. Este es lo que resulta de la asimilación, por la conciencia del hombre, del mundo natural. El hombre religioso vive de certezas en las que cree; el científico vive de certezas de las que duda constantemente. En la ciencia, la certeza se transforma en duda, la disponibilidad en rebeldía, el misterio en posibilidades del conocer. Al científico nada lo aparta de la primera y necesaria duda bajo la cual sucumbirá incluso lo que se muestra con más evidencia. Por esto, por desconfiar de su propia capacidad, es que concibió y perfeccionó los instrumentos. El instrumento no es sino un reemplazante refinado y sutil, exacto, de los sentidos del hombre. El modo científico, entonces, de enfrentarse el hombre y la naturaleza, supone una desconfianza previa —metódica— para alcanzar una confianza: la duda contiene una certeza y viceversa.

Los términos manipulación, uso, dominio, definen claramente los objetivos de la ciencia. Aunque Aristóteles diga que la ciencia (*episteme*) es un conocimiento no-utilitario, algo que se busca por sí mismo, no puede olvidarse que él da al hombre la posibilidad de gobernar en parte los fenómenos del mundo. Es por esto que el conocimiento de la naturaleza es de veras un eficaz modo de seguridad. Es un riguroso anhelo de someter lo ignorado a lo inteligible.

Hay dos actitudes ante nosotros: la religiosa y la científica. Observemos, por ejemplo, que el quehacer de un religioso se define esencialmente en la contemplación (vida contemplativa) de los misterios

con los cuales se une. Un científico, en cambio, no contemplará los objetos de su investigación sino que los observará y los cambiará según su necesidad, forzará a la naturaleza a servirlo, humanizará la naturaleza. Por esta razón, cuando miramos de lejos una ciudad empotrada en el suelo, engastada como una joya en la tierra, nos reconocemos en ella con más facilidad que cuando miramos una selva. Algo tiene esta última de amenazante, de inabarcable, de desmesurado. La ciudad que más sirve al hombre —la cultura que más sirve al hombre— es aquella cuya estructura ha logrado el más perfecto equilibrio entre sus formas y la naturaleza que la rodea. En suma, la que logra engañar lo más hábilmente posible a esa naturaleza.

Así como el momento de la seguridad de la religión es la mística, de igual modo la ciencia posee un estado en el que la seguridad lograda se aprovecha y se vive. Este momento no es otro que la técnica. El hombre ha logrado ciertas certidumbres, ha logrado atrapar diversas constantes de la naturaleza que lo han llevado a establecer leyes. Sin referirnos aún a la formulación de una ciencia metódica y sistemática, escrita, organizada alrededor de objetos de un mismo orden o especie, diremos que la actitud científica es algo que pertenece a un universo humano perfectamente definido e independiente de una conservación histórica de las leyes que engendra. En efecto, desconocemos si con anterioridad al mundo griego existieron culturas científicas; no poseemos ningún argumento que lo afirme o lo niegue. Pero en realidad dicho problema no releva sino de la transmisión del pensamiento, cualquiera sea éste.

La facturación del instrumento es el resultado natural de una cultura científica. El mundo se muestra como algo generoso y laborable, aprovechable, y el hombre que así piensa emprende la tarea de darle su imagen por medio de la técnica. La técnica en un corpus instrumental que le permite al hombre enfrentarse a la naturaleza sin perecer. Dos movimientos juegan en este enfrentarse. Uno de ataque, que construye la cultura, que transforma la naturaleza; otro de defensa, que determina las fronteras entre la naturaleza y el mundo humano. La técnica preserva pero también separa. Un instrumento nos mediatiza del mundo, nos deja interiorizados como islas, relegados a vivir en un universo *puramente humano*. No insistiremos demasiado en las parti-

cularidades de la técnica puesto que ellas son perfectamente accesibles a nuestro pensamiento. Hemos nacido dentro de una cultura en la que la técnica construye un edificio monstruoso que quizás sobrepasa las necesidades inmediatas de ciertos aspectos del hombre mientras descuida otros, simplemente porque perfección científica no es en ningún caso señal de perfección moral. Toda perfección engendra el exceso que la destruye. Los contenidos de una cultura⁸ comienzan a vacilar cuando el hombre se desliga del quehacer fundamental que los ha engendrado. No podríamos decir que la mística se alcanza sin la iniciación en los misterios religiosos. Del mismo modo un hombre puede, en vez de dominar con su instrumento, ser dominado por él. Cuando dicho instrumento es ajeno, en el espíritu del hombre, al quehacer científico que lo respalda.⁹ Aristóteles diría que este momento corresponde con la pérdida del asombro.

Porque no olvidemos el asunto de la filosofía. Toda vez que hemos hablado de ciencia, hemos pensado paralelamente, haciendo de ambas un mismo atado, en la filosofía. Hablar de la parte o del todo no es sino un asunto de opción lógica. Precisamente respetamos la filosofía porque ella pretende atrapar científicamente, es decir, por medio de la intuición o el discurso, los mismos objetos que la religión atrapaba con sólo cerrar los ojos. Por esto Kant dice que la metafísica, luego de ser la reina de las ciencias, se convirtió en su sirvienta. Los ingleses dirían que los tan discutidos objetos de la metafísica son los pretextos metódicos que permiten la coherencia de la ciencia concreta. A ellos les damos la razón. Hoy emprendemos una crítica de lo universal destinada a devolverle a la metafísica el carácter que tuvo para los hombres que la inventaron: ser una normal especulación nacida de las posibilidades de abstracción del hombre de razón. Somos, antes que otra cosa, historia y política. La desesperación se enfrenta a estas dos categorías que desconocen al ser absoluto y, por ende, al saber absoluto. La fenomenología y la filosofía de la existencia son formas

⁸ También de una filosofía, también de una ideología.

⁹ No se trata de "trabajo enajenado" pues esta noción releva de una determinada categoría, la lucha de clases, que a su vez pertenece al contexto de una filosofía, sino de enajenación técnica pura y simple, dependiente del concepto general de Cultura. Tampoco, es evidente, releva de la enajenación en el *trabajo* como la entiende Freud.

de esa desesperación, verdades que paralizan. Y frente a ellas se levantó la "periferia" del mundo. En este momento, la razón europea trata de olvidarse de la desesperación e inclinarse nuevamente sobre el tablero de la ciencia. La doctrina estructuralista lo prueba. Todas las filosofías desde el Renacimiento, al mismo tiempo de otorgarle al hombre las armas de una ciencia liberadora, mitificaron sus principios, haciendo de ellos algo aislado y casi digno de temor.

La razón triunfadora no logró remover el limo religioso que la tradición cristiana había acumulado sobre todo objeto *no visto*. Algo que para Aristóteles no fue más que un momento del sistema u orden del mundo, se transformó para nuestros filósofos en un problema de conciencia, en mito. Los objetos de la ciencia y de la filosofía se diferencian por su extensión pero no por su contenido. La filosofía es el vértice del pensamiento científico del cual escurren naturalmente los discursos que describen a los objetos físicos.

Nuestro objetivo no es la exposición de una historia de la ciencia o de la religión. Tampoco pretende ocuparse de cualquier metafísica. Si hay una pretensión es la de mostrar cómo y en qué circunstancias el pensamiento del hombre revistió características diversas y por qué. El título más adecuado sería el de Historia de las Evoluciones. No de las revoluciones, ya que revolución implica movimiento continuo, continuado. Movimiento que el hombre no ha sido nunca capaz de darle a la cultura, nunca le ha permitido evolucionar o re-evolucionar al mismo ritmo que la vida humana.¹⁰ Esta es la razón de que la crisis sea *siempre* violenta. Las revoluciones científicas y religiosas, filosóficas o ideológicas de la historia, han sido evoluciones, paso de un estado X a un estado Y porque —nos hemos guardado bien de decirlo hasta ahora— las crisis del pensamiento son antes que nada los momentos en que se enfrenta el saber de ciertos hombres con el saber de otros ciertos hombres. Las crisis son crisis sociales. Hay por un lado un grupo de hombres que ha vivido en seguridad mediante un determinado tipo de cultura; por otro, un grupo de hombres para los cuales este tipo de seguridad no les conviene, no los asegura, los deja disponibles frente al temor.

¹⁰ Cultura y Vida = estructura y base.

Los movimientos culturales se producen —se imponen— para servir a la clase de hombres que los engendra. Estos hombres son los responsables de la cultura. Y mientras perdure la noción de clase social estos hombres no serán nunca *todos* los hombres.¹¹ Pero serán los más fuertes. La crisis es necesario comprenderla al interior de la sociedad, en los sistemas de vida, en la moral que hace posible la existencia del grupo humano. Toda sociedad busca el saber que la refleje y la moral que la sostenga dentro de ese saber. Es la moral, los principios alrededor de los cuales se ordena la conducta del grupo, la que hace posible o imposible la crisis. Antes de ser social, antes de la toma de conciencia colectiva, la crisis se oculta en el aliento y en el ánimo vital.

No es fácil establecer los límites de los procesos culturales. Estamos de acuerdo en que el Renacimiento es el reestablecimiento de la cultura científica. Pero que la religión siguió imponiendo su fuerza, atemorizando incluso a los hombres que propiciaron su caída.¹² Esto nos haría pensar que la cultura religiosa puede existir lado a lado con la cultura científica. Un tal pensamiento echaría por tierra el esqueleto de nuestra argumentación. No, no hay que confundir cultura religiosa con poder político-social de una religión. El Renacimiento, como rebrote del impulso científico, como cataclismo social y moral, puso a plena luz una clase social que hasta ese momento había estado sojuzgada por otra clase que sacaba los ingredientes de su seguridad del poder divino. Esta nueva clase, al adoptar aparentemente los principios cristianos, no hizo más que apropiarse del poder social y político que esos principios le otorgaban. No adoptó los principios sino el poder. La burguesía, al advenir a la cabeza de la sociedad, aprovechó la cultura cristiana porque ésta era útil para sus fines. Cuando el proletariado se levantó como clase frente a la burguesía, se dio cuenta de la maniobra burguesa: mantener en vida una "fe inerte" a fuerza de respiración artificial. De ahí que se confunda la violencia anticlerical con la violencia antirreligiosa. En verdad la religión murió como cultura

¹¹ El estallido de la Revolución Francesa hizo creer que aquellos hombres que leyeron a Rousseau eran todos los hombres, los últimos, los únicos desheredados. La Historia, sabemos, no les dio la razón.

¹² Recordemos al maligno Descartes decir que las verdades de la revolución eran incuestionables pero que él no era teólogo sino filósofo y que su quehacer era ocuparse de los objetos *d'ici bas*.

allá por los albores del siglo XVI y si hoy escuchamos frases en las que se propicia el asesinato de Dios, no quiere decir que Dios esté vivo, sino que simplemente hay que asesinar a los hombres que se sirvieron de Dios como de un instrumento de extorsión y dominio. Aclaremos que esta nueva posición del hombre, más que ser una crisis cultural en el sentido en que lo hemos establecido, es una crisis social y moral, filosófica. El marxismo es un movimiento que busca desarrollar la ciencia para despojarla de todo elemento mítico. Es un simple movimiento hacia lo nítido y verificable.¹³

Digamos entonces, sin miedo, que en una sociedad de clases la cultura, independientemente de todas las características que le hemos visto, es siempre la sirviente de una de esas clases. Pongamos un ejemplo simple. La técnica del psicoanálisis se desarrolló a partir del advenimiento de la psicología como ciencia experimental. Pero una ciencia no aparece por generación espontánea. La técnica del psicoanálisis surgió como un método aplicable a un cierto tipo de hombre. Surgió como respuesta a una enfermedad que seguramente no había alcanzado la virulencia con que se manifestó en el siglo XIX. Fue primitivamente una técnica contra la histeria, enfermedad, etimológicamente hablando, propia de la mujer. Charcot y Freud presentaban mujeres en el clima histérico, dobladas en dos, los brazos tensos hacia atrás. Mujeres cuya condición en el siglo XIX había llegado a ser intolerable, que había alcanzado el más alto nivel de la sofocación interior, mujeres bloqueadas para quienes el escape de la realidad en el delirio histérico

¹³ Las crisis, como parte de un nuevo concepto de las cosas y del hombre, no siempre son crisis "culturales", no siempre revocan el fundamento en el cual el hombre encuentra la seguridad. La crisis es en su expresión más aguda, crisis del hombre, parto de nuevos hombres, es crisis *histórica*. A pesar de que el hombre crea disponer de su individualidad a su antojo, realiza siempre actos sociales. Cada vez que el hombre entra en crisis consigo mismo, aparece, por una razón parecida a la extrapolación o a la muestra estadística, una crisis en cadena, una crisis social. La evolución de un hombre entraña la evolución de todos los hombres. No somos extraños entre sí. El destino es destino común y no sabríamos permanecer indiferentes frente a una idea nueva o una nueva esperanza. Nuestro objetivo más deseado sería mostrar en estas publicaciones un panorama sucinto pero completo de las crisis del hombre. No sólo de las crisis culturales —que no son muchas— sino de cada momento en el que el hombre ha sido otra cosa. Empero, debemos atenernos a un programa y a un método. Debemos elegir. Las culturas "desconocidas" —estamos ciertos— serán algún día reivindicadas, esas culturas silenciadas por lo que se podría llamar "la estrella occidental" que al mismo tiempo que ilumina, quema y esfuma.

era el único posible. Freud y sus discípulos se dieron perfecta cuenta de esto. Propusieron una técnica que eliminaría los sentimientos que el hombre reprime en su interior. Propusieron —al igual que la religión— la confesión como limpieza del alma. Sin embargo, lo que Freud, además, propuso, fue una técnica, una manera exacta de curar y saber. Esta técnica perseguía un fin, es evidente, tenía un fin. No le reprochemos alguna mala fe a Sigmund Freud. Lo que el psicoanálisis pretende es volver *normales* a ciertos individuos psicológicamente perturbados. Pero, ¿cuál es la normalidad a la cual se hace volver al hombre perturbado? Al integrarlo de nuevo en el mundo social que lo rodea —pues éste es el objetivo— se lo vuelve normal. Pero el *hombre normal*, la imagen con la cual es necesario hacer coincidir al enfermo es el hombre *burgués* o aquel que necesita la burguesía. La burguesía impone las *normas* —morales sobre todo, con todo lo que esto conlleva— y la ciencia y la técnica son tales en función de esta clase. Curar a un enfermo en el seno de la burguesía equivaldría a la lucidez y ésta entrañaría necesariamente el derrumbe social.

La lucidez,¹⁴ que es método y punto de partida del quehacer científico —se trate de las ciencias naturales como de las humanas— es intolerable para la clase burguesa. Un espíritu atento delata sin esfuerzo la maquinación social de la explotación, la lucha de los intereses, el conformismo del *avaleur*. Por esto las ciencias humanas se ven postergadas en el mundo burgués: hay que conocer al hombre pero a cierto hombre. El sistema se vería herido de muerte al desarrollarse ampliamente el conocimiento del hombre integral.

Factores que hacen posible las crisis religioso-filosóficas

Es necesario preguntarse por las causas que empujan al hombre, una vez acomodado dentro de un determinado tipo de seguridad, sea ésta religiosa o científica, hacia la inseguridad y el desarraigo. Sería razonable pensar que, por ejemplo, la certeza de que “sólo Dios basta” es suficiente para la seguridad de los hombres. ¿Por qué se rechaza entonces dicha seguridad? ¿Cuáles son los factores que posibilitan las

¹⁴ “...evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención...” Descartes. *Discurso del Método*, Segunda Parte.

crisis? Como en todos los fenómenos humanos, éstas se encuentran al interior mismo de la cultura. En la sociedad crítica.

Si se trata de una cultura científica, es el problema del conocimiento el que se sienta en el banco de los acusados. Se duda del conocer, se entra en el escepticismo. Imaginemos por un momento el interior del pensamiento de un escéptico. ¿Qué puede decirnos? En primer lugar que la única naturaleza real es la de su espíritu. El escéptico es siempre un subjetivista. Además nos dice que siendo el conocimiento una relación de sujeto-objeto, todo conocer es imposible porque imposibles son las relaciones. ¿Cuál es la esencia de la relación, de la comunicación? A primera vista está representada por algo sobre lo cual puede establecerse un acuerdo.

Juan se relaciona y se comunica con Pedro cuando ambos coinciden en que el sol calienta o en que los ángulos interiores de un triángulo suman ciento ochenta grados. Aquí, “sol que calienta” y “suma de ángulos” son el medio que los comunica. Es decir, la comunicación es mediata. A ellos no los une nada directamente y de no existir acuerdo sobre cosas estarían relegados a la soledad. La relación sujeto-objeto es también una relación mediatizada. El mundo exterior accede a nosotros mediante un sinnúmero de mecanismos —sensaciones, percepciones, memoria, intuiciones, discursos— que representan los medios dudosos del conocimiento. Y si no hay acceso directo entre sujeto-objeto no es posible declarar como legítimo y seguro el acto de conocer. El subjetivista argumenta que el único conocimiento cierto es el autoc conocimiento —ya que éste no necesita de intermediarios. No hay término medio entre el yo conocedor y el yo conocido. Pero, digamos, opinándonos: “Muchas veces estos claros argumentos estallan de sus marcos rígidos. Por ejemplo en el caso del amor. El amor es una forma de conocimiento, es bien una búsqueda de lo otro, un afán de completitud y de síntesis. El sentimiento del amor nos lleva derecho al objeto, sin examinarlo, sin elegirlo. El amor es una conexión, una relación de A y B”. El escéptico, que no carece de excelencia, nos replica irónico: “Todo objeto por conocer se presenta como asombroso y sobre todo como ‘extraño’ al sujeto. Es desconocido porque es no-poseído. Admiramos una obra de arte porque sobrepasa nuestro entendimiento. La admiramos. Nos parece bella por una simple razón: reconocemos en

nosotros una carencia, una separación, una detención en el impulso que va de lo ignorado a lo conocido. El ansia del conocimiento está siempre sancionada por una imposibilidad en el conocer. La trascendencia de los objetos, su distancia, los hace deseables. Fíjese: el objeto que el amante desea conocer es la amada. Es un objeto oculto, trascendente, *amable*. El amor dura hasta que se termina lo oculto en la persona amada, hasta que se agota lo asombroso que reconocemos en ella. Porque el deseo principal de los seres que se aman (y de todo lo que se pone como sujeto-objeto) radica en llegar a la unidad, a ser uno solo. La imposibilidad de esta unión alimenta el amor. Es decir, la relación como usted dice, se mantiene por una frustración. Los amantes son comunicables, no tienen lenguaje. Esta es su gran fortuna.¹⁵ Porque 'lo otro', el mundo exterior, el ser amado en este caso, siempre se nos aparece como lo verdadero (por la certeza de que no poseemos la verdad y de que la buscamos), es evidente que la amada representa la más nítida verdad para el amante".¹⁶

¹⁵ Es el aspecto *positivo* de la incomunicación amorosa. El amor tiene carácter vectorial; se habla de un amante que ama y de una amada que es amada. Porque el amor, como experiencia subjetiva, no puede ir más allá del propio yo amante. Es imposible establecer, empíricamente, la conexión amado-amada. No se puede establecer ninguna dualidad amorosa. El "otro" está siempre ajeno y los diálogos son inciertos. Por esta razón el amor se muestra, no se demuestra, lo canta la poesía. Ahí el diálogo de los amantes es subconsciente, va dirigido a cada yo que lucha por sobrevivir o supervivir. El amante no debería pedir más que lo que él se pide en tanto que hombre. Pero el amor es un anhelo constante por sobreponerse al propio silencio, a la propia existencia. El lenguaje —la comunicación— deja de tener significado donde comienza a operar una relación compuesta por sonidos, por sensaciones táctiles; por voces escuchadas *antes*, por superficies tocadas constantemente en la memoria. Es éste el único lenguaje posible. Es un juego donde el azar está proscrito, el único juego que se paga con la vida.

¹⁶ Si le damos vuelta a este asunto veremos que el "amor posible" es aquel en que un tercero, un espejo, se interpone entre los amantes; por la simple razón de lo insoportable que es la mirada directa, la incomunicación, deben mirarse a través de otro: en el caso del "amor posible" este otro es el hijo. El único amor posible es el triangular. El otro, el amor sin hijos, al cabo de los ¿seis?, ¿siete? meses en que los amantes "se entienden" en la pasión mutua, se quiebra o se vuelve amistad. El amor pasional es destructivo, impide cualquier movimiento social con sentido. Se dice que la persona amada es una máscara tras la cual se oculta alguien que se nos ocurre perfecto, ¿el amor anterior?, ¿el primer amor?, ¿la madre?, ¿el dios? ¿Por qué no? Poco o nada sabemos de los resortes que nos empujan a amar. Amamos porque carecemos de algo. Nos parece así. Se nos ocurre. Lo imaginamos. En el fondo amar es tener puras ocurrencias antojadizas. Ocurrencias que producen un movimiento antagónico: muestran un detrimento del ser que ama, lo dejan desnudo y desarmado, sin poder. Lo muestran en su más pura humanidad, en la carencia pura. Es ahí que aparece la idea del crimen.

Después de esto, ¿qué nos queda? Reducirnos a la interioridad del yo y dejar que nos lleven las corrientes de aire. Hemos fracasado ante una verdad aplastante. El filósofo ha ganado. No queda más que ponerse “en disponibilidad” de los hechos. Pero, decimos, queremos salvarnos, planear la vida, asegurarnos. Debemos, pues, volverle la espalda a esa verdad. Sabemos que la crisis es ante todo “crisis del ánimo vital”. ¿Cuál es la diferencia entre Cicerón y Descartes? Los dos estaban de acuerdo con la argumentación de nuestro escéptico, lo conocían de memoria. Descartes sin embargo, *quería* conocer (a tal punto que, viéndose abocado al callejón sin salida del acceso al mundo exterior, echa mano a Dios sin ningún problema). Cicerón, por el contrario, ya no quería conocer, estaba “desesperado”, cansado, derrotado. Este cansancio, esta derrota, permiten, permitieron la reinstalación del mito. El conocimiento dogmático e incluso el fenomenológico son, a los ojos de un escéptico, pretextos ingenuos de seguridad. Al fin de cuentas —dice el escéptico— creer o conocer son actos tan legítimos el uno como el otro.

Por otra parte, la epistemología nos muestra que la ciencia es un conocimiento aproximativo. El científico nos dice cómo son las cosas pero no nos dice *todo* lo que son las cosas. Así, al desarrollarse, la ciencia debe rectificarse, aproximarse cada vez más a la descripción total de su objeto. No obstante, debemos tener presente que en la —por el momento— eterna rectificación de la ciencia, debe estar incluida la aceptación de que, por ejemplo, la magia, el hecho de que fuerzas por *siempre* misteriosas para nuestro espíritu, juegue un rol importante en la existencia humana. Lo que no modifica, es evidente, la acción científica, pero sí permite la posibilidad de creer en lo sobrenatural. En misterios. Y bien que por ahora la ciencia reduzca más y más los misterios de la naturaleza, no ha logrado, ni con mucho, eliminarlos. He aquí otro factor que puede hacer posible el restablecimiento de la cultura mítica.¹⁷

A través de la historia, el pensamiento es primero que todo pensamiento religioso. La ciencia es una segunda etapa del desarrollo de

¹⁷ El misterio supremo de donde nace el mito es la propia persona, esa “realidad radical”. Lo más asombroso es el otro en el que nos reflejamos.

una mirada que busca entender su condición y el mundo que la rodea. La ciencia es un paso adelante en la escala evolutiva del pensamiento humano. Lo paradójico es que el mito puede amenazar cualquier momento de esa evolución. Cuando la ciencia y la técnica se convierten, no ya en el vehículo de la seguridad humana, sino ellas mismas en mitos, es legítimo volver a refrescar los lazos que unen al hombre con los más antiguos sueños de la tierra y con la divinidad.¹⁸ Pero, repitamos, *esto supone un cierto ánimo, el ánimo de la admiración perdida, el sentimiento del absurdo y del fracaso*. Supone una desconfianza. Meditemos un poco sobre lo que hubiera ocurrido en el mundo occidental grecolatino, cristiano, sin los cataclismos que otros pueblos —ruso, chino, africanos, latinoamericanos— bastante alejados de los centros de la cultura burguesa de consumo, pero recibiendo la acción nutritiva y destructiva de ésta, produjeron en el curso del siglo XX. El ánimo del hombre europeo había caído en los abismos más fáciles de la verdad.¹⁹ Con el tiempo suficiente para pensar en su condición, consideró con pavor la pérdida de sustrato que su cultura le aportaba. Sin la acción del marxismo —que destruyendo la “filosofía” encontró el sistema filosófico más riguroso de todos los tiempos— bien pudiera haberse producido un cambio de cultura radical.²⁰ El hombre estaba puesto ante un dilema simple pero difícil de resolver: o desmitificarse completamente, adhiriendo sin ambages a una cultura científica orgánica —que por lo menos sirviera para alimentar a los hombres—, sin ideas angélicas y

¹⁸ Ortega, “La ciencia está en peligro”: *Historia como Sistema*, p. 15.

¹⁹ Una razón histórica ha dado paso a la razón físico-matemática. Hegel sustituyó a Platón y Parménides e iluminó a Marx. Es una buena razón para referirse al cine de Ingmar Bergman. En su obra “Persona” retoma el tema de la máscara. La *personalidad* —todas las manifestaciones “exteriores” del hombre, por ejemplo, el ser carpintero, los atributos de la esencia— oculta un ser fijo, único, seguramente ahí. Para la heroína de Bergman —una actriz de tragedia griega— la persona, su ser actriz, su *máscara*, aparece precisamente como aquello que le impide ser, como aquello que la enmascara. Por lo tanto, decide perder la voz, se inmoviliza, busca un escorzo cómodo que le permita “no ser aquello que no es” y ser lo que nadie conoce. Decimos: “es una neurótica”. No, no hay que equivocarse. Esa actriz que busca un ser absoluto bajo las manifestaciones particulares del individuo, define un anhelo típicamente burgués-occidental. A causa de esa ansia de ser —sin máscara, sin *persona*— el hombre occidental se va *estatuificando*. Al salir del cine, recuerdo que alguien hizo el siguiente comentario: “Cuando los chinos lleguen a los Campos Elíseos no van a encontrar más que estatuas”.

²⁰ El hecho de que “las otras regiones del mundo” dieran la alarma, entraña problemas harto complejos. Si la cultura burguesa se hubiera limitado a sus fronteras, el panorama crítico

promesas eternas, o volverse sin remedio hacia una forma cualquiera de cultura mítica.²¹

Cerremos el asunto de los factores del cambio cultural tomando la cuestión desde el otro extremo. Cuando el hombre vive al interior de una cultura religiosa, llega un momento en que ésta también entra en crisis. Son innumerables las razones por las cuales el ánimo religioso puede volverse cuestionable. La tendencia casi irracional a racionalizar del hombre completo y desarrollado, el anhelo de una lucidez que reduzca los fenómenos a términos coherentes, la tiranía socio-política que ejercen ciertas religiones sobre los hombres, en fin, el conjunto de objeciones que Jenófanes dirigía a los dioses, hacen posible el acto de rebeldía que lleva hacia la ciencia.²²

El arte como discurso permanente de la vida humana como signum cotidiano de la moral, como testigo y motor de la crisis

La religión es el *dictum dei* y la ciencia el *dictum rerum*. El arte es y ha sido, aun en las épocas más oscuras del hombre, el *dictum vitae*. El arte ha estado ligado siempre a las manifestaciones de la cultura humana. Por esta razón, comenzaremos haciendo una labor de despeje, por contraposición, de los diversos ámbitos en los cuales se definen y confinan la religión, la ciencia y el arte.

Hay quienes proclaman la intercomunicación de principios entre el arte y la ciencia. Se apoyan para esto en hechos de la historia cientí-

actual sería diferente. Las culturas particulares —mítico-feudales de Asia, étnicas de América— hubieran buscado su desarrollo propio. Pero Europa, en el punto en que se encontraba en la Baja Edad Media no podía limitarse a sus fronteras, debió colonizar para alimentar un mundo que creaba necesidades urgentes. Comprometió las otras culturas con su destino, tras-pasándoles sus problemas sin hacerlos participar de sus ventajas. Por esta razón la revolución africana no se hace a partir de una lucha con el estado tribal sino con la burguesía. Burguesía que los estados africanos conocieron de oídas —cuya vida transcurría en Bruselas, en Bond Street o en las clases privilegiadas de Madrid— pero que los afectaba directa y vitalmente. Así “se puede ser persa” siendo europeo, o chino, vietnamita o chileno. Esa estructuración atrasó a todo el mundo: a los lores de Inglaterra como a los picapiedra de Australia. Los unos pasarán de la burguesía al socialismo con corbata; los otros, de la Edad de Piedra al socialismo con taparrabos. Sólo las representaciones —por hablar como los estructuralistas— son diferentes, los modos de enfrentarse; al fin de cuentas, las armas.

²¹ Tema de meditación y de investigación: la acción de la sociedad esotérica Gurdjev.

²² Véase *Historia como Sistema*, p. 9 y ss.

fica, por ejemplo, en las teorías de Kepler sobre el sistema celeste, para las cuales no hubo más explicaciones que la magia o el juego. La lucidez de un hombre de ciencia lo lleva muchas veces a enunciar teorías que parecen mágicas, que parecen provenir de la zona oscura del hombre de donde proviene el arte. Sin embargo, una ley científica debe siempre llegar a la demostración y a la prueba, a la medición, condiciones necesarias para que una teoría sea llamada científica. Siempre, al fin y al cabo, la realidad respalda las teorías buenas y rechaza las malas. Ni haciendo los esfuerzos más sobrehumanos se podría incorporar la alquimia al campo de la ciencia, bien que esta equivocación haya dado paso a la prueba de grandes teorías relacionadas con ella. La experiencia de Michelson hizo posible la enunciación de la teoría de la relatividad de Einstein, pero ella, en tanto participante del hacer científico, es nula: probó precisamente lo contrario de lo que pretendía probar. Y esto no es rectificación científica. La rectificación no implica la destrucción. La física de los cuantos no destruyó la mecánica de Newton ya que aún nos servimos de ella. La superó, simplemente.

La ciencia necesita de un objeto, necesita conocerlo. Lo pone frente a sí y le aplica sus métodos. La imprescindible necesidad del objeto hace de la ciencia y del arte dos quehaceres diferentes. El arte no se adentra nunca en la ciencia. Es esta última la que, por ser una actividad humana, es perfectamente admisible en los contenidos artísticos.²³ Ahora bien, el objeto de la ciencia es conocido por la descripción de sus cualidades y cantidades, por sus medidas (ciencias naturales) o por la definición de su ser (filosofía). Un quehacer que se preocupa de objetos (inclusive en el caso de la psicología, cuyo objeto es el sujeto hombre) es diferente del arte. La ciencia es la actividad que se sustenta sobre principios lógicos que no pueden contravenirse (identidad, contradicción, tercero excluido). Y es esto lo que ha suscitado la lucha entre la psicología como "ciencia del alma" y la psicología científica. Los recelosos doctores de la ciencia le han exigido a la psicología para admitirla bajo su techo, objetividad, constante preocupación por

²³ La obra de Aldous Huxley y de tantos otros lo prueba sobremanera.

lo que está ahí, bajo los instrumentos. Hoy vemos que la psicología pasa aplicadamente sus exámenes.²⁴

Por el contrario, lo artístico prescinde de todo principio lógico. La vida humana no es un objeto (como lo entiende la ciencia) sino una subjetividad pura, lo íntimo, inestructurable, contradictorio, lo deviniente por excelencia (ya que además de devenir ella misma, siente ese devenir), lo accidental e imprevisto. Por ello, el único discurso que soporta como totalidad es el artístico. Podemos establecer relaciones entre los fenómenos de la naturaleza, escuchar las polémicas entre los realistas, idealistas, deterministas e indeterministas de la ciencia, nos convencemos de que un cuerpo cae directamente proporcional a su masa e inversamente proporcional al cuadrado de la distancia. Todo esto lo podemos admitir o rechazar (si descubrimos en sus postulados una contradicción interna). Lo que sí es innegable y permanece a pesar de sus contradicciones, o precisamente por ellas, es lo artístico. El arte muestra cosas, no las demuestra. Muestra lo que cae bajo la conciencia de un hombre, el artista. Un arte que se limite a describir objetivamente los hechos y las cosas, no es arte sino precaria e incipiente actividad científica.²⁵

La ciencia demuestra pero sólo necesariamente. A la ciencia le es fácil aislar y organizar sus objetos mediante sus diferencias específicas. La ciencia es analítica. Los relojes, las piedras, los anteojos, son objetos de la física; los grillos y los caballos, de la física biológica; la luna y las estrellas, de la física astronómica; la memoria, los sueños, los sentimientos, de la psicología. Estos objetos, analizados y desintegrados horriblemente por la ciencia, forman, *en síntesis*, las cosas de las que nos habla el arte. Así, el incendio de la casa de miss Burden en *Luz de Agosto* de Faulkner no es una combustión (y también lo es) sino el resultado del odio de Christmas.

²⁴ Es importante proponer el problema de la objetividad en las ciencias. Tratándose de objetos diferentes, deben aplicarse métodos diferentes. Aristóteles, incorregible, escribe: "es igualmente absurdo, esto es evidente, aceptar de un matemático razonamientos probables como reclamar de un orador demostraciones". *Ética a Nicómaco, I*.

²⁵ "Los escritores de la Nueva Novela francesa lo hacen, ¿por qué no usted?", como dice la publicidad.

Si la vida humana la hubieran explicado los conductistas no habría necesidad de arte. Se podrían describir los hechos y pasiones humanas en un cuadro de coordenadas matemáticas. Pero el arte, que reúne dentro de sí temas hartos escasos, nos muestra la vida repetida hasta la náusea, bajo diferentes formas; es el testimonio de diferentes hombres, de lugares diferentes, cuya variedad y riqueza no sabrían contener el cerebro de los robots con que soñaba Watson. El hecho de elegir un tema, comenzararlo de cierta manera, ponerle un determinado fin, denuncia la intervención indispensable de un artista que no quiere "conocer toda la realidad" como en su conjunto lo pretende la ciencia, sino mostrar un momento de ella, organizado alrededor de un tema, de unos personajes, de un tiempo que pasa. Todo esto quiere decir que la realidad de la obra de arte es la realidad del autor, el resultado de un examen y de un misterio. Entre el artista y la obra, solos, cara a cara, se produce un misterio no diferente al del amor. Si se quiere, entre ambos hay un rito y una tragedia particular que se lleva a cabo. Así como la pasión es un drama que debemos enfrentar solos como el de la muerte, así también no puede arrebatare el carácter inalienablemente personal que existe entre la obra y el hombre que la hace o la contempla.

Pero el arte refleja la vida entera. Contiene las cosas y la vida de los hombres, de todos los hombres, que rodean al artista, sus equivocaciones, sus contradicciones. El arte es una actividad porque es el reflejo de una actividad: la de vivir. Y es social, eminentemente social, porque esa vida es política, concierne a todo el núcleo humano. No hay arte asocial. Proust es —y digámoslo corrigiendo tantas críticas confusas y antojadizas— un escritor apasionadamente social. Las causas de los cambios y los cambios mismos de la sociedad proustiana están vivos en su obra. Ella explica y esclarece una historia. El arte de Proust es un arte grande y refleja a un pueblo de grandes problemas. Cuando las tensiones sociales llegan a límites insoportables se ve surgir el arte que las denuncia. Cuando no hay problemas, no hay arte (¿conoce alguien la novela suiza?). Enormes y urgentes realidades, crisis irreversibles, han hecho aparecer un arte sólido en América Latina. Toda la literatura, pintura y música del último siglo europeo y norteamericano muestran claramente un mundo en cambio, denuncian una crisis.

Pero el artista no siempre quiere —conscientemente— promover la crisis. A veces se limita a mirar y a contar lo que pasa en él y a su alrededor. Los retratos son autorretratos pero también, sin quererlo, son la imagen de un mundo. La condesa de Chinchón, los cartones de tapicería, como los rostros enloquecidos de su pintura negra, todos ellos son Goya. Pero también son el mundo de Goya, reflejado por añadidura. Lo que Goya quería era expresar las partes luminosas y oscuras de su vida, el respeto y el orgullo, la tensión secreta de su locura. Y misteriosamente hoy vemos que *corresponden con* las partes luminosas y oscuras, con el respeto y el orgullo, con la tensión secreta de la locura del hombre español y europeo del siglo XIX. Más adelante, en próximas publicaciones, veremos cómo la poesía elegíaca no quiso destruir el mito griego, ni supo que echaba las semillas de una filosofía y de una ciencia futuras. Que sólo se limitó a vivir un momento histórico y mostrárnoslo elocuentemente. Es el papel de todo arte.

El artista, como todo ente político, tiene un papel en la sociedad. Tratemos de definir cuidadosamente este papel. La parte de lucidez que le toca vivir no le da derecho ni a privilegios ni a consideraciones diferentes a las de todo trabajador. Siendo su actividad diferente a la de un obrero textil, las condiciones de su trabajo deben ser diferentes. El artista hace arte, no factura telas. Su papel es *importante*, de gran importancia: testimonia sobre la vida de los hombres, remueve los conformismos y compromisos fáciles de la sociedad, es de primerísima importancia en un proceso revolucionario. Mas, el artista no hace la revolución. *In factó*, la revolución la hace el revolucionario, el dirigente político. Aunque ambos, artista y revolucionario (dirigente político), se identifiquen en cuanto a la visión del mundo, sus actividades específicas son diametralmente diferentes. El artista y el revolucionario (dirigente político) son *intelectuales*, pero intelectuales disímiles.

Frente a esto no confundamos ni tengamos mala voluntad. Es *impensable* que frente a un real peligro social el revolucionario y el artista tengan reacciones diferentes. Muchos artistas "ideólogos" creen que la palabra artística es la única efectiva, la única arma de lucha. Hay que hacerlos conscientes de su error. Urgentemente. No obstante, es necesario otorgarle al artista la libertad necesaria para realizar su obra. La creación artística no es una actividad mejor que las demás. Es sólo

distinta. Está atendida a leyes propias, a momentos en que su curso se diferencia y se define al interior de él mismo. Porque el artista mira a la sociedad, está *frente* a ella y al mismo tiempo *en* ella. Es un abogado del diablo. En el estado actual del mundo, en el que la mitad de los hombres viven aún desde los mitos de clase y en medio de fantasmagorías miserables, y la otra mitad "comienza" a construir un mundo mejor, con todos los errores que implica el aprendizaje, las tensiones generacionales y el autoritarismo benevolente, el arte *debe* asumir su rol de crítico implacable, de desmitificador. Nada, o muy poco, resulta del arte apologético. En la construcción del socialismo, como en toda sociedad que vive contradicciones, el artista es —debe ser— peligroso, en el mejor sentido. Hay que tener en cuenta que la abolición del dolor —el final arribo a un hombre nuevo y comunista— implica necesariamente la abolición de todo arte, si se entiende a éste como agnía, como denuncia, como conducta. Muchos querrán que en un mundo en crisis el arte sirva para cantar loas al mañana. Quizás tengan razón si su deseo bien intencionado se dirige a salvar planes de producción. Quizás para salvar estos planes —y por tanto, para asegurar cualquier fin, sea éste el Paraíso— sea necesario tomar medidas que hipotequen lo actual, lo vivo, lo desgarrado. Quizá se justifiquen muchas medidas en nombre del mañana. Para bien o para mal, el artista verdadero no lo piensa así. Él trabaja con lo palpitante, ya lo dijimos, con lo contradictorio, y seguirá haciéndolo así cuéstele lo que le cueste.

Construir mundos, nuevos mundos, implica institucionalizar al mundo y al hombre, es desrevolucionar al hombre. El artista como el revolucionario abogan por una cultura dinámica, por una vida sin cortapisas, quizás *sin ideas*. De ahí la pugna entre los revolucionarios, los artistas, y los órdenes establecidos, cualesquiera sean éstos. Aunque estos problemas —distinción tajante entre Orden y Revolución, Orden y Arte— requieren de un análisis posterior, no pertinente en estas páginas.

Las relaciones y diferencias entre el arte y la religión son evidentes. La religión echa mano a la elocuencia del arte para expresar el sentimiento religioso. La experiencia artística está en la base de la experiencia mística. Las culturas religiosas han desarrollado grande-

mente el arte y éste debe muchos monumentos a la seguridad que el mito procura. Una religión no sabría infiltrarse en la sociedad sin el concurso casi embriagador del arte. El éxtasis se crea a partir de un clima y este clima es siempre artístico.

En cuanto a las diferencias se puede repetir lo dicho ya con relación a la ciencia. El arte es más abarcador, totalizador, que la religión. Como se trata de expresar la vida entera, y la religión es sólo una parte de la actividad cultural del hombre, hay contenidos que escapan a la religión y que debe recoger el arte.

La cultura revolucionaria entendida como cultura cerrada, casi intransmisible, como seguridad personal de un pueblo, definida y sólo comprendida dentro de los límites estrictos de un mundo

Llegamos así al punto más importante y al final de este primer trabajo. En grandes líneas hemos mostrado lo que se entiende por cultura. La religión y la ciencia son modos del quehacer humanos que permiten la vida en seguridad. Estos quehaceres se acumulan, se apilan unos sobre otros y sólo podemos separarlos haciendo rotar la máquina histórica sobre sus ejes fundamentales. La cultura es antes que nada historia de la cultura, en seguida virtualidad en un presente que se hace historia. El único camino abierto es, entonces, este último. El aquí y el ahora, esa condición que se ha llamado el hacerse del hombre. Un hacerse, claro está, que hasta hace pocos años comprendía el hacerse de un determinado hombre, *el hombre histórico*. Aquél que entendía la armonía de un alejandrino y la bóveda perfecta de un puente romano. En ese tiempo, se hablaba para este hombre porque era el único capaz de comprender el término *historia*. Este hombre *nacía* histórico. Es decir, la cultura como historia y como virtualidad, no se hacía y sobre todo no se conservaba en los pueblos que estaban alejados de los centros culturales. No se trataba de un problema de hecho sino de derecho. No había derecho a la cultura. Porque el hombre de la cultura avasalló, despreció e ignoró cualquier tipo de cultura que no fuera la suya.

Pero hoy en día oímos a gentes exóticas hablar de una cultura ignorada, a lo mejor inexistente. Hablan con desfachatez de mi cultu-

ra.²⁶ A lo que el hombre que inventó la cultura responde colocándose un megáfono en la oreja como los sordos. Pero ya está dicho, este sordo se repite a sí mismo la frase que pudo haber dicho Adriano: "Roma ya no está en Roma: debe perecer o en adelante igualarse a la mitad del mundo". Esa mitad del mundo es, en este momento, el tercio del mundo.

Las fronteras de los pueblos se han establecido a causa de problemas de raza, lenguaje, clima, costumbres, geografía, flora, fauna, a causa de un saber que no es el mismo para todos los pueblos. La evolución —por lo tanto, la cultura— es diferente. Y los tipos de evolución y de cambio, cada reevolución, son diferentes y se acuerdan de distinta manera en los pueblos que la viven. Podemos decir entonces que ser latinoamericano significa ser muchas cosas a la vez. Pero sobre todo significa ser latinoamericano. En esta extraña categoría hay un mundo y una riqueza que descubrir y defender. Hay una cultura del latinoamericano, una vida y una evolución interiores, dramáticamente personales, en los cuales están tanto Grecia, Roma, Francia y Alejandría, como los ritos vudúes y los mayas, los altos vértices andinos, los pueblos agrarios y los secretos indios de la Patagonia, que hacen que Latinoamérica se aleje del resto del mundo. Por eso, por esta tragedia, es que ser latinoamericano es, en fin de cuentas, poder hacer re-evolución latinoamericana.

Cultura es, entonces, *mundo*.²⁷ Mundo que crece y debe ajustar sus cuentas al interior. Es la imagen de la casa o del hombre. El destino es destino de algo o de alguien, es una ceremonia secreta. Y este secreto hacerse de un pueblo es casi un diario íntimo que le da derecho a elegir los cambios que le convengan. La posibilidad de ejercer este derecho abre el futuro a la seguridad revolucionaria, aquella que se gana y se pierde cada día, aquella (cultura) que siempre es distinta, accidental y difícil de prever. La cultura, como la vida, hay que inventarla siempre. En ello se nos va la humanidad y el hecho de ser cultos. En ello se juega la expresión profunda y el sentido verdadero de toda revolución.

²⁶ ¿No es el caso de Franz Fanon?

²⁷ Aquí, *mundo* no niega la posibilidad de un internacionalismo de la cultura. El internacionalismo es un segundo estado de la toma de conciencia social.