

AMÉRICA LATINA: UN HORIZONTE DE POSIBILIDADES

Sulbey Naranjo de Adarmes
UNIVERSIDAD SIMÓN RODRÍGUEZ

Resumen:

La búsqueda de significación de lo latinoamericano se traduce en la historia de un permanente interrogar, de un indagar fuentes que inspiren representaciones de un modo de ser específico. Sin embargo, los esfuerzos en pos de ese reconocimiento siempre han dejado una estela de incertidumbre. ¿Ente o ser?, ¿proyecto o hechura?, ¿posibilidad o destino?

Tremendo reto, no hay duda, enfrentarse a tales interrogantes, cuyo eje común radica en la esencialidad del ser del hombre. Para ello, rico en posibilidades discursivas se ofrece el pensamiento de Martin Heidegger; su reivindicación por la pregunta por el sentido del ser; asimismo, la caracterización que hace de la época contemporánea como era de la técnica y de su incidencia en la existencia empírica del hombre moderno y de la respuesta que en cuanto ente histórico hoy ha dado y puede dar como posibilidad de trascendencia. ¿Voluntad latinoamericana de reapropiación del sentido de su historia, de una historia que en cuanto tal construirá su trama en la inmanencia del existir en el devenir? ¿Dónde encontrar las posibilidades de esta reapropiación?

Palabras claves: Identidad, sentido del ser, voluntad latinoamericana, reapropiación de la historia, inmanencia existencial.

INTRODUCCIÓN

El reconocimiento de su contingencia existencial es el reto más elevado que puede plantearse el hombre contemporáneo. Saberse y asumirse como un ser partícipe de entidades, que aunque cohesivas, circunstanciales en la dinámica del acontecer, parte de un todo igualmente circunstancial, limitado en la divisibilidad finita del infinito... Tal aceptación introduciría un cambio substancial en esta era signada por la técnica, que en tanto ente, pretende regir el proyecto del mundo, y dentro de él, un entorno alienado a su lógica y servicio. El hombre de hoy parece haber suspendido su capacidad de *proyectar sobre la rutina del proyectar*, parece detenido en el tiempo, en la hipnosis y fábula de un progreso que avanza en un mismo sentido, sin perspectivas colaterales que marquen opciones de conflicto.

Portentosos esfuerzos se han dedicado para dominar la naturaleza. La técnica ha pasado a representar el símbolo de esa aspiración, al punto de haberse impuesto sobre su hacedor, obnubilándolo en su capacidad de crear desde otro proyectar y otro decidir sobre formas opcionales de vida.

Se ha dicho que el sujeto ha muerto. Si entendemos como ese sujeto a la voluntad de proyectar, debemos acordar que asiste la razón.

En efecto, el tiempo, paradójicamente en un mundo cada vez más diversificado, parece anclado en la lógica del cálculo y del pensamiento tecnológico; éste sigue rigiendo los destinos de la humanidad y substanciando el ser del ente hombre. Este piensa en la promesa de un *desarrollo* como fuerza externa a su voluntad, y con esta actitud se inclina ante el dios "proyecto matemático del mundo"; declina en él su condición de creador y se asume como servidor de sus intereses, desviando su condición y privilegio de proyecto que adquiere *sentido* en múltiples opciones de interacción.

Partiendo de estas consideraciones, el trabajo que nos ocupa pretende convocar a la autoreflexión acerca de la responsabilidad del hombre frente a sí mismo y frente al mundo, reconociendo en sus *actitudes y voluntad de poder* –producto de sus necesidades y relación con la naturaleza– las bases de un nuevo *proyectar*.

Este autoreflexionar removería posiblemente la contradicción de la soberbia respecto de la impotencia frente a la historia; asimismo, el dilema de un discurrir y sistematización del pensamiento que no ha podido penetrar y aclarar las incógnitas de un universo inabordable. Ante ello, la opción por divinizar realidades paralelas: el proyecto matemático, anunciado por Galileo; la fenomenología del espíritu universal, propuesta por Hegel; la metafísica de la subjetividad tecnológica, criticada por Heidegger... Así, un mundo de representaciones creadas por el hombre para contribuir a dar orden, seguridad y hogar a la condición frágil de su entidad, percibida en un entorno al que no pidió venir y no parece decidido a indagar en profundidad por qué y para qué se encuentra en él.

Por esta contingencia no asumida, encontrarse con un "proyecto" que dé firmeza a la debilidad de su ente, ha representado el mayor de los hallazgos. Tal proyecto lo expresa esa aludida concepción matemática del mundo, utopía mediante la cual la fuerza de su poder no se circunscribe a la naturaleza física sino que alcanza la dimensión humana, arremetiendo contra su creador, hoy intoxicado por la droga consumida para su evasión.

Esta problemática lleva a reconsiderar el sentido del ser, pregunta ésta que coloca a Martín Heidegger en la cima del pensamiento filosófico contemporáneo. Es tiempo pues de diferenciar entre el ser en general, el ente y lo que el ente ha de ser.

Esta pregunta por el sentido del ser, a la que en estas notas intentaremos acercarnos desde la resonancia que el filósofo alemán nos ha producido, podría

ser la clave de un cambio en la idea del pensar, que en cuanto acto supone un aprender, esto es, entrar en presencia de lo que "por sí propio exige ser meditado en un sentido esencial" (Heidegger, 1986, 18). Pero este pensar ocurre sólo en la medida en que el hombre hable sobre su habla, asumiendo que en cuanto compañera y producto de ese pensar, la lengua es la *Casa del Ser*, hogar del filosofar para existir. Lo grave de nuestra época "para Heidegger" "es que todavía no pensamos" y es esta circunstancia la que nos debe dar más que pensar. Un pensar que en todo caso será un repensar lo pensado, es decir, un metapensar.

Somos latinoamericanos, y como tales nos interesa de manera preferencial aflorar nuestra génesis cultural, la tradición filosófica de nuestros pueblos, teniendo presente sus insoslayables raíces en el filosofar occidental; un filosofar, sin embargo, que se ha transformado en América, optando por un norte propio para responder a sus necesidades existenciales, y destacando entre ellas el problema de la "identidad". En este sentido, podríamos decir que el pensamiento crítico filosófico latinoamericano ha sido aventajado en el pensar, aun cuando el mismo no haya tenido la resonancia deseada.

Como respuesta, la problemática de la *liberación* ha ocupado un espacio importante en América. Rodríguez Monegal (1973) distingue dos tendencias en este filosofar latinoamericano: una, inscrita en los aportes marxistas, existencialistas y dialécticos; y otra, de enfoque *analítico*, o lógico matemático, que se identifica igualmente como movimiento hacia la liberación. Todas las tendencias, tal vez, se distancian en sus respectivas imágenes de lo que entienden por liberación.

En todo caso, lo importante es destacar la aún presente necesidad del hombre de hoy de afianzarse en la apropiación del sentido de su historia, bien como aspiración de liberación o superación de una metafísica de la subjetividad occidental –no satisfactoria a las condiciones del existir–; bien, en cuanto latinoamericano, como necesidad de intervenir un pasado, un presente y un porvenir signados por la incertidumbre y por la lucha en el rescate del sentido de su ser.

Nuestra filosofía ha dado importantes luces, sin embargo, sigue vigente la necesidad de profundizar en el trabajo fenomenológico que intente extenderse más aún en la analítica existencial del ente latinoamericano. Creemos que asumir *el pensar* sobre el pensar como base de la *voluntad de poder* y camino del proyectar en el vivir, podría contribuir al despertar de nuestros pueblos. Un repensar que heideggerianamente se interprete "como oficio" y no como *espejo* de "creencia, ciencia o mito", un repensar sobre el existente empírico latinoamericano, permitiendo con ello una relación más libre con los diferentes dominios del saber. En fin, un repensar del *proyectar filosofando para existir* dando lugar a un

formarse en el existir, convirtiendo la potencia en acto, el existir en elegir, el elegir en situación, y la opción en libertad, todo ello como base de un replanteamiento de los elementos interactuantes en el proyectar: necesidad, trabajo, naturaleza y voluntad de poder.

En síntesis, ¿qué significa pensar, como filosofar o proyectar, en una época que se resiste a repensar?, ¿cuál su vinculación con el reconocimiento de la contingencia existencial?, ¿cuál su impacto en esta era de la técnica?, ¿cuál su posibilidad como opción de liberación o superación de una metafísica que se opone al rescate del ente del sentido del ser?, ¿cuál su papel en la educación de hoy?. Son estas preguntas las que básicamente han motivado este trabajo, teniendo como marco de referencia específica la problemática existencial en América Latina, especialmente en lo atinente al reiterado problema de su identidad y a la posibilidad de superación de sus limitaciones e insatisfacciones existenciales, desde el filosofar, como pensar y proyectar.

El reto latinoamericano estaría en revolucionar los contenidos de conciencia de sus pueblos, en función de asumir sus destinos, substanciando el sentido del ser con un saber desde el existir. Entonces: ¿cuál sería la misión de la educación en América Latina?, ¿cuál su basamento: la investigación o la docencia?, ¿hasta dónde el alcance educativo?, ¿quiénes los responsables de la educación?, estas preguntas, entre otras convendrían ser analizadas desde la perspectiva del pensar heideggeriano aquí aludido.

APROXIMACIÓN AL SER DEL ENTE LATINOAMERICANO DESDE EL PENSAMIENTO HEIDEGGERIANO

Nos asomaremos a la problemática del "ser" latinoamericano destacando *dos fenómenos existenciales*, los cuales, desde la conquista, se han considerado significativos en cuanto modos concretos de representación del existente empírico de los pueblos de América Latina. Nos referimos, en primer lugar, a la situación de *adhesión a lo foráneo*, expresión cultural que ha tenido una sintonía común en la historia de los pueblos de América, vale decir, ha sido compañera de la praxis del ente latinoamericano y se ha mantenido en conflicto con otro existencial no menos enraizado en la actitud latina como es el *proyectar libertario*, presente desde nuestros héroes independentistas, hasta actuales pensadores y creadores de un ideario para la libertad y la dignidad.

Ambos extremos han contribuido a una construcción paradójica del mundo americano, cuya apariencia externa –suerte de identidad– emana de la confluencia de esos referentes yuxtapuestos, para expresar la voluntad de querer ser *sí mismo*, sin morir en el acomodo a un reglamento de costumbres y estilos

impuestos. Así, en la unidad de la ruptura y el orden, en la dependencia y en la rebeldía, la América Latina adecúa una forma a un contenido *sui generis*, proyectándose en el paroxismo de la diversidad y de mundo imaginario, en cuanto ilusorio, matizado e insólito.

Desde estas manifestaciones del ente latino en su ser *sí mismo* y *ser-en*, calificadas no pocas veces en sus letras de *real maravilloso* y mágico no sólo en sus tierras y recursos sino en su cultura, interpretamos a Octavio Paz (1959, 156) cuando afirmaba que “ser uno mismo es, siempre, llegar a ser ese otro que somos y que llevamos escondido en nuestro interior, más que nada como promesa o posibilidad de ser”.

Otra mirada interesante de considerar nuestro mundo es la de un pensador que se propone remover los cimientos de la idea del ser como base del análisis de la existencia.

Humana. Nos referimos a Martin Heidegger. Nos interesa indagar la posible resonancia que tendría en su pensamiento la expresión de un pueblo, que en su memoria, recoge un comportamiento oscilante entre el conflicto de dos fuerzas: de un lado el potencial subversivo de un espíritu consubstanciado con una forma abierta de relación con la naturaleza –léase básicamente el inconsciente colectivo heredado desde los aborígenes, las culturas formadas y la relación en solidaridad con la naturaleza virgen–, y de otro lado, prepotencia de una cultura que en cuanto depositaria de un conocimiento controlador de lo circundante, extiende el poder de su dominio a lo humano.

Para Heidegger, quien asume una *alienación* natural del hombre respecto a la naturaleza, y respecto a sus congéneres, en tanto expresión de un *Dasein*, limitado y dependiente del ente hombre –consecuencia natural de su condición humana– para él, en efecto, esta otra forma de la alienación que se produce de la interrelación obnubiladora del uno sobre el otro, la entendería, pensamos, como una de las consecuencias de una era que ha rendido culto a un mundo de representaciones, producto de la metafísica de la subjetividad, cuya mayor expresión ha sido la técnica.

De hecho, esta caracterización especial representa un carácter decisivo en la descripción fenomenológica del mundo contemporáneo, que en el caso del análisis existencial del *Dasein* América Latina adquiere proporciones desmesuradas en razón del desequilibrio de fuerzas respecto al manejo del dominio movilizador: el tecnológico.

Sin embargo, como contrapartida de esta forma de alienación, donde la humanidad declina no sólo ante su creación sino ante su especie, Heidegger con-

sidera la *voluntad* de *superación* como instancia de la posibilidad, que paradójicamente emana de la condición trágica de la autoconciencia de finitud y de la irrenunciable condición de *soledad* y obligada libertad de decidir en la *elección*. Encontradas así la *impropiedad* y la *propiedad*, ambas constitutivas del ente humano, se produce el devenir entre la posibilidad de ser y su negación.

En efecto, es este, a nuestro entender, el punto de partida heideggeriano: asumir la alienación como un fenómeno existencial del hombre de todos los tiempos, pero especialmente significativo del nuestro, eco de la manifestación y preponderancia histórica de la técnica, máxima expresión de un tiempo dominado por el racionalismo científico-tecnológico de raíces galileanas y cartesianas, con pretensiones de proyectos en la unidireccionalidad. Es en este contexto donde Heidegger replantea la pregunta por *el sentido del ser*, interrogante que supone esclarecer desde su perspectiva “su función, su mira y sus motivos” (1986, 18).

Este replanteamiento busca movilizar la inquietud hacia una relectura del papel preponderante que ha ocupado la técnica moderna, de su relación con su creador, el hombre, de su incidencia en el existir humano y de las posibilidades de otras formas de vinculación, tomando como base en el análisis existencial lo que Beaufret denomina “el develamiento técnico del ente... como verdadera filosofía de nuestro tiempo” (1984, 47).

De modo pues que parece necesario pensar, en primer lugar, el fenómeno de la alienación en la dimensión epocal en cuanto fenómeno existencial que obnubila la posibilidades de voluntad de poder del *Dasein* y de reorientar *el sentido del ser del ente*. Este *pensar* se convoca en este trabajo, es decir, un *pensar* asumido como un camino, acorde con el devenir de la existencia, donde tienen cabida la posibilidad y la superación, donde si bien no hay sujeto sin mundo, aislado, en el cual el ser-con y el “se” impersonal dejan de ejercer su poder, el siempre “todavía no” del *Dasein*, su condición de “inacabado” –en cuanto susceptible de múltiples opciones– y especialmente su inherencia al *Dasein* del hombre, a ese ente creador de mundos paralelos al naturalmente dado, *ese ente que en esencia no tiene ser*, que en todo caso los contenidos de su ser *en-siendo* serán aquellos que determine *a voluntad* y *en acto* él mismo, en su condición de creador. Es así como esta condición de *ausencia de ser* pasa a representar lo significativamente constitutivo del hombre: el ser del ente, –que en tanto ente de *ser-ahí* entraría en contradicción con la infinitud, identificándose como existir con el *devenir*–.

Desde esta perspectiva del pensar como “un estar en camino” y del ente como “un devenir” se deduce un conocer y una *verdad en el hacerse* de la sabiduría, compañeros todos de un caminar. ¿Dónde entonces la supremacía de un

saber epocal, de una civilización y de unos hombres sobre otros, si todos están en un permanente andar, participando de un saber en el devenir?.

John Comenius (1967), refiriéndose a Salomón argumentaba que éste al quitarle la *careta* a la sabiduría se encontró con la *vanidad*. Sabio al fin, mostraba como la vanidad como falso saber se disfrazaba de sabiduría... De este modo con lo expuesto queremos significar que “el pensar de Heidegger sólo podrá hacerse comprensible cuando quien lo siga esté, en cada caso, dispuesto a entender lo propuesto y lo logrado para la humanidad como un paso hacia lo que hay que pensar, hacia lo que Heidegger está en camino” (Poggeler, 1986, 11). Un pensar que conduce a un retomar la pregunta por el *sentido del ser*, fundamento de la filosofía que se asume como tarea del pensar, un pensar el Ser en términos de que “no es un contenido, sino aquello que hace posible todo contenido” (Beaufret, 1984, 13), es decir, asumir como objeto del filosofar la reconceptualización del ser como vía de *iluminación* de su sentido, considerando como substrato del análisis existencial la interpelación de elementos del *proyectar del ente*, como son entre otros la *necesidad*, el *trabajo*, la *naturaleza* y la *voluntad de poder*.

Con esta manera de aproximarse al ser del ente contemporáneo, a ese ente en la situación concreta de sentirse, saberse y asumirse como *racionalidad, apropiada del contenido del ser*, negando con ello la posibilidad en cuanto ente de hacer posible el contenido en lugar de asumirse como tal, podemos entender la confrontación de pueblos –o entes de otra índole– calificados de *centros* –como portadores y dueños del poder que transmite dominio tecnológico– y de *periféricos* –herederos o emuladores de “valores” propios del dominio occidental, con todas sus derivaciones: organización política, económica, social y estilos de vida. Sin embargo, es menester aclarar, como lo hace Beaufret al comentar el pensamiento de Heidegger, que “acusar a la técnica moderna es una actitud ingenua que nada tiene que ver con el trabajo fenomenológico de Heidegger, el cual sólo busca entender mejor el sentido de su despliegue planetario; a fin de que un día, quizá, podamos tener una relación más libre con ella” (Beaufret, 1984, 9). La técnica, hemos dicho, es un producto del esfuerzo de la humanidad; como tal, se forjó en su andar y en él continúa.

Sobre esta base, nos podemos aproximar al ser del ente latinoamericano, teniendo presente que se trata sólo de una mirada, de un enfoque unilateral, específico, aunque hoy neurálgico: *el fenómeno existencial de la alienación latinoamericana en el marco de la “edad de la técnica”*. Acto seguido, intentaremos algunas “anticipaciones”, interpretadas como expresiones de otro fenómeno existencial, a partir del cual nuestros pueblos pudieran y de hecho continúan mostrando esfuerzos por vislumbrar otras posibles opciones en la relación del “ser uno con otro”, es decir, en la construcción de un diálogo intercultural e inter-

societal, desde una perspectiva, digámoslo a lo tradicional, no dependiente, sino reconocida en sus libertades, solidarias y comprometidas con *reapropiación* del sentido de la historia; en fin expresiones legítimas de posibilidades latinoamericanas.

Referirnos, en consecuencia, a la alienación del hombre en situación concreta de nuestra América equivale a develar sombras de la impersonalidad de un "Se" impuesto a través de diferentes modos de colonialismo, hoy llevado a una alta sofisticación a instancia de la técnica en sus diferentes concreciones. Esta supremacía de una cultura sobre otra se ha expresado, de hecho, de diferentes maneras, desde lo étnico a lo político-social y cultural.

Recordemos, por ejemplo, la distinción entre las Américas por razones raciales, donde la del Norte pareciera esgrimir una suerte de "pureza" –recordatoria de la ilusa y a la vez perversa proclama "aria"– frente a la "mestiza" del Sur; y aún dentro de esta última, llamada también meridional, la distinción entre la que se identifica con la ascendencia europea (cuena de la Plata) y se siente diferente de la apodada "mestiza", olvidando con esa soterrada intención discriminatoria el carácter mestizo natural del hombre de todos los continentes, tal cual lo recoge opiniones, entre otras como la de Sebastián Alegretti:

Todos los continentes son mestizos. Los latinoamericanos, que mucho usamos para caracterizarnos las expresiones de "mestizaje", el "continente mestizo", "nuestra cultura mestiza" "debemos tener presente que todo el planeta es mestizo, es, todavía, que si hay un continente mestizo por excelencia, producto del más grande mestizaje étnico y cultural, ese continente es Europa" (Fernández, 1973, 12-13).

Igual criterio asienta Fernández al aludir a Martí, cuando califica "nuestra América mestiza". Aclara:

Martí (...) empleó este adjetivo preciso como la señal distintiva de nuestra *cultura*, una cultura de descendientes de aborígenes, de africanos, de europeos (...) (Alegretti, 1977, 139).

Sin embargo, el latinoamericano, en grueso, no parece resentir tal calificación, posiblemente haciendo eco de la descripción racial pronunciada por Bolívar en su "Carta de Jamaica" (1815) y en el Congreso de Angostura (1819), cuando queriendo resaltar nuestra identidad y unir los pueblos de América Latina por sus raíces, expresó respectivamente:

Nosotros si somos un pequeño género humano: poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, nuevo en casi todas las artes y ciencias.

Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del norte, que más bien es un compuesto de África y América, que una emanación de Europa (...) Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos (...).

No obstante, si bien el latino no ha presentado franco rechazo a los calificativos sobre su híbrida constitución, el europeo y americano del norte sí han manejado, la imagen de mestizo con inequívoca connotación depreciadora.

Otro aspecto a considerar desde la lógica progresista del *Proyecto Matemático del Mundo*, parámetro de la relación proyectar del ente/necesidad/trabajo/naturaleza es la caracterización de *bárbaro, primitivo, subdesarrollado, tercermundista* versus *civilizado, desarrollado, de avanzada* ... Nuestra literatura ilustra desde diferentes enfoques este contraste: el Ariel de Rodó –símbolo de una cultura propia latinoamericana– invita a “dejar los caminos de Calibán”, refiriéndose con ello al distanciarse del pragmatismo norteamericano, y a las tradiciones occidentales que le son ajenas.

Pero esta versión, recogida por Monegal (1973), menciona –sin nombre– una propuesta de un poeta que “propone sea Calibán nuestro símbolo” ese Calibán Shakesperiano, imagen del más grotesco materialismo (156).

Ejemplos acerca de este contraste de imágenes a favor y en contra de la transculturación abundan en nuestra literatura. Mucho daría por comentar el pensamiento latino de panegeristas de la cultura europea, en contraste con sentidas posturas a favor de la idiosincrasia americana, como las de José Martí, Eduardo Galeano, Pedro Henríquez Ureña o, antes, Bartolomé de Las Casas, el gran defensor de los oprimidos. En esta última línea de pensamiento convendría tener presente, los aportes de novelistas, ensayistas y poetas como Carpentier, (constante invitador a asumir lo propio latinoamericano), Carlos Fuentes (quien en analogía con el atreverse a pensar Kantiano, sugiere, un “atreverse a ser”), las utopías de Pablo Neruda, a quien se le recuerda especialmente en Canto General (1950) como poema representativo de la epopeya de la historia americana, destacando en la sección III el asalto a los valores autóctonos durante la conquista;

El Ser, como el maíz se desgranaba en el inacabable granero de los hechos perdidos, de los acontecimientos miserables, del uno al siete, al ocho - y no una muerte, sino muchas muertes llegaban a cada uno: (...)

Esta penetración nerudiana en la historia de América encuentra sus raíces en Chile para desde allí sentir la humanidad de unos pueblos, cuyo vivir trágico, de lucha, de muerte en la cotidianidad y de asalto de una conquista, todo lo cual fundamentó el título inicial del poema: “Risas y Lágrimas”, para luego pasar del

Canto a Chile al Canto General o de América al percibir las raíces de grandeza y afán libertario comunes de nuestros pueblos, magistral y sentidamente expresado por el poeta al decir:

“Muy pronto me sentí complicado, porque las raíces de todos los chilenos se extendían debajo de la tierra y salían en otros territorios. O’Higgins tenía raíces en Miranda, Lautaro se emparentaba con Cuauhtemoc. La alfarería de Oaxaca tenía el mismo fulgor negro de las gredas de Chillán” (Loyola, 1967, 194-195).

Sentir ratificado en su encuentro poético con la ruinas de Macchu-Picchu:

“Me sentí chileno, peruano, americano. Había encontrado en aquellas, alturas difíciles, entre aquellas ruinas gloriosas y dispersas, una profesión de fe para la continuación de mi canto”. (Paz, 1959, 156).

Agregando:

“Después de ver las ruinas de Macchu Picchu las culturas fabulosas de la antigüedad me parecían de cartón piedra (...)

Comprendía que si pisábamos la misma tierra hereditaria, teníamos algo que ver con aquellos altos esfuerzos de la comunidad americana, que no podíamos ignorarlos” (Loyola, 195).

Con esta visión invoca las alturas de Macchu Picchu:

Macchu Picchu, pusiste
Piedra en la piedra, y en la base harapos

Devuélveme el esclavo que enterraste!
sacude de las tierras el pan duro
del miserable, muéstrame los vestidos
del siervo y su ventana
Dime cómo durmió cuando vivía
Dime si fue su sueño
ronco, entreabierto, como un hoyo negro
hecho por la fortaleza sobre el muro

Neruda invita al alienado esclavo a levantarse con ímpetu, al tiempo que increpa a la férrea humanidad del suelo que lo sometió; exige explicación sobre la muerte lenta de un vivir en contienda fatídica. Esta voz nerudiana, eco del hombre americano en sus ancestrales y aún actuales luchas, resuena en diferentes escenarios de una “América enterrada”. Sus Hombres, sumidos en el fatal encuentro de su contingencia como entes de la especie humana, respiran además la soledad de esas ruinas, testigos fieles del sentido trágico de un vivir en el sofoco de sus pueblos.

Huelgan testimonios sobre diferentes formas de conquistas y colonización. Ya antes aludíamos a la presencia de panegiristas y anticolonialistas. Para Sarmiento, por ejemplo, (en sus Conflictos y Armonías de las Razas de América, 1883) la historia de América representa “toldos de razas abyectas, un gran continente abandonado a los salvajes incapaces de progreso” (Fernández, 1973, 86-87).

Así, la análoga posición de Alberdi (“Bases para la organización política de la República Argentina”) “gobernar es poblar”, interpretado este axioma por Sarmiento en los siguientes términos: “Muchas dificultades ha de presentar la ocupación de país tan extenso; pero nada ha de ser comparable con las ventajas de la extinción de las tribus salvajes” (Ibidem).

Nos hemos detenido someramente en hechos de la conquista y la colonia, insistir en ello sería pleonástico dado lo harto conocido de este fenómeno en los pueblos de América. Sin embargo, lo importante es la impronta dejada por esa transculturación en el modo de ser latinoamericano. La manera como esa creencia de dominio y superioridad europea ha penetrado en el inconsciente colectivo de nuestros pueblos al punto de inspirar la ya mencionada invitación a adoptar como símbolo, bien al Calibán “mestizo y despojado dueño de la tierra” o, de otro lado, al Ariel o “intelectual colonizado” (Rodríguez, 1973).

Sucede que este arquetipo de “colonizado” pasa a representar una forma de alienación y del vivir *impropio* latinoamericano, caracterizando una actitud de condición natural de subordinado, aprendiz, imitador; en fin, inferior.

Sin embargo, ¿cómo tuvo lugar ese introito cultural? ¿No se debió acaso a un despojo, a un atropellamiento de culturas?. El hombre, sin duda, no puede vivir en la *fragmentación* o desintegración psíquica que produce la falta de identidad. El despojo, en consecuencia, buscó ser compensado; la cultura europea ocupó el vacío que podría conducir a la locura, fungió y continua fungiendo como objeto o ente dependiente: Ni Calibán, ni Ariel, sino europeo o norteamericano. Esa ha sido la opción.

De aceptar esta premisa, debemos acordar que el *trabajo humano, producido de esa actitud, no puede aparecer motivado por una necesidad de creación, sino de repetición, de emulación de lo que se estima superior*. Esta actitud deviene en costumbre y ésta a su vez en praxis, cuya obra será medida por el patrón del modelo que la inspira. En otras palabras, al no haber hecho consciente lo que se ha arrastrado desde el inconsciente colectivo –actitud de colonizado– el *destino* se ha encargado de hacerlo, de concretarlo en el existente empírico latinoamericano, poniéndolo de manifiesto en la organización de la realidad política, económica y social como expresión de un estilo de vida. Esto significa –hay

que decirlo, es necesario aceptarlo y concientizarlo— que nos hemos asumido como colonizados y nuestras obras son producto y reflejo de esa alienación. Las voces de la liberación, por su parte, seguirán escuchándose como susurros hasta que el hombre latinoamericano se formule la pregunta por el sentido del ser de su ente y se decida a promover la construcción de las dimensiones que le darán cohesión, sensación de unidad.

Será necesario incluir esas voces en el preguntar, considerar los contenidos preteóricos para que condicionen y den carácter de ente a la pregunta misma, contribuyendo con ello a la sustitución de otros contenidos preteóricos identificados con tradiciones de dominación.

Supone asimismo inscribir el preguntar a la voluntad de *pensar*, pero de un pensar entendido desde el aporte heideggeriano, un pensar a partir del horizonte que ofrece el camino abierto, aunque cohesionado, unido al del ente del ser por el que se pregunta, es decir, a los diferentes actos de *proyectar* en cuantos entes que participan de una memoria histórica finita que trasciende a lo no finito, una memoria a partir de la divisibilidad de la memoria infinita.

LA LATINOAMERICANIZACIÓN COMO PROYECTO DE REAPROPIACIÓN DEL SENTIDO DE LA HISTORIA

Esta segunda parte del trabajo intentará desarrollar la propuesta que cierra el acápite anterior. En este sentido, se abordará el ente latinoamericano como *posibilidad*, en cuanto ente que produce de continuo su ser. Ente latinoamericano que encierra “todo aquello de que hablamos, que mentamos, relativamente a lo que nos conducimos de tal o cual manera” (Heidegger, 1986, 16). Ente que en todo caso ese, su ser, “no es él mismo un ente” (Ibidem) y se manifestará a partir de lo que ese ente latinoamericano desee y quiera proyectar en su existencia empírica, asumiéndose en un *devenir* y parte de una *memoria*, no “movida en círculo” por suponer los a priori del ser del ente, pero sí por un “notable *retro- o pro-ferencia* de aquello de que se pregunta (el ser) al preguntar mismo como modo de ser de un ente” (Ibidem, 18). Así la “referencia” del ente del ser-ahí latinoamericano, considerada como memoria de la pregunta que interroga por ese ser, aparecerá con una riqueza que se manifiesta desde la propia pregunta en cuanto problematizada, y cuya riqueza infinita de posibilidades —tanto en el pasado como en el advenir— conduce a que se la pueda asumir de manera “transfinita” en cuanto “no finita”¹.

¹ En esta idea de lo *transfinito* y no-finito pensamos en el universo cantoriano (Georg Cantor, 1897) cuyos trabajos matemáticos permitieron exponer su teoría de números

Este proyectar del ente, de “tal o cual manera” y en el ámbito de inagotables combinaciones nos hace recordar la idea de libertad trabajada por Schelling, para quien la libertad –en cuanto ente no le pertenece al hombre, sino, por el contrario, éste se desenvuelve en ella, mostrando, de paso, el carácter libre en sí mismo de lo circundante.

Desde este pensar, la *latinoamericanización* –substantivada en gerundio– se ofrece en contraposición a la tendencia cosificamente en que la era de la técnica ha sumido al hombre de hoy hasta convertirlo en la expresión irracional de su racionalidad, tendencia esta que parece impedir que se retome y supere las limitaciones y los efectos de un vivir degradado de la condición natural del pensar, proyectar y crear.

Desde esta perspectiva, debemos aclarar dos aspectos: uno, la posición asumida no se corresponde con la valoración de la técnica en si misma, sino en lo que ella representa desde la *actitud* de su creador; tampoco nos referimos a las implicaciones directas de la técnica en los efectos económicos. La problemática intenta más bien ubicarse en la *asimilación* de lo creado por el hombre, al punto de *apropiarse de él* y erigirse en su amo. Interesa, en consecuencia, el tipo de relación hombre/producto, en la metamorfosis que el segundo, paradójicamente, promueve en aquél. En otros términos procede el análisis del poder adquirido por la alienación como fenómeno existencial, y en la capacidad de respuesta de ese otro fenómeno que es la superación por parte del *Dasein* para preservar la condición de libertad –en términos de Schelling– del ente.

Esta lectura existencial es la invitación heideggeriana como base del pensar y del vivir. La filosofía entendida por él como, “universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del “ser-ahí”, la que a su vez, como analítica de la existencia, ata el cabo del hilo conductor de toda cohesión filosófica allí donde toda cuestión filosófica surge y retorna” (Heidegger, 1986, 49) será el instrumento no sólo para la interpretación, y “compresión del ser inherente al “ser-ahí” mismo” sino el *modus vivendi* para preservar al ente de las invasiones de la alienación a instancia del “Se”. Controlar esa inevitable alienación, resguardando al ente de su asfixia, esa es la misión de la filosofía como pensar el *ser del Dasein* como *unitariedad en sí múltiple*.

Proyectar la latinoamericanización heideggerianamente, supondría, en principio, oponer a la totalidad la facticidad *en-siendo*, apoyándose en la posibilidad

transfinitos que designan los números más allá de lo finito. Tal numero surge de la necesidad de medir la abundancia en elementos de un conjunto infinito. Cantor retoma con ello el principio de la “divisibilidad del infinito” (trabajado en la antigüedad por Zenón).

del *ser del estar*, de su poder-ser mediante el elegir, reconociendo que esa posibilidad está originada en una imposibilidad última: la muerte. Así, América Latina como posibilidad puede erigirse en ser adviniente en cuanto preservado mediante una captación, percepción y aprendizaje de su ser como “precursor resuelto a la muerte” (Poggler, 1986, 66-67)². Una posibilidad que se da, en todo caso, bajo la condición de la temporalidad, entendida como sentido del ser del estar y mediatizado por la valoración de lo *preservado* en la cotidianidad. Con esa valoración se introduce, en el sentido, el contenido ético del proyectar, un contenido que deriva de la propia cotidianidad –en cuanto mediatizadora– a instancia de la elección, captación, autoaprendizaje y preservación. De esta manera, “la originaria constitución del ser del estar es la temporalidad” (Poggler, 69).

De lo anterior se deduce, que la filosofía hermenéutica en Heidegger se concibe a partir de la pregunta “por el sentido del ser que el *estar* tiene” de donde, el sentido de la hermenéutica no será otro que el de la *analítica existencial de la existencia*.

El sentido a su vez de esta analítica es la voluntad de apropiación. Asumirlo para América Latina supone acometer el análisis histórico existencial de sus pueblos desde *una filosofía que construya la historia en América*. Por extensión, diríamos, que así como el sentido del ser del estar se corresponde con el filosofar como fundamento del existir, el sentido de la realidad histórica equivale a ese mismo filosofar. Con ello estaríamos de acuerdo con Poggler, en que “no sólo vivimos en la realidad sino también en su interpretación” o lo que es igual, vivimos en la Casa del Ser.

Asumiendo ese apotograma, nuestra Casa Matriz parece haber sido reconocida y aceptada en el Proyecto Matemático del Mundo, sede del pensar en y con el cálculo, que nos ha permitido revelar el sentido del ser del estar moderno: existir para y por la *técnica*, erigida en símbolo de la era actual.

Sin embargo, este vivir en la Casa del Ser, –hoy Casa de la Técnica– en la interpretación de los signos creados en la cotidianidad de la existencia, podría dar lugar a un equívoco; en efecto podría pensarse en una suerte de identificación del “existir para filosofar”, cuando en realidad –tomando como fuente de referencia a Kierkegaard, uno de los pensadores más influyentes en Heidegger– “se filosofa para existir” (Jolivet, 1976, 63). De hecho, esta distinción resulta básica en la concepción del hombre, en cuanto ente, carente de ser, lo cual a su

² *Cura* o estructura del estar en encuentro con lo cotidiano. Idea de cuidado, como preservación: aprehensión del ser que conduce a su autocaptación, percepción y aprender a ser como base de la preservación.

vez confiere a su estructura existencial la significación de convertir la *potencia en acto*, y con ello la de *existir en el elegir*, el *elegirse en situación*, en la *libertad obligada de la opción*, en la *posibilidad de creación*, todo ello en una *realidad temporalizada* del existir que en cuanto devenir se identifica con su historia, y como tal se concibe en lo transfinito.

Sobre esta base los impulsores y defensores del proyecto matemático del mundo no parecen reconocer que en cuanto *expresión de acto de libertad y de elección*, tal proyecto no puede concretarse más que en la renuncia o privación de otras opciones, habida cuenta de la inherente finitud en la realización de las posibilidades del Dasein.

Es en virtud de esta suerte de miopía que se ha impedido la superación o apertura de un esquema, si se quiere civilizatorio, que ha conducido a la cosificación del hombre por voluntad de él mismo. Es decir, es sólo la decisión del hombre y su actitud frente a su propia existencia y condición humana la que lo ha subsumido en los límites de su creación; con el agravante de que además de imponerse como paradigma universal ha definido –y con ello una vez más cosificado– al hombre en términos de privilegio: desarrollados y subdesarrollados, primarios y secundarios, humanos y “homúnculos” como lo dijera alguna vez el Maestro Leopoldo Zea.

¿Cuál ha sido la respuesta latinoamericana? Amén de lo expresado en el aparte anterior de este trabajo, el cual concluye en una actitud latinoamericana colonizada, por efecto de una historia signada por la conquista y la dominación, hay que reconocer la *memoria* de nuestro fértil y barroco pasado cultural, que de alguna manera ha intervenido hasta configurar un perfil de múltiples expresiones, haciéndonos particularmente aventajados respecto a nuestros hermanos del norte y de los europeos .

Posiblemente, la mayor identificación con los valores del mundo y del hombre concebido bajo los parámetros del “cálculo” hacen del europeo menos abierto a la libertad, al existir en el elegir.

Su pensar tendencialmente “a priori” por encima del existir –aún cuando reconozcamos que ese existir corre el riesgo de volverse angustiosamente incierto, borde de la anarquía de un pensar como compañero–.

En todo caso, cabe preguntarse si es el pensamiento unidireccional, adornado con la corona de la certeza, el que ha permitido o puede permitir el cumplimiento de las promesas de los metarrelatos o categorías trascendentales de la modernidad. Las Ciencias Sociales, hoy en crisis por efecto del derrumbamiento o deslegitimación de los paradigmas que han forjado la organización de la reali-

dad, continúan profundizando en salidas de la modernidad, como representación del modelo unitario del progreso humano bajo el coauspicio de la ciencia y de la técnica. Sin embargo, algo luce claro a la luz del pensamiento crítico contemporáneo, y es la necesidad de *superación del presente*.

En nuestra opinión, y como base de la propuesta que intentamos suscribir mediante la *latinoamericanización como proyecto de reapropiación del sentido de la historia*, pensamos que los desafíos unilaterales apoyados en la *innovación tecnológica* no darán respuesta a los grandes problemas del hombre en términos de necesidad de una nueva dignidad de la condición humana que rescate las ideas de justicia, igualdad y solidaridad.

Por el contrario, insistir en esa *única opción* contribuiría a profundizar aún más las diferencias entre los hombres. Menos aún la controversial globalización, que a todas luces perfila en los mecanismos de aumento de productividad una constante en la modificación de estructura de la producción a favor de los países monopolizadores de la tecnología y el capital excedente. Países como los nuestros, de baja productividad deberán canalizar el aumento de sus ingresos para las deudas y el mantenimiento desequilibrado de su desarrollo interno. Ello sin considerar la inalcanzable nivelación de crecimiento tecnológico, si se pretende mantener una política de prolongación del modelo tecnológico de esos países aventajados.

Se deduce, de lo expuesto, la vigencia y pertinencia del replanteamiento de Heidegger acerca de la pregunta por el sentido del ser en la subsiguiente analítica existencial. En efecto, no será la racionalidad instrumental –pragmática y tecnológica– la posibilidad exclusiva y mágica para los pueblos de América Latina. No significa esto su desconocimiento, supone sí una relectura en la relación con la misma. Esta relectura debiera inscribirse a partir de la autoconcientización de la *masificación mental* que ha originado el culto a las representaciones culturales del mundo moderno, creadas por el hombre para su ordenación, representaciones donde la RAZÓN CIENTÍFICA ha ofuscado las múltiples posibilidades del “filosofar para existir” sustituyéndose por un existir para un *determinado filosofar*. De ahí que la postulación de Heidegger del *hombre como un ente que no tiene ser*, representa el escudo y salvación de su conversión en “cosa” “mercancía” y “producto” de su propia creación. Será esta autorreflexión el primer paso y condición sine qua non para *liberar* al hombre de hoy de su alienación respecto de sus congéneres.

Sobre esta base de apertura y de asumirse como un ser, con memoria, en el pensar y hacer del tiempo, *temporalizado*, *existencial* o protagonista elector y creador de situaciones concretas en la relación del uno con el otro, lanzado en “estado de yecto” al mundo, es posible perfilar múltiples proyectos, todos los

cuales responderán en principio a la necesidad primigenia del hombre: crear y disponer el propio hombre en el ser de su ente y participar de manera consciente en los entes que se le involucran. En consecuencia, en lugar de la idea del *ser*, podría pensarse en la de *Proyectar Filosofando para Existir*, dando con ello respuesta a la pregunta por el sentido del ser o filosofar del proyectar.

Desde este *proyectar*, acorde con el existir, la educación ocupa un papel preponderante y estratégico en la sociedad. Su misión, lejos de constituirse en el lugar de la reproducción del conocimiento, o en el mejor de los casos en el filosofar de esos conocimientos, se convertiría en el *formarse en el existir del proyectar* o filosofar. Desde este cambio de actitud, nuestras escuelas y universidades se constituirían en verdaderos formadores de hombres libres partícipes de un proyecto educativo de reapropiación del sentido de nuestra historia, donde América Latina, rompería con los hitos de la dominación que han marcado la historia de sus pueblos para abrirse como un horizonte de posibilidades. El desarrollo, en síntesis, vendría dado desde el hombre hacia fuera y no como una imposición desde fuera. Un desarrollo entendido como voluntad de "ser más" (Heidegger, 1990, 31), un más no equivalente a más poder o más conocer dentro de los cánones de un pensamiento legitimado por la subjetividad metafísica, sino un querer ser más desde la perspectiva de realidades *sensibles*, bajo el impulso de la *voluntad de querer*, cuya oposición o límite estaría sólo en el "no querer". De esta manera, el proyectar del ente se apoyaría en la *voluntad* que fundamenta a la *necesidad*, y ésta, a su vez, al *trabajo*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alegrett, Sebastian (1977), *América Latina, conciencia y nación*, Edit. Universidad Simón Bolívar, Caracas.
- Beaufret, Jean (1984), *Al encuentro de Heidegger*, Monte Avila Editores, Caracas.
- Comenius, John (1967), "El laberinto del mundo y el paraíso del corazón", *Diccionario Literario*, tomo VI, edit. Montaner y Simón.
- Fernández, Retamar (1973), *Apuntes sobre la cultura de nuestra América*, Edit. Pléyade, Buenos Aires.
- Heidegger, Martin (1986), *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1990), *Identidad y diferencia*, Editorial Anthropos.
- Jolivet, Regis (1976), *Las doctrinas existencialistas*, Gredos, Madrid.

Loyola, Herman (1967), *Ser y morir en Pablo Neruda*, Edit. Santiago, Santiago de Chile.

Paz, Octavio (1959), *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México.

Poggeler, Otto (1986), *El camino del pensar de Martín Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid.

Rodríguez Monegal, Emir (1973), "La integración de la cultura latinoamericana", *América Latina, Conciencia y Nación*, Edit. Pléyade, Buenos Aires.