

EXAMEN DE NUESTRA CONCIENCIA CULTURAL*

*Tocamos con los dedos el presente,
cortamos su medida,
dirigimos su brote,
está viviente, vivo,
nada tiene de ayer irremediable,
de pasado perdido,
es nuestra criatura,
está creciendo en este momento.*

NERUDA
Oda al Presente

Introducción

La conferencia que desarrollaremos esta tarde –como su título lo expresa– pretende ser un “examen de nuestra conciencia cultural”. Sin embargo, como el título pudiera dar lugar a un cierto equívoco, al no precisar con exactitud si con la expresión “nuestra conciencia” aludimos a un fenómeno que se refiere a la conciencia cultural de Latinoamérica, o bien, por el contrario, a nuestra propia e individual conciencia, hemos de comenzar justamente esclareciendo que esta conferencia pretende ser únicamente un examen de la *conciencia cultural latinoamericana*.

Pero dicho esto –que además de descargarnos de intenciones egolátricas indica la dirección fundamental que tal vez ha de guiarnos– comprenderán ustedes que hablar de la conciencia de “nuestra cultura” (tanto más si esa cultura es entendida como *cultura latinoamericana*) es hablar en el fondo de nosotros mismos. Pues semejante *cultura latinoamericana*, por más impersonal y objetiva que pueda ser o concebirse, no es un ente o un objeto que esté ahí frente a nosotros con absoluta indiferencia –como lo puede estar, por ejemplo, cualquier ente ideal o matemático–, sino que esa *cultura* constituye parte integrante del contorno en que vivimos, y es (para decirlo con palabras técnicas) una estructura fundamental del *mundo circundante* en que estamos insertos como *seres en el mundo* que somos. La cultura y sus entes –los útiles, los valores y los bienes– no forman un *mundo* separado, indiferente o independiente de nuestro propio *mundo en torno*, sino que,

* *Nota del Archivo E.M.V.:* La presente versión corresponde a la última edición publicada el año 1992 que fue corregida por el propio autor y difiere en algunos aspectos, estilísticos o de contenido, en relación con las precedentes.

El lector interesado puede advertir los cambios introducidos comparando con las ediciones de *El problema de América* publicadas en los años 1959 y 1969. Asimismo puede revisar la edición original publicada en 1955.

al contrario, son ellos ingredientes primordiales de ese *mundo*, y, en cuanto tales, forman un estrato íntimo en sumo grado a nuestro más íntimo ser.

Ahora bien, si es de la "conciencia" de esa cultura de aquello sobre lo cual deseamos hablar en esta tarde, siendo en el fondo esa cultura *nuestra* –vale decir, la del hombre latinoamericano que somos *nos-otros*–, toda conciencia que de ella se posea ha de ser *nuestra conciencia*. Lo subjetivo –concebido no monádicamente, sino en el contexto de una intersubjetividad, tal como se revela en el uso de la expresión *nos-otros*– es, por tanto, un *factum esencial* desde el cual ha de partirse en la meditación inicial de esta conferencia. La referencia a semejante *factum* resulta no sólo indiscutible, sino que únicamente desde él, o sobre él, es posible elevarse para verificar un verdadero *examen de conciencia*. Quiere decir esto –sin más– que este *examen de nuestra conciencia cultural*, al pretender versar sobre la cultura latinoamericana, ha de apoyarse necesariamente sobre nuestra propia y personal conciencia, ya que somos los sujetos que vivimos y gestamos nuestros quehaceres culturales dentro del horizonte de ese *mundo intersubjetivo* que es la cultura latinoamericana. El examen de conciencia que pretende desarrollar esta conferencia se trueca así en nuestro *propio* examen de conciencia.

Semejante base "subjetiva" –que por lo demás ha de entenderse en una acepción *transcendental* y no meramente en sentido *psicológico*– sin duda tiene sus peligros. Tiene también, no obstante, sus ventajas. A ustedes toca juzgar y decidir cuáles de aquellas afirmaciones que enunciemos esta tarde han logrado apresar los rasgos objetivos de nuestra conciencia cultural, y cuáles, por el contrario, no han logrado salvar el escollo del "subjetivismo" en donde se enraízan y desde el cual cobran razón y fundamento.

Sobre la base de una semejante libertad para la crítica, nuestra conferencia ha de desarrollar sus enunciados en dos partes perfectamente separables, aunque complementarias. La primera, cuya índole ha de ser esencialmente metodológica, será dedicada a fijar el concepto de eso que se ha llamado en esta conferencia un *examen de conciencia*; mientras que la segunda intentará verificar concretamente la labor de un tal *examen*, siguiendo para ello los precisos lineamientos que se hayan trazado y obtenido mediante la previa fijación de aquel fundamental concepto.

I. El Concepto de un Examen de Conciencia

Si en alguna época de nuestra vida hemos sido más o menos practicantes del cristianismo, eso que llamamos un *examen de conciencia* quizá nos haga recordar un acto de perfiles bien precisos y determinados que ejercita todo creyente de esta religión. En

efecto, un acto semejante es aquel que se practica generalmente antes de realizar la confesión y mediante el cual –interiorizándose el hombre por un momento dentro de sí mismo– intenta que su conciencia le hable de sí y por sí misma. El *examen* –como se nota ahora– tiene ante todo un sentido primordial de *búsqueda*, pues en él se subraya la tarea de hallar la propia conciencia por vía de *recogimiento* o *ensimismamiento*. Algo parecido –aunque no del todo– tiene con semejante *examen* este otro que desearíamos practicar mediante nuestra conferencia. Sin duda que también, como propósito fundamental, en él se trata de una suerte de *búsqueda*, aunque la conciencia que desearíamos hallar al final de este propósito no pretenda ser, en modo alguno, una conciencia de estilo moral o religioso. Al contrario, no se trata de hallar una conciencia que acuse, frente a nosotros mismos, nuestros aciertos o errores culturales, ni menos aún –lo que sería absurdo– los pecados o virtudes que salven o condenen nuestro quehacer. En esto –como en todo examen de conciencia moral que tenga como meta averiguar, después de haber sido los actos realizados, si ellos son pecaminosos o virtuosos– habría un profundo filisteísmo que quisiéramos desde un comienzo evitar a toda costa.

Pero el *examen* de que hablamos asume, no obstante, aquella forma o estilo de *búsqueda ensimismada*. Y lo que se busca detectar es justamente la *conciencia*. ¿Pero es que entonces –se preguntará– no tenemos tal *conciencia* y necesitamos verificar aquella *búsqueda* precisamente para hallarla? Pues, en verdad (como enseña la más elemental lección de lógica), sólo aquello que aún no se posee es lo que se busca, y es, por el contrario, cosas de loco, oficios de locura, buscar lo que se tiene. ¿O es, acaso, que teniendo la conciencia, la hemos perdido, no la hallamos, y, precisamente, por esto, la buscamos? Así parece ser. Pues cuando se habla de un *examen* como sinónimo de *búsqueda*, podría pensarse en esas dos posibilidades que hemos mencionado como variantes lógicas. O aquello que se busca, se busca porque no existe todavía; o bien se busca porque, a causa de un azar cualquiera, se ha extraviado y se intenta nuevamente hallarlo. Pero en nuestro caso ni una ni otra posibilidad son legítimamente aceptables, ni mucho menos verdaderas. La conciencia que se busca ya está allí, y jamás la hemos perdido o extraviado. Es (por decirlo con lenguaje técnico) un *dato* inmediato y comprobable que ella existe, atestiguándose la existencia de semejante dato en el *factum* innegable de que la conciencia *se nos da como voz de la conciencia*, perfectamente audible y comprobable en cada uno de nosotros.

Ahora bien, a semejante *dato* –vale decir, a la voz de la conciencia en cuanto tal– hay que interpretarlo. Para saber lo que ella dice no hay simplemente que oírla como “quien oye llover”, sino más bien hay que escucharla atentamente, interpretando en sus voces aquello que quiere decir o susurrar. *Debemos, pues, al escucharla, interpretar correctamente su “sentido”*. A veces –cuando no escuchemos con claridad y distinción lo que nos balbucea–

debemos incluso preguntarle. A este preguntar interpretativo de la voz de la conciencia es a lo que llamamos *búsqueda*. Tal *búsqueda*, como se comprende ahora, define el término más técnico de *examen*. El *examen* es entonces, aplicado a nuestro caso, un *buscar el "sentido" de aquello que ya existe como dato*. Semejante *examen*, en su fase de interpretación o hermenéutica, asumirá la forma de una progresiva descripción analítica y fenomenológica de aquello que el *dato* mismo nos ofrece en tanto que fenómeno transcendentamente purificado.

Pero una búsqueda o examen es examen y búsqueda de *algo*. ¿Qué es, entonces, lo que buscamos examinar en nuestro caso? Sin duda... la conciencia. ¿Pero qué conciencia? Pues históricamente se ha entendido por *conciencia* a una o a varias realidades que son perfectamente distintas de eso que llamamos *conciencia cultural*. En tal sentido se ha llamado "conciencia", o bien a una conciencia de clara genealogía intelectual, como verbigracia, a la *conciencia transcendental* de Kant –que el alemán designa con el término de "*das Bewusstseins*"–, o bien a una conciencia de modalidad y estilo *moral*, que en alemán se designa –para diferenciarla de la otra– con el término de "*das Gewissen*".

Pero si semejantes significaciones son las que históricamente se han utilizado para designar a la realidad de la conciencia, al tratar de esclarecer qué entenderemos por *conciencia cultural* (la cual, como veremos, no podrá ser identificada con ninguna de las mencionadas), debemos intentar el deslinde de su significación fijando sus posibles diferencias, o incluso sus puntos de semejanza, con aquellas conocidas y notificadas por la historia.

Entendamos ante todo por *conciencia* –sea transcendental, moral o cultural– el *tener conciencia*. En tal forma evitaremos que el término quede agravado de cierta vaguedad muy peligrosa. Al contrario, al ser la conciencia designada como un *tener conciencia*, queda ella circunscrita y definida por un acto de expresa posesión, el cual le confiere ese aspecto bien concreto que exhibe cuando se describe como fuente de la *intencionalidad*. La conciencia –en cuanto intencional– no es mera y formal conciencia, sino *conciencia de*, en lo cual va implícito que la conciencia es un *tener conciencia* o –como hemos dicho– un acto de expresa posesión. ¿Pero un acto de *posesión* de qué? ¿Qué es lo que poseemos al tener conciencia? Y además... ¿cómo hemos llegado a semejante estado de ser poseedores de algo? ¿En qué forma llegamos a apropiarnos o a aprehender algo para hacerlo objeto de nuestra posesión consciente?

Tales preguntas nos permitirán delinear las diferencias y semejanzas entre los tipos de conciencia que hemos anotado con anterioridad.

En efecto, comencemos por esclarecer una primera nota distintiva entre sus estilos haciendo hincapié en la diversidad de lo que se posee en una u otra especie de conciencia.

La posesión más íntima de un *tener conciencia* de estilo intelectual o racional –o, para decirlo con términos estrictos, de una *razón pura teórica*– es aquello que funciona como base o fundamento de la filosofía cartesiana: es el *cogito* o *yo pienso*.

En tal sentido podemos decir que el *tener conciencia* en la esfera de la *razón pura* es el saber que pienso. La conciencia es, entonces, esa noción fundamental y última del “*yo pienso*” como reducto irrebasable de la actividad pensante puramente racional. “*Ser consciente*”, en sentido puramente racional, es *tener conciencia* del *yo pienso*.

¿Pero de qué se tiene conciencia en la esfera de la *razón práctica*, vale decir, en la esfera de la región moral? Aquí el *yo pienso* –que era lo poseído en la esfera puramente intelectual– se trueca en el *yo debo*. La noción o conciencia del *deber*, en el acto moral, es el último y fundamental reducto de semejante estilo de conciencia. Tener conciencia moral es estar en posesión íntima y expresa de la noción del “*deber ser*”.

Desde esta diversidad anotada surge ahora una crucial pregunta que pertenece por entero al designio de esta conferencia. En efecto –preguntamos–, *¿cuál es ese último y fundamental estrato en una conciencia de estilo cultural? ¿Qué es lo poseído íntima y expresamente en un “tener conciencia” cultural?*

Quizá sea prematuro responder esa pregunta. Quizá –para decirlo con sinceridad– cualquiera respuesta que esbochemos a estas alturas no sea del todo comprensible en sus implicaciones. Antes de contestar esa primera pregunta que hemos formulado, y para que la respuesta que a ella aportaremos no resuene vagamente como un enunciado puramente abstracto –el cual, por lo inacostumbrado, debe ser, además, un tanto sorprendente–, debemos esclarecer paralelamente otra de las preguntas que formulamos al tiempo mismo que insinuábamos la que ahora queda en pie. En efecto, además de preguntar *qué* era lo poseído, hemos preguntado paralelamente *cómo llegamos a tener conciencia de aquello poseído, vale decir, cómo lo hacemos correlato de nuestra posesión*.

Pues bien, si nos referimos a la esfera del tener conciencia intelectual, comprobaremos que el *yo pienso*, es decir, el tener conciencia de nuestra actividad pensante, no es un suceso que nos sobreviene espontáneamente. Al contrario, para ser *conscientes* de nuestro propio pensamiento debemos flexionarnos hacia el interior –ensimismarnos o reflexionar–, y, por medio de esta operación, aprehender esa noción del *cogito*. El *cogito* o *yo pienso* no es –como ahora lo insinuamos– un fenómeno expreso de nuestra vida natural. En actitud natural pensamos, pero en forma alguna –como sujetos inmersos en el trato cotidiano con el mundo– *jamás pensamos que pensamos*.

En cambio, nuestra conciencia moral, vale decir, ese *tener conciencia del deber*, nos acompaña con perfecta espontaneidad en la vida cotidiana. A nuestra conciencia moral la estamos oyendo continua y persistentemente, y no hay acto de nuestra existencia en el cual, con absoluta naturalidad, no nos acompañe la noción del *deber*.

Si a la conciencia intelectual debemos encontrarla entonces mediante una reflexión, la conciencia moral –bajo su aspecto de *deber*– nos acompaña, en cambio, espontánea e ininterrumpidamente, como *voz de la conciencia*. A esta voz no debemos hacer ningún esfuerzo para oírla. Al contrario, esfuerzo hay que hacer para no oírla. Ella está ahí –en nuestra intimidad– antes de toda reflexión, e incluso en contra de ella. Pues bien sabemos que la reflexión en la moral se usa muchas veces para acallar lo terrible de la voz a fuerza de argumentos reflexivos. No obstante, sea cual fuere el argumento reflexivo que trate de enfrentársele, la voz de la conciencia no duerme ni descansa. En su susurro oímos el claro tintineo del *deber* sobrepasar y vencer todo argumento reflexivo que lo contraría.

La diferencia es –como ahora puede observarse claramente– de notable y fundamental importancia si queremos contestar la segunda pregunta que nos hemos formulado. En efecto, si preguntamos cómo llegamos a ser conscientes del *yo pienso*, debemos indicar que sólo por vía de reflexión ensimismada se nos revela la existencia indudable de ese *factum*; mientras que al *deber* –en cuanto posesión indubitable de nuestra actividad moral– lo tenemos espontánea e irreflexivamente como *factum* esencial de nuestro ser conscientes moralmente.

Pero refirámonos ahora a la conciencia que hemos llamado *cultural*. Al hacerlo debemos comenzar diciendo que ella se acerca más a una conciencia de estilo *moral* que no a una de tipo o modalidad puramente *intelectual*. En efecto, *la conciencia cultural es, fundamentalmente, una conciencia que acompaña con perfecta espontaneidad*. Incluso –sea esto dicho sin reservas– su modo de revelarse es, en cierta forma, idéntico al de la conciencia moral, pues *ella se presenta o patentiza por o a través de una "voz"*. Ahora bien, es claro que esta "voz" de la conciencia cultural no nos habla de un *deber moral*.

¿Qué nos dice, pues, esta "voz"? ¿Cómo nos habla? La "voz" *de la conciencia cultural* –he aquí una afirmación fundamental para los fines de esta conferencia– *nos habla como "voz" de la historia*.

Su modo de hablarnos es *revelándonos la historia y nuestro puesto en ella*. O dicho en otra forma: así como de lo moral tenemos conciencia en la voz del deber, la conciencia cultural es la que nos revela el sentido de nuestro quehacer dentro de la historia.

Semejante *tener conciencia* de nuestro nexo con la historia –nexo que diseña nuestro puesto en ella y nos pone en evidencia nuestra íntima e intransferible condición de seres eminentemente históricos–, no es una noción que alcanzamos gracias al esfuerzo de una reflexión o de un análisis. Nuestra condición histórica –y nuestro puesto en ella– es un saber de estricto cariz *preontológico*. No es porque exista una ciencia o una ontología historicista –o, dicho con un neologismo, por obra de una historiología o historiografía– que el ente humano *tiene conciencia* del sitio peculiar y necesario que ocupa dentro de la historia y que

de hecho asume como un *factum*, sino que justamente ocurre esto por razón inversa. Sólo por ser el ente humano histórico, por ser su gestarse existencial eminentemente histórico y tener, por tanto, una conciencia histórica de sí, hay o puede haber una ciencia u ontología de la historia. *La conciencia cultural* –que hemos descrito como “voz” de la historia– resulta así una estructura radical y fundamentalmente *preontológica*. ¿Pero cómo se dirige al hombre esa “voz” de la historia? ¿Qué es, en el fondo, aquello que le dice o le susurra cuando le habla desde el fondo de sí mismo?

Semejante pregunta –cuya respuesta en verdad constituye la base de esta conferencia– no podemos nuevamente querer contestarla por completo en los momentos. Su respuesta total tiene que hacerse desarrollando concretamente los estratos íntimos de nuestra propia *conciencia cultural*. Sin embargo, de modo general y provisorio, y con el solo fin de dar una señalada orientación hacia los análisis que han de hacerse para el desarrollo de un genuino *examen de conciencia* –tal como el que se propone realizar esta conferencia en su segunda parte– podríamos decir que *la historia se dirige al hombre revelándole su historicidad*. La revelación de un *factum* semejante es justamente lo que lleva a cabo la “voz” de la conciencia cultural. La “voz” de la historia es, pues, aquella que le muestra a la existencia humana su raíz eminentemente temporal. Oyendo la historia, la existencia se sabe –con un “saber” de estilo genuinamente preontológico– *histórica*; vale decir, la existencia se “nota” o se “siente” distendida irremisiblemente entre dos términos, perfectamente radicales e irrebasables, cuyo tránsito está realizando en una dirección irreversible. Tales “términos” –y aquí la acepción vulgar de la palabra “término” cobra todo su significado– son el Pasado y el Futuro. El *tránsito* (cuya dirección nota la existencia humana cual esencialmente irreversible) es el Presente.

Así, pues, ahora podemos decir que lo que resuena en la “voz” con que se nos hace presente la historia –la “voz de nuestra conciencia cultural”– es la necesaria conexión de nuestro Presente con lo Pasado y con lo Porvenir. En cuanto sujetos gestores de cultura, todo acto de creación que realicemos lo acompaña semejante conciencia por modo de espontaneidad. Así como en cualquier acto moral no podemos librarnos de la voz de la conciencia que nos dicta el deber, en toda acción cultural que realicemos nos acompaña la presencia de la historia revelándonos lo histórico –el nexo del Presente con el Pasado y el Futuro– de nuestro quehacer. Ser hombres cultos es sentir esa “voz” de la historia que, para bien o para mal, nos está indicando siempre que nuestra acción, por ser de estilo cultural, queda *eo ipso* engastada al horizonte del Pasado y del Porvenir en su Presente.

No avancemos más en semejante análisis. Para esta conferencia, y sus reducidos propósitos, basta con lo dicho para tomar contacto con esta problemática que ahora desearíamos conjugar con el intracuerpo de nuestro propio quehacer. Pues no hay que

olvidar que esta conferencia –en su propósito central– quiere ser un examen de nuestra propia conciencia cultural.

Con esto abordamos la segunda parte del programa anunciado.

II. Las Vivencias de nuestra Conciencia Cultural

Si el examen de la conciencia cultural nos ha conducido a un análisis de la conciencia histórica, entonces para estudiar bajo su faz concreta los problemas de nuestra propia conciencia cultural, hemos de partir desde una consideración previa y explícita de las vivencias que definen nuestra actitud histórica.

Pero es de hacer notar, apenas dicho lo anterior, que utilizamos un concepto que damos por supuesto –e incluso por sabido– y el cual, en rigor, no deberíamos emplear sin haberlo esclarecido en su fundamental significado. ¿Pues qué es eso que denominamos *actitud histórica*?

Como toda *actitud*, se trata aquí de un cierto modo de enfrentarse a algo. En nuestro caso, aquello con lo que nos enfrentamos es, precisamente, la *historia*. La actitud histórica es –quizá pudiéramos así describirla– aquella forma que tiene el hombre de hacer frente a la historia.

Pero ¿cómo se enfrenta el hombre a la historia? Además, ¿a qué se enfrenta en ella? El hombre se enfrenta a la historia justamente *siendo histórico*, y aquello a lo que se enfrenta es a *lo histórico*.

Esta descripción y esas respuestas –que a primera vista pudieran parecer una mera tautología– no son, sin embargo, tan evidentes y comprensibles como pudieran parecer. Pues de lo que se trata en ellas es de notificar la más esencial estructura de la conciencia humana: *su historicidad*. La historicidad del ente humano radica en su capacidad de hacer frente –*de enfrentarse*– a lo histórico del tiempo. Lo histórico del tiempo es su esencial y radical *sucederse*. Enfrentándose al sucederse del tiempo, el hombre se hace histórico.

Pero el sucederse del tiempo, la *temporalidad*, es eso que llamamos *éxtasis del tiempo*: Pasado, Presente y Porvenir. El ente humano es histórico en tanto que hace frente a los *éxtasis del tiempo*.

Ahora bien, una *actitud histórica* es aquella manera –específica y determinada– en la cual el ente humano, el hombre –o, en nuestro caso, nosotros mismos en tanto que hombres–, hace frente a los *éxtasis del tiempo*.

Por tal motivo, el indagar y el describir nuestra *actitud histórica* nos debe llevar a investigar fundamentalmente cuál es nuestra actitud ante el Pasado, cuál es nuestro temple

frente al Porvenir, y cuál es nuestra situación vivencial ante el Presente que transcurre y se sucede.

La tarea de una analítica descriptiva de nuestra conciencia cultural nos lleva a preguntarnos en tal forma acerca del modo en que nos enfrentamos a la historia –vale decir, a los *éxtasis del tiempo*– cuando ejercitamos nuestros quehaceres culturales.

En tal sentido, descubierta la dirección de estos análisis, nuestra conferencia se propone realizar el anunciado examen de nuestra conciencia cultural mediante el análisis vivencial de nuestras actitudes ante los *éxtasis del tiempo*. El recorrido de esta segunda parte se descompondrá, entonces, en la descripción de nuestra actitud frente al Pasado, al Presente y al Futuro en cuanto *éxtasis históricos*.

Al preguntarnos cuál es la forma en que nos enfrentamos a la historia, en tanto que ella es *éxtasis* Pasado, surge nuestra primera afirmación, la cual dice: *nuestro quehacer actual se enfrenta a un Pasado que no es ausente ni presente*.

Pero ¿qué quiere insinuar semejante afirmación? Nuestra afirmación –como bien lo observamos– puede entenderse desde perspectivas muy diversas. Pero, en todo caso, sería un absoluto error entenderla en el sentido de creer que con ella insinuamos que nuestro quehacer actual, por notar al Pasado tal como lo describimos, pudiera concebirse como un quehacer *ahistórico* o que, en alguna forma, tratara de negar o renegar a la *historia* y al *pasado*.

Al contrario, nuestro quehacer es eminentemente *histórico*, y sin alterar la descripción de sus vivencias, es imposible afirmar que él trata de negar o renegar la historia. Pero siendo eminentemente histórico, y poseyendo por eso una definida actitud ante los *éxtasis de la temporalidad*, nuestra conciencia cultural oye a la historia insinuarle con su “voz”, desde lo más profundo, *que lo pasado no está ausente ni presente en su Presente*.

¿Pero es posible –se nos preguntará seguramente– un quehacer actual con semejante relación con el Pasado? ¿No se afirma con ello una cierta desconexión entre *lo actual* y *lo pasado*? ¿No es semejante abstracción de relaciones entre *lo actual* y *lo pasado* una construcción meramente artificial?

En efecto, si juzgamos a la historia como la sucesión ininterrumpida de los *éxtasis*, en la cual, sin alterarla, cada *éxtasis* debe reflejarse dentro de la configuración y cuerpo del siguiente, eso de concebir un quehacer actual en donde el Pasado no se encuentre *ni ausente ni presente*, es algo perfectamente absurdo y hasta artificioso.

Pero es –óigase bien esto– que el Pasado no es meramente algo pasado, ni eso que llamamos su “ausencia” es meramente un concepto negativo.

Lo que sucede es que el afán de simplificar las cosas ha reducido a eso que llamamos el *Pasado* a un concepto con cuya estéril simplicidad es imposible comprender lo que de

esencial y rico hay en el tejido histórico que con él se designa o denomina. En efecto, siendo el Pasado en general –y por esencia– “lo sido”, “lo transcurrido”, “lo ocurrido” o “sucedido”, es necesario que de ahora en adelante nos acostumbremos a ver en el Pasado al menos dos estratos perfectamente diversificados y de significación radicalmente diferente. Efectivamente, dentro del Pasado en general hay una región de él que es, por así decirlo, actual o viva, la cual sigue actuando sobre el Presente y lo diseña; pero hay, además, otra región perfectamente estratificada y muerta –el *Pasado absoluto*– que por esencia ya es *pretérito*. Semejante *pretérito* –que es el Pasado preterido u olvidado– está por esencia *ausente* del Presente.

Pero con semejante distinción nos hacemos ahora de una esencial diversidad en el concepto de *Pasado*, y mediante ella podemos perfectamente distinguir ahora un *Pasado-presente* –que es la *tradición*– y un *Pasado-ausente*, que es el *pretérito absoluto*.

Pero, además, como hemos dicho, la *ausencia* no es un concepto meramente negativo. Por *ausencia* no debemos entender simplemente a un algo que no exista, sino más bien a un algo que no tiene *presencia* y que existe bajo la forma privativa de la *ausencia*.

Entonces, ¿qué desea afirmar el enunciado al decir que en nuestro quehacer actual el Pasado no está ausente ni presente?

Quiere insinuar –así se comprende claramente ahora– que nuestra conciencia cultural vive en el trance de notar, que en su actual quehacer, el Pasado *fluctúa esencialmente entre no ser un auténtico pretérito ni ser tampoco un pasado cuya presencia pueda injertarse en el Presente*. O –dicho en otras palabras– que la historia pasada, al conjugarse en la vivencia del quehacer actual, se transforma extrañamente sin llegar a ser una verdadera *tradición* (que es un Pasado cuya *presencia* diseña la fisonomía del Presente), aunque tampoco llega a ser un *pretérito absoluto* cuya *ausencia radical* la haría esencialmente *preterida* para el quehacer actual.

Comprendemos –sea esto dicho en disculpa de nuestra propia exposición de este problema– que semejante descripción (en la cual se desea reflejar una situación nada usual y al parecer contradictoria) sea de difícil comprensión. Pero nada se gana con simplificar la letra y matar la verdadera realidad de las vivencias.

Si somos fieles a la descripción de nuestra vivencia cultural en relación al éxtasis del Pasado, debemos acusar sin atemorizarnos esa especie de ambigüedad radical de su modo de existir, la cual define a nuestro juicio la verdadera actitud con que hacemos frente a la historia en tanto que *éxtasis-pasado*.

En efecto, nosotros –los latinoamericanos de hoy que gestamos las obras de un quehacer cultural determinado–, con respecto a aquello que pudiera ser considerado como nuestro Pasado cultural (vale decir, nuestras “herencias” culturales), vivimos notando que

ellas no están ausentes ni presentes en nuestro quehacer actual, sino que ya se aparecen, ya desaparecen, sin llegar a estar ausentes ni presentes por completo, sino –digámoslo de una vez– con una *presencia cuasi-ausente*. En nuestro quehacer actual –he aquí la tesis que afirmamos– nuestras herencias culturales tienen una *presencia cuasi-ausente*.

Una *presencia cuasi-ausente*, he aquí el concepto (al parecer contradictorio por lo dialéctico que encierra) con el cual debemos contar para caracterizar en su plenitud vivencial nuestra actitud frente al Pasado histórico. En efecto, si realizamos algo así como una introspección hacia cualquier acto de conducta que defina un quehacer cultural que realicemos libremente, notaremos en seguida que en ese quehacer, antes que actuar una *tradición* que diseñe la fisonomía de nuestro propio gesto, interviene en forma más determinada y decisiva el requerimiento de un Presente puro. A pesar de eso –he aquí la faz contradictoria del problema–, nuestro quehacer presente puro se enraíza en un Pasado no-ausente por completo.

Pero nótese bien –para evitar el equívoco– el exacto perfil de nuestra tesis. Lo que afirmamos no es la ausencia de una cierta *tradición* en nuestro quehacer (tal sería la mayor necesidad, ya que hablamos castellano y de pronto, sin intención, se nos sale el mestizaje), aunque neguemos al propio tiempo que esa *tradición* esté presente en nuestro gesto con la plena presencia de un Pasado actuante.

Lo que tratamos de describir, en síntesis, es el extraño fenómeno cultural que se presenta con esta *tradición* que no alcanza a transmitir o a traer a nuestro gesto actual su fuerza diseñadora y plasmadora, tal como lo verifica una tradición auténtica dentro del complejo mecanismo de un mundo cultural en que actúa como tal. Al contrario, nuestra *tradición* es cuasi-ausente y su presencia es inactuante o quizá “inefectiva” en relación a la actualidad de nuestro mundo. Ella no diseña decisivamente nuestro gesto, aunque tampoco –he aquí la otra faz necesaria de entender– ella se encuentra completamente ausente y perfectamente preterida. Su exacta descripción es, pues, la de un Pasado cuasi-ausente.

Mas no se crea que semejante conceptualización responde a una construcción artificial de relaciones o a una vivencia abstracta que hemos imaginado para regocijo intelectual. Al contrario, ella corresponde a una realidad perfectamente comprobable en nuestra propia esfera de vivencias históricamente objetivadas. Con su perfil, según creemos, estamos resumiendo (he aquí la raíz histórica de la cual se nutren nuestras descripciones) la extraña situación de una conciencia que se nos legó históricamente como el resultado de una accidentada amalgama de culturas trasplantadas al horizonte de un *Nuevo Mundo* lleno de poderosos incentivos y justamente en un período en el cual aquellas fuerzas culturales se encontraban en plena capacidad de desarrollo y crecimiento. Por eso no mentía la metáfora que llamaba a nuestro mundo el *Mundo Nuevo*, ya que nos hemos hallado o encontrado

–hallado o encontrado a nosotros mismos– viviendo en un *Nuevo Mundo*, presas de la terrible y acongojante sensación de que, por esta imprevisible y crucial circunstancia, nuestro espíritu y su obra han debido crear sus propias fuerzas y embestir la tarea de interpretar los enigmas que colocaba en nuestra vida ese *Nuevo Mundo* y las extrañas manifestaciones de un alma conjugada por el mestizaje.

Surgió así el fenómeno vital del *criollismo*. El criollo –se ha dicho– tiene el alma atormentada y confusa. Esto es cierto de toda certeza. Nuestra alma se forjó en la extraña circunstancia de hallarnos viviendo en un *mundo* perfectamente *nuevo* –y de una *novedad* presente y actuante sobre nuestra vida–, lo cual fue decisivo para que surgiera desde adentro de nosotros mismos una conciencia histórica en la que se muestra un fundamental y hondo hiato entre un Presente y un Pasado radicalmente distintos. No pudimos, es cierto, olvidar el Pasado (¿qué hombre lo podría?); pero el Presente, al requerirnos constantemente con sus incentivos enigmáticos, ha hecho que aquel Pasado esté casi ausente en nuestros gestos. Sentimos su cuasi-presencia, pero el estilo que el Presente reclama a nuestros gestos impide que recurramos al Pasado como intérprete y diseñador de nuestra acción. Antes que actuar como una verdadera *tradición*, modelando o plasmando el perfil de nuestro gesto con fuerza de Pasado en el Presente, él es un *Pasado cuasi-ausente*, sin llegar a ser, por otra parte, un *pretérito absoluto*.

Lo que actúa poderosa y decisivamente en nuestra acción es el Presente. Un Presente que, por lo novedoso que es en relación al Presente en que se forjó la *tradición* que nos queda como herencia cultural, es casi ajeno a ella.

Pero con esto –en honor al escaso tiempo de que dispone un conferenciante– debemos dejar esquemáticamente esbozado este primer punto y pasar inmediatamente a la descripción de nuestra actitud frente al Presente.

¿Cuál es –preguntamos– el temple que embarga nuestro espíritu al realizar una acción cultural en el Presente? O preguntando más incisivamente: ¿cómo vivimos el Presente?

Nuestra vivencia del Presente no podemos definirla abstrayendo sus peculiares elementos e intentando la descripción de ellos desde sí, en sí y por sí mismos. El hombre vive el Presente desde lo que recuerda y lo que espera, y su quehacer actual se distiende, por esta circunstancia, entre el Pasado y el Futuro cual si fuera un istmo que enlazara sin hiatos ni fisuras lo que se rememora y lo que se aguarda. En nuestra actualidad se hallan presentes la manera de vivir ante el Pasado y nuestra actitud frente a lo Advenidero. Lo dicho entonces con respecto a nuestra vivencia del Pasado cobra una especial significación para interpretar nuestro Presente. Lo que ha de decirse acerca de nuestro temple frente al Advenir adquirirá, asimismo, una importancia extraordinaria para la plena comprensión de aquel Presente.

Pues, en efecto, de una manera inmediata comprobamos que ese modo descrito de vivir ante el Pasado es –por esencia– una vivencia actual. Una de las más características actitudes de nuestro Presente es justamente esa forma de vivir ante el Pasado. El que ello sea una vivencia *del* Pasado no invalida su condición presente.

Pero lo que nos interesa –como he dicho– no es ya eso, sino nuestra manera de vivir en un Presente lo *Presente*.

Pero ¿qué es nuestro Presente?

Nuestro Presente –que es un Presente cuyo perfil imaginamos muy semejante al que han debido tener frente a sí quienes sintieron enraizar su destino individual o colectivo en este suelo– es nuestro *Nuevo Mundo*. Este *Nuevo Mundo* es nuevo y presente no sólo en sí mismo o por sí mismo, sino desde otros *mundos* que notificamos o sentimos (los latinoamericanos de hoy) como *ya pasados*, vale decir, como *mundos del pasado*.

Lo que es Pasado, y *ha pasado* para nosotros, es justamente la actualidad de aquellos otros *mundos*, los cuales vemos en relación al nuestro como distintos y distantes, y en cuyo suelo no se enraízan ya nuestras preocupaciones con lo porvenir o lo presente. Allí –es cierto– pudo haber (o incluso hay) cosas y entes de tan variada especie, condición y valor, como puede haber en este *Nuevo Mundo* en que vivimos; pero esas cosas están “allí”, para nosotros, revestidas de la presencia del Pasado que les confiere justamente el *Pasado del mundo* en que se albergan. Están allí –en esos y otros *mundos*–, y, sin embargo, por ser su horizonte de inserción un *mundo del Pasado*, su presencia posee un aire parecido al que tienen o exhiben las cosas dentro del peculiar horizonte de un museo.

Mas entiéndase que en esto no hay ni quiere haber desvalorización alguna con respecto a eso que llamamos *mundos del Pasado*. Si decimos que las cosas y entes de esos *mundos* aparecen frente al nuestro –y mirados desde él– con aire de cosas y entes de *museo*, es porque cualquier *museo* lo que provoca es reverencia. Mas reverencia, justamente, hacia el Pasado que encarna un *museo* en cuanto tal. Pero, además, si empleamos semejante modo de hablar es porque el símil resulta en extremo productivo para nuestros fines descriptivos, ya que el *museo* –como institución– es el símbolo que ha elegido el hombre para representar en su peculiar atmósfera lo que es *Pasado* para él. Empeñados como estamos en describir lo *presente* de nuestro *Nuevo Mundo* en relación al *Pasado* de otros *mundos*, el símil del museo nos permitirá ahora precisar con toda exactitud por qué razón notificamos a nuestro *Nuevo Mundo* cual *Presente* al compararlo con el *mundo del Pasado* que vemos encarnarse en otros mundos.

Así hemos afirmado que, frente al *Nuevo Mundo*, esos otros mundos –que llamamos “viejos”– se nos aparecen como *mundos del Pasado*, confiriéndoles a las cosas y entes intramundanos que moran dentro de ellos un aire similar al que les confiere el mundo de un

museo a las cosas y a los entes que se encuentran dentro de él. Este perfil o aire, atmósfera o ambiente, es justamente el "aire" del Pasado que transforma a las cosas y enseres de un museo en cosas y entes ajenos a nuestra actualidad, otorgándoles, en cambio, ese venerable "aire" de "cosas del pasado", el cual, en su *presencia* –he aquí algo importante de ser notado–, nos habla de un *Pasado* y no de su desnuda *actualidad* presente.

En efecto, dentro del plano de nuestra preocupación actual, cualquier cosa o ente que esté inserto dentro del plexo de relaciones que constituye el horizonte del mundo en que vivimos –verbigracia: cualquier enser, un traje, un plato, un arma– no nos habla en su *presencia*... del *Pasado*. Ellas se nos presentan dentro de un plexo de relaciones transferentes, en el cual, simplemente, están allí para nosotros encarnando una utilidad, un bien o un valor, perfectamente imbricado en nuestra actualidad presente. El traje, verbigracia, se nos presenta como "traje para vestir"; el plato, como "útil para comer"; el arma, en cuanto "instrumento de defensa". Al presentársenos así –vale decir, en cuanto útiles, bienes y valores–, las cosas y entes de nuestro horizonte intramundano ofrecen una *actualidad* a nuestra preocupación mundana. Su *presencia* habla a nuestra preocupación en un lenguaje de Presente *puramente actual* y dentro del cual ellos se insertan mediante sus relaciones de transferencia intramundana.

Ahora bien, ¿cómo vemos o se nos presentan los entes y las cosas dentro de un museo, vale decir, en un *mundo del Pasado*?

Ante todo hemos decir que no vamos a un museo esperando hallar simplemente cosas y entes de uso presente, o, lo que es lo mismo, *útiles* con actualidad de tales. Ya cuando decidimos ir a un museo sabemos por anticipado que allí nos aguardan entes y cosas de otro estilo. En efecto, dentro del mundo de un museo no hallamos ni esperamos hallar –a menos que nos posea un extraño complejo de anacronía– "platos para comer", ni "armas para defendernos", ni "trajes para vestirnos". Al contrario, a pesar de que los entes que veamos en las vitrinas puedan seguir siendo "platos", o "armas", o "trajes", sabemos anticipadamente que, por estar fuera de uso, son *in-útiles*, vale decir, cosas y entes *des-usados*. Precisamente por esta condición, por ser cosas y entes *des-usados*, son ahora "cosas del pasado" o en "des-uso", insertas justamente en ese peculiar horizonte de las cosas y entes propios de un *museo*. Al entrar o quedar inserta dentro de este horizonte que es el *mundo del museo*, pierde la cosa o ente ese nexo de inserción con el Presente y pasa a ser cosa-del-pasado o des-usada: *inútil para el Presente*.

Ahora bien, insertas en semejante textura, las cosas y entes del museo no nos hablan simplemente de su *actualidad* para el Presente, sino que, en su *presencia*, nos hablan entonces de su relación con un Pasado.

Así –con perfiles semejantes a los de los museos y con sus cosas y entes insertos dentro de ese peculiar plexo de relaciones en donde el Pasado se destaca fundamentalmente– vemos hoy los otros *mundos*. Desde el peculiar Pasado de éstos se nos revela, en justa oposición, aquello que es o constituye nuestro Presente y sus actualidades.

Mas si ya sabemos que las *cosas* de un museo son *pasadas*, ¿qué es lo que nos hace reconocerlas cual *pasadas*? ¿Qué es lo que nos hace reconocer a las cosas de otros mundos cual *pasadas*? ¿Qué es, además, lo que permite distinguir a una *cosa del pasado* frente a una *cosa del presente*? O preguntado más incisivamente: ¿qué es lo que en sí es *viejo* y *pasado* en un museo o en un mundo?

Sin duda que no son las cosas mismas. Quizá nuestros vestidos estén más deteriorados y gastados que los viejos trajes de un museo, pero no se nos ocurrirá confundir esa *in-utilidad* y desgaste de nuestras ropas con la vejez respetable y venerable de un bien conservado traje del siglo XVIII. Pero un traje del siglo XVIII lo vemos precisamente como un “traje del pasado” por hallarse justamente ahora dentro de un *museo*. No son, pues, las cosas y entes que moran dentro de un museo los que son “viejos” (o completamente *desusados*) por sí mismos o en sí mismos, *sino que justamente son entes y cosas del pasado por hallarse ahora dentro de un museo*. Lo que los hace aparecer cual *pasados* y revestidos de ese venerable aire de un *des-uso* es, pues, el horizonte del museo donde están. En sí o por sí mismos –he aquí una nueva conclusión que es importante de observar– no hay cosas ni entes del pasado. *Lo que es Pasado es el horizonte del mundo en que se insertan*.

Llegamos entonces a comprender que lo que da el “aire de pasado” a las cosas y entes es el Pasado de sus *mundos*. Que ellas caen en *des-uso* no por sí mismas o en sí mismas, sino porque es el *mundo* en el cual se insertan un *mundo ya pasado* y en *des-uso*. Es el *mundo* o *los mundos* –o más precisamente dicho–, las “*concepciones del mundo*”, las que se hacen *pasadas* y comunican a sus entes intramundanos –enseres, pensamientos o acciones– su estilo de *pasado*.

Comprendemos ahora asimismo qué puede ser nuestro Presente. Nuestro Presente es la actualidad que tiene nuestro *Nuevo Mundo*. Es por vivir en un mundo que notamos y sentimos (por razones que no diremos en esta conferencia) como un *Nuevo Mundo* –con *presencia de Presente puro*– por lo que notamos la actualidad presente de nuestros quehaceres y tenemos conciencia del plexo de *pasados* en que se hallan insertos los entes intramundanos –acciones, pensamientos o enseres– pertenecientes a otros *mundos* que notamos *pasados* en relación al nuestro.

Mas semejante distinción entre un mundo de *presencia-presente* y un mundo de *presencia-pasada* no es obra del arbitrio. Basta que describamos fielmente las cosas para que semejante distinción se nos revele. Porque, en efecto, así como tuvimos ocasión de

distinguir en relación al Pasado los matices de la *tradición* y el *pretérito*, lo que justamente ahora insinuamos es tan sólo fruto de que nos acostumbremos a diferenciar en el Presente una región de él que es un Presente *con presencia puramente actual y urgente* (como es la del *Nuevo Mundo*) y un Presente *cuya presencia* –como la del museo– *es nada más que presentación de lo Pasado*.

Semejante distinción nos basta en esta conferencia para diseñar el justo aspecto del Presente que nos interesa destacar. Porque, efectivamente, el *mundo de la historia* podrá estar (jamás ser) todo lo presente que se quiera frente a nuestra consideración –sea por obra de una *tradición* conscientemente respetada e incorporada a los hábitos, o, aún más objetiva y temáticamente, por obra de una reflexión historiográfica–, pero lo cierto es que semejante *presente del Pasado* no exhibe la misma textura que una *acción* o *quehacer* cultural que realicemos actualmente urgidos por los requerimientos novedosos de nuestro mundo circundante.

Lo que nos interesa, pues, es esta *pura presencia del Presente* y el modo o temple que nos acompaña cuando realizamos un acto que se encara con ella. ¿Cómo vivimos –preguntamos entonces– semejantes *éxtasis* de la *pura presencia del Presente* y cuál es el temple que embarga nuestra acción?

Frente al puro Presente –he aquí nuestra primordial afirmación– *nos sentimos al margen de la historia y actuamos con un temple de radical precariedad*.

Aclaremos, aunque sea sucintamente, semejante enunciado.

El que nos sintamos al *margen de la historia* no es, ni lejanamente, una afirmación vacía o una vivencia simplemente inventada por capricho. Es, ante todo, la necesaria consecuencia de la manera que tenemos de encarar nuestro Pasado y de notarlo *ni ausente ni presente*¹.

En efecto, “al margen” no quiere decir simplemente estar excluido o totalmente fuera de algo, sino justamente el estar *al borde*, adherido en alguna forma a aquello en relación a lo cual se está *al borde*, pero en una situación de cercanía limítrofe con la *cuasi-exclusión*. Semejante cariz descriptivo concuerda perfectamente con el concepto de *cuasi-ausencia* con que notamos el Pasado.

Estar *al margen* de la historia describe así nuestra esencial relación con el Pasado que ella encarna.

En efecto, nuestro Presente actual no es, en modo alguno, un Presente brotado de una nada histórica. El es –se reconoce– como procediendo de un Pasado. Ahora bien, ese

¹ Esto es una prueba evidente de la fundamental importancia que tiene la manera de vivir el Pasado para la concepción del Presente.

Pasado no está presente en él a la manera de un *diseño* que imponga sus características y module la faz del quehacer actual, sino que, antes bien, es un Pasado cuasi-ausente. Sintiendo cuasi-ausente el Pasado en el Presente actual, notando que la historia pasada no se enraíza totalmente en el horizonte de nuestro *Nuevo Mundo*, nos sentimos *al margen* de la historia y notamos que nuestros vínculos con ella son esencialmente *accidentales*. Que somos, ni más ni menos, un *accidente* de la Historia Universal hasta ahora transcurrida; vale decir, que estamos *en su margen* y oscilando esencialmente *al borde* de ella, en una situación *cuasi-excluida*, que no llega –exactamente como la *cuasi-ausencia*– a definir una exclusión completa con respecto al término sustantivo.

Mas, por esta especialísima vivencia de sentirnos *cuasi-ausentes* de un Pasado y por ende *al margen* de la historia, brota también en nuestra conciencia esa rara y extraña certidumbre de la *precariedad* de nuestro quehacer.

Precario, en efecto, es sinónimo de inestable e inseguro, y alude con esto a cierto temple de *zozobra* –al que se siente, por ejemplo, al “zozobrar” una embarcación– y el cual se experimenta ante el peligro de un hundimiento o naufragio de la embarcación en que se está y que nos sostiene.

¿Pero es que nosotros, acaso, sentimos alguna suerte de *hundimiento* o *naufragio* que nos pone a *zozobrar*? ¿Hundirnos en qué, adónde? ¿Por qué razón es *hundido* el elemento sobre el cual nos sostenemos y en el cual ejercitamos nuestro quehacer actual? ¿Cuál es la embarcación o nave que provisoriamente nos sostiene y que, al parecer, se hunde y nos pone a *zozobrar*?

Estas y semejantes preguntas no son meras preguntas metafóricas. Lo metafórico es el símil, no la vivencia que ellas expresan con exacta precisión.

Permitidme –señores– que no pase de aquí. Una conferencia no puede aspirar más que a sugerir algunos problemas que embargan la conciencia de aquél que piensa en sí mismo, por sí mismo y desde sí. Fuera de sus pretensiones ha de quedar la aspiración de dar una respuesta para aquellos auténticos misterios que constelan la vida. Tanto más si esa respuesta, consciente de su responsabilidad filosófica, desea ser absolutamente autónoma y aspira a encarnar la radicalidad de un auténtico comienzo.

Antes de concluir, sin embargo, permitidme también decir algo inexcusable.

Fuera de nuestra consideración ha debido quedar la descripción de nuestra vivencia ante el *Futuro*. Quizás esta falta o hendidura de nuestra conferencia obedezca a algo más profundo que a las simples y acostumbradas excusas que se dan por la falta de tiempo. Quizá sea ello debido a que el *Futuro*, siendo la más elusiva de todas las realidades vivenciales, se haya resistido a dejarse englobar en un esquema como el propuesto por nosotros.

No obstante, es perentorio decir que él constituye la parte más esencial de todo cuanto hemos tratado de insinuar en esta conferencia. En efecto, sólo teniendo en mientes una determinada concepción de nuestra vivencia ante el *Futuro*, es posible acreditar la veracidad de nuestras restantes descripciones.

Esto quiere decir lo siguiente: *nuestra vivencia ante el Futuro es justamente la que determina nuestra manera de extasiarnos ante el Pasado y, por ende, ante el Presente*. Nuestra vivencia ante el *Futuro*, entonces, queda esencialmente incorporada a los rasgos apuntados en los *éxtasis* por nosotros comentados. Queda incorporada –digo– como su *condición de posibilidad fundamentante*. Sólo porque tenemos una determinada vivencia del *Futuro* y vivimos en determinada actitud frente a lo advenidero, extasiamos al *Pasado* como *ni ausente ni presente* y vivimos en un *Presente* como al *margen de la historia*.

¿No es entonces, señores, una cierta *expectativa* lo más crucial de nuestra conciencia cultural? Indudablemente. ¿Pero qué es lo que expectamos? ¿Será acaso a nosotros mismos? ¿No será por semejante *expectativa* sobre nosotros mismos que el *mundo* se presenta como *nuevo* ante nuestros ojos? ¿Pero es que entonces *no somos todavía*?

O será, al contrario, que ya somos y nuestro ser más íntimo consiste en un eterno *no ser siempre todavía*.

¡No lo sé!