

LATINOAMÉRICA: «SER EN EL TIEMPO»

Las meditaciones filosóficas de Ernesto
Mayz Vallenilla y Manuel Gonzalo Casas

Marcelo González

Marcelo González es docente e investigador del Centro de Estudios Latinoamericanos (UNSAM). Es director de la revista *Cuadernos del CEL* y coordina el Seminario “Pensamiento Filosófico Latinoamericano” en la carrera de Filosofía (UNSAM).

INTRODUCCIÓN

El presente artículo se inscribe en un proyecto de investigación que estamos llevando a cabo en el seno del Centro de Estudios Latinoamericanos (UNSAM) en torno a la *Filosofía de la Liberación en su “polo argentino”* entre los años 1969-1975.¹ Y tiene su inserción más inmediata en la exigencia que, en el andar se nos ha presentado, de remontarnos a las trayectorias y producciones previas de los actores. En este camino, investigué el caso de Enrique Dussel y propuse hablar de una “eclosión reflexiva” desplegada por él en 1964.² En ese contexto fue que estudié su trabajo *¿El ser de Latinoamérica tiene pasado y futuro?* (1964)³, mostrando el tipo de interlocución que el filósofo mendocino establecía con un abanico de autores compuesto por Leopoldo Zea, Alberto Caturelli, Ernesto Mayz Vallenilla y Manuel Gonzalo Casas.

El estudio que ahora propongo retoma este intercambio a partir de un recorte y un desplazamiento de perspectiva. El recorte consiste en concentrarse en dos de los mencionados interlocutores: Mayz Vallenilla y Casas. El motivo de este deslinde es que en ambos autores emerge con nitidez la centralidad de dupla *ser-temporalidad* para situar a América Latina en las coordenadas de la historia mundial y de la civilización planetaria marcada por la técnica, en tándem con los intentos de focalización de sus originalidades; tema que ocupará luego, desde otras coordenadas, a varios autores del “polo” argentino de la Filosofía de la liberación. Zea y Caturelli, en cambio, seguirán otros caminos. El desplazamiento de perspectiva implica que el análisis ya no se hará desde el ángulo atacado por Dussel en aras de perfilar su propio pensamiento sino desde sus propias lógicas, metas y contextos.

Este estudio, argumento, puede ofrecer tres tipos de aportes. Por un lado, coadyuvar a dar cuenta de un entramado de meditaciones filosóficas que, en los años '50- '60, se ensayaron sobre el “ser de América Latina”; las que no se ubican, sin más, en continuidad con otros ciclos ensayísticos de la primera mitad de siglo XX, donde el recurso a la noción de “ser” declinaba hacia una caracterización en clave de *ethos* o de mentalidad colectiva basada en rasgos o hacia una denuncia de patologías “ontológicas” reclamadoras de terapéuticas más o menos radicales. *Latinoamérica y su Ser-en-el-tiempo* bien podría ser una nominación caracterizante. Desde aquí, el gesto rupturista del «polo argentino» de la Filosofía de la Liberación en los '70 podrá quedar mejor dimensionado. Por otro lado, los análisis que siguen aportan a una investigación sobre la importancia de la recepción del Heidegger de *Ser y Tiempo*

¹ Marcelo GONZÁLEZ-Luciano MADDONNI, “La Filosofía de la Liberación en su «polo argentino». Aportes para una interpretación histórica y filosófica del período 1969-1975. Coordenadas de un proyecto de investigación”, *Cuadernos del CEL* vol. III n° 5 (2018) 63-71.

² Marcelo GONZÁLEZ, “Enrique Dussel: La «eclosión reflexiva» en torno a 1964. El pensador cristiano latinoamericano en la encrucijada”, *Cuadernos del CEL* vol. III n° 6 (2018)

³ Enrique DUSSEL, “El ser latinoamericano ¿tiene pasado y futuro?”, Escrito en Münster, 1964. Recopilado luego en: *América Latina: Dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 24-36.

en América Latina. Si bien el vínculo entre los componentes de la díada tal como lo lanzara al ruedo el filósofo alemán no será siempre retomado según sus indicaciones e interrogaciones, la constelación temática y la exigencia meditativa en su torno señaladas Heidegger marcarán el campo de los intercambios. Finalmente, la puesta en foco del modo en que Casas asume y reubica las orientaciones de Heidegger y de Mayz, es un óptimo observatorio para desentrañar cómo y porqué la red filosófica anclada en el humus de un catolicismo explícitamente reputado como cosmovisión y criterio crítico, halló abundantes afinidades electivas con dichos desarrollos. El hecho de que varios de los protagonistas del «polo argentino» de la filosofía de la liberación estuvieran ligados a este anclaje y el que se hayan desmarcado de diversas maneras del mismo, hace a esta exploración particularmente relevante.

El artículo se organiza en tres apartados. El primero presenta las meditaciones filosóficas en torno al «Problema de América» del filósofo venezolano Ernesto Mayz Vallenilla. El segundo explora las reflexiones de Manuel Gonzalo Casas sobre «El ser de América». Un abanico de conclusiones preliminares cierra el recorrido.

1. ERNESTO MAYZ VALLENILLA (1925-2015)⁴

Nacido en Maracaibo (Venezuela) realizó sus estudios filosóficos de grado y doctorado (1954) en su país y luego se especializó en las universidades alemanas de Gotinga, Friburgo y Munich, llegando a ser alumno de Martin Heidegger. De su compromiso con la universidad venezolana es muestra su papel como fundador y rector de la Universidad Simón Bolívar de Caracas (1969-1979). Destacado analista de la fenomenología de Husserl⁵ y agudo hermeneuta de la obra de Heidegger ha propuesto una original ontología del conocimiento⁶.

Dos vertientes de su creación filosófica han sido destacadas. Por un lado, su dilatada dedicación a la cuestión de la técnica y su propuesta madura de la “Metatécnica”⁷. Por otro lado, su meditación en torno a América Latina y sobre las posibilidades de generar una filosofía original. Aquí nos concentramos en esta última desplegada en dos trabajos de Mayz. El primero es una conferencia dictada en 1955 con el título *«Examen de nuestra conciencia*

⁴ Una primera aproximación a su pensamiento puede verse en Alfredo VALLOTA, “Ernesto Mayz Vallenilla”, en: Enrique DUSSEL- Eduardo MENDIETTA- CARMEN BOHÓRQUEZ (eds), *El pensamiento latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]. Historia, corrientes, temas, filósofos*, Buenos Aires-México, Siglo XXI, 2011, 946-949.

⁵ Ernesto MAIZ VALLENILLA, *Fenomenología del Conocimiento (Tesis Doctoral)*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1956 (reedición en 1976).

⁶ Ernesto MAIZ VALLENILLA, *Ontología del Conocimiento*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1960; *El problema de la Nada en Kant*, Madrid, Editorial Revista de Occidente, 1965.

⁷ Ernesto MAYZ VALLENILLA, *Ratio técnica*, Caracas, Monte Ávila, 1983; *Fundamentos de la metatécnica*, Caracas, Monte Ávila, 1989.

cultural» dentro del marco del ciclo «Historia de la Cultura en Venezuela»⁸. El segundo es el ensayo «*El problema de América (Apuntes para una filosofía americana)*» de 1957⁹. Ambos trabajos serán luego reunidos, con prólogo del autor, bajo el título “*El problema de América*” cuya primera edición es de 1959¹⁰ y que conocerá otras tres¹¹. Por razones de la facilidad de acceso, las citas se harán a partir de la edición de 2006¹².

El filósofo venezolano asume allí creativamente la meditación heideggeriana en torno a la temporalidad. Antes que nada, por lo que hace al estilo de preguntar y a la cadencia reflexiva con la que se mueve el pensamiento, arrostrando el desafío de abordar desde la hermenéutica existencial puesta a punto por el filósofo alemán, la búsqueda de una cultura americana original y originaria. Pero también roturando el camino de investigación con nociones heideggerianas como *mundo*, *temple* y *comprensión preontológica del ser*. El resultado es, pienso, una meditación vigorosa, consecuente, algo ardua de seguir, en torno al ser/tiempo de América Latina, que establecerá un cierto mojon para quienes luego prosigan la búsqueda. De hecho Casas, Caturelli y Dussel lo tomarán como referente de un estilo de abordaje al mismo tiempo elogiado y releído desde otras coordenadas.

La presentación de las líneas directrices de la propuesta de Mayz, sin embargo, es particularmente compleja. La secuencia interrogativa, la búsqueda implacable de un estilo y una conceptualidad que no traicionen la peculiaridad de lo que se medita, hacen prácticamente imposible una relectura sintética con pretensiones de exhaustividad. Mucho más cuando los dos trabajos no pueden, sin más, equipararse ni sumarse, dado que, aun convergiendo en lo que buscan, lo hacen cada uno de un modo que le es propio. Por todo esto, presento a continuación una lectura por separado de sus contribuciones intentando poner de relieve la trama, el camino y las principales sugerencias de Mayz.

1.1. “Examen de nuestra conciencia cultural”

El estatuto de la primera meditación de Vallenilla es preciso. Se trata de llevar a cabo un *examen de la conciencia cultural latinoamericana*. Esta elección estilística obedece a la particular condición de lo que se pretende analizar. En efecto, siendo la *conciencia cultural* lo que se

⁸ Apareció inicialmente en la Separata de la *Revista Nacional de Cultura* (Caracas, Dirección de Cultura de la Universidad Central de Venezuela) n° 111 (1954).

⁹ Publicado inicialmente como: Ernesto MAYZ VALLENILLA, “El problema de América (Apuntes para una filosofía americana), Separata del *Anuario de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Educación* (Caracas: Universidad Central de Venezuela), 1957.

¹⁰ Ernesto MAYZ VALLENILLA, *El problema de América*, Caracas, Dirección de Cultura de la Universidad Central de Venezuela, 1959. Esta es la edición citada por Dussel.

¹¹ La segunda edición de 1969. La tercera, de 1992 fue revisada y prologada por el autor. Sus aclaraciones, notas y correcciones son importantes. La cuarta es de 2006. La Sociedad Argentina de Filosofía dedicará un número de su revista a homenajear al filósofo venezolano: “Homenaje a Ernesto Mayz Vallenilla”, *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía* Año X-XI n° 11 (2001).

¹² Disponible en el sitio del Archivo “Ernesto Mayz Vallenilla” <http://www.bib.usb.ve/ArchivoMayz/archivos/pdf/elproblemadeamerica.pdf> (en adelante EC para la primera parte y PA para la segunda)

examina, la dirección de la búsqueda ha de apuntar hacia un cierto ensimismarse, hacia una manera de escudriñar que no puede adoptar la figura de una relación sujeto/objeto. La conciencia cultural no es un “objeto” ante un “yo”, sino la vivencia que realiza un “nosotros” en el que cada “yo” de este conjunto está involucrado; se trata de una *“estructura fundamental del mundo circundante en que estamos insertos como seres en el mundo que somos”*, de un *“estrato íntimo a nuestro más íntimo ser”* (EC, 5). La relación de quien busca con lo que se busca es tan básica que nunca puede implicar la exclusión de uno de los componentes. La “toma de conciencia” entraña un tipo de acto de posesión de lo inquirido que no puede equipararse al intento de encontrar algo perdido vía el esfuerzo reflexivo conceptual. Lo que se busca está siempre presente y su manifestación sólo es captable por una atención y una escucha peculiares hacia lo que nunca ha dejado de hablar, pero cuyo lenguaje es esquivo para la mayoría de las actitudes cognoscitivas. El acercamiento exigido se parece, en cambio, a la escucha de una voz, como cuando se habla de “oír a la conciencia”. Examinar la *conciencia cultural*, por tanto, implica interpretar lo constantemente dado por medio de una escucha interrogante.

El paso siguiente consiste en averiguar qué dice la voz de la conciencia cultural y cómo lo hace. Mayz sostiene que *“nos habla como voz de la historia. Su modo de hablarnos es revelándonos la historia y nuestro puesto en ella. La conciencia cultural es la que nos revela el sentido de nuestro quehacer dentro de la historia”* (EC, 10). En otras palabras, nos patentiza nuestra historicidad, nos muestra la radical temporalidad. A la peculiaridad de la voz ha de corresponderle la particularidad del “saber” sobre ella. Por eso, Mayz propone hablar de un “notar”, de un “sentir” preontológicos.

“En cuanto sujetos gestores de cultura, todo acto de creación que realicemos lo acompaña semejante conciencia por modo de espontaneidad. 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.” (EC, 11)

A partir de los “resultados” de este primer avance en el examen de conciencia cultural, el filósofo venezolano se pregunta por las peculiares figuras que pueden adoptar tales emplazamientos ante la historia cuando la voz que se escucha es la de la conciencia cultural latinoamericana. Es decir, se cuestiona sobre las actitudes específicas que “nosotros los latinoamericanos” adoptamos ante el Pasado, el Futuro y el Presente, en el desarrollo de nuestros diversos quehaceres. En otros términos, examina los *temples* históricos.

b) Mayz inicia su análisis con la actitud que caracteriza a los latinoamericanos en lo que hace a su *pasado* cultural, y plantea la siguiente dirección de respuesta:

“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.” (EC, 14-15)

Para desimplicar esta interpretación, Mayz realiza dos operaciones básicas. Antes que nada, distingue dos estratos en el pasado. El *pasado-presente* (tradición), al que atribuye capacidad de acción y potencia de plasmación respecto del hoy. Y el *pasado-ausente* (pretérito) cuya incidencia en el presente sólo se verifica como ausencia. Posteriormente, hace jugar esta distinción para América Latina. La manera de entramarse del presente con el pasado se configura ambiguamente y es denominada por el autor como *cuasi-ausente*. En un sentido, el pasado no tiene el vigor suficiente para constituirse en una tradición auténtica, capaz de modelar el presente (no llega a ser un pasado-presente). Pero en otro sentido, no termina de ser pasado-pretérito.

Vallenilla atribuye este “*extraño fenómeno cultural*” a “*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*” (EC, 15) y lo ve plasmado en el *criollismo*. Esta combinación de lo nuevo y lo mestizo habría engendrado una grieta entre el presente y el pasado. Éste no pudo ser olvidado, pero tampoco tuvo la fuerza de configurar la existencia. El presente convoca de tal forma que el recurso al pasado solo puede acudir como cuasi-ausente.

c) En examen se desplaza luego hacia la actitud ante el presente.

“¿Cuál es –preguntamos– el temple que embarga nuestro espíritu al realizar una acción cultural en el Presente?... ¿Cómo vivimos el Presente?” (EC, 16)

Su abordaje, sin embargo, no puede realizarse del mismo modo que para el pasado. La condición de *tránsito* que para el autor signa al presente, hace que el escudriñar el temple histórico que le corresponde requiera de una consideración permanente de las actitudes ante el pasado y el futuro, del modo de recordar y de esperar:

“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 recuerda y lo que se aguarda.” (EC, 16)

Mayz afronta esta peculiaridad mediante tres operaciones meditativas. Antes que nada, sostiene que, preontológicamente, los latinoamericanos “saben” y “sienten” su presente (de un modo semejante al de todos aquellos que jugaron su destino radicándose en América) como *siendo-en-un-Nuevo Mundo* “notado” como actual. El horizonte de la vivencia del presente es la novedad del “mundo” en que se habita. La presencia de lo nuevo graba a fuego el temple ante el presente. La segunda operación consiste en distinguir (como ya lo

había hecho respecto del pasado) entre «*un presente cuya presencia es nada más que presentación de lo Pasado*» y un «*presente con presencia puramente actual/urgente (presente puro)*» (EC, 20). La tercera operación es la desventura del temple histórico latinoamericano ante ambos presentes. En lo que sigue presento el itinerario de Mayz a este respecto.

El filósofo venezolano se detiene minuciosamente en el temple resultante de esta *novedad de mundo* en relación con el presente como presencia de lo pasado.

“Nuestro Presente es la actualidad que tiene nuestro Nuevo Mundo. Es por vivir en un mundo que notamos y sentimos...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” (EC, 19)

La vivencia del pasado en cuanto presente en el Presente está condicionada decisivamente por la novedad del mundo experimentado como actual. Diversos “mundos” del transcurrir americano, por tanto, son sentidos desde este núcleo vivencial como “mundos del pasado”, con la consiguiente reverencia que se confiere a las cosas de un museo. Inactuales, distintos y distantes ya no fungen como suelo presente ni como horizonte de porvenir; sin ligazones con el presente en su actualidad, pasan a ser «*cosa-del-pasado o des-usada: inútil para el Presente*» (EC, 19). Su presencia es la de un pasado. El “mundo” en el que sus útiles y valores se insertaban ya no puede presenciarizarse como vigente más que como mundo del ayer. Su presencia es pasada, ya no presente:

“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.” (EC, 19)

El autor pasa luego a examinar la conciencia cultural latinoamericana en lo que hace al temple ante el “presente puro”, el que tiene presencia actual y urgente:

“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.” (EC, 20)

La potencia del “presente puro” como horizonte de la vivencia del Mundo Nuevo y la consecuente experiencia de un pasado cuasi-ausente por la que otros mundos solo tienen la presencia del pasado que ha pasado e incapaz de conformar el presente, conlleva una actitud de marginalidad en los latinoamericanos. Ni plenamente incluidos ni totalmente incluidos, en un borde de cuasi-exclusión, la historia pasada no puede arraigar en el horizonte actual del 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.” (EC, 21)

Este existir-en-el-borde engendra una vivencia de precariedad, inestabilidad e inseguridad que signa el quehacer latinoamericano. La primera parte de la meditación de Vallenilla, culmina aludiendo a la necesidad de completar la búsqueda mediante una incursión en el temple ante el futuro, y deja flotando su vislumbre:

“¿No es entonces, señores, una cierta *expectativa* lo más crucial de nuestra conciencia cultural? Indudablemente. ¿Pero qué es lo que esperamos? ¿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!” (EC, 22)

1.2. “El problema de América”

El foco de atención del segundo trabajo se desplaza hacia una ponderación filosófica del deseo/exigencia de “*crear una cultura americana que acuse rasgos de originalidad*”, que el pensador venezolano detecta en los campos más variados del quehacer latinoamericano. Autoctonía, originalidad, originariedad y singularidad en la historia universal conforman la constelación de una tal inquisición, que conlleva una actitud de rechazo hacia todo aquello que pueda ocultarlas o desmerecerlas. En lugar de sumarse, sin más, a estas voces y en orden a sopesar esta “pulsión” cultural, el autor se decide por proponer oleadas meditativas asumiendo creativamente la hermenéutica existencial heideggeriana de *Ser y Tiempo*.

a) La oleada inicial se sumerge en el preguntar sobre fuente de la que provienen estos afanes de originalidad. Esta búsqueda puede provenir de carencia o de una “habencia”. En el primer caso, el resorte es la insatisfacción, la inseguridad y hasta la inferioridad. Todavía “no se es”, hay algo que no se tiene (historia, capacidades, fuerzas) y alcanzarlo parece un requisito para “empezar a ser”. Para Maiz, este sendero está hipotecado desde el inicio. Adoptando la “falta” como punto de arranque todo lo que se tiene tiende a menospreciarse, lo que se es a desmerecerse. La radicalidad de la carencia disparará la búsqueda de reconectarse con distintos pasados o la teorización de proyectos futuros, pero sin vínculo alguno con lo que ya se es. Solo desde la “habencia” el afán de originalidad abreva en fuentes habilitadoras: “*El único recurso que queda para ser originales y originarios en las creaciones es entregarnos a vivir lo más auténticamente posible nuestro propio modo de ser... hombres en un Nuevo Mundo.*” (PA, 25)

Maiz hace jugar aquí las nociones heideggerianas de *precomprensión ontológica* y de *ser-en-el-mundo*:

“Como americanos que somos nuestro «ser» tiene ya, en cada caso, una comprensión originaria de América en la que se halla implícito el sentido de ser nuevo –original– de este Nuevo Mundo. Dejar que el sentido del ser original de América venga a la luz mediante la analítica existencial de nuestra preontológica comprensión de seres-en-un-nuevo-mundo... he aquí el camino a recorrer a lo largo del tiempo y de la historia: la historia original de América.” (PA, 26-27)

Por lo tanto, solo un afán de originalidad que se alimente de lo que se posee (mundo propio y cierta comprensión de lo que se es) y se disponga a emprender un camino de desvelamiento del ser-en-el-Nuevo Mundo podrá abrir camino a lo originario y peculiar que tantas voces reclaman.

b) La segunda oleada meditativa zambulle al autor en la cuestión de discernir en qué consiste esta “novedad” con la que ha vinculado a América, sin traicionar el abordaje de la primera meditación. Para ello hace jugar un dispositivo analítico que reúne tres propuestas heideggerianas: la distinción *óntico/ontológico*¹³, la diferencia *existencial/existenciario*¹⁴ y la noción de temple (*Befindlichkeit*).¹⁵

El mundo en el que el americano es y de cuyo ser tiene una inicial precomprensión no puede ser *nuevo* solo para razones ónticas sino que ha de serlo histórico-ontológicamente. Su novedad “*desborda los estrechos límites de un hecho meramente fortuito, accidental o pasajero, para convertirse en nervio y en motor de una profunda concepción del mundo que lucha por reconocerse, por revelarse y expresarse.*” (PA, 28). Por eso, no puede radicar en una simple metáfora surgida del etnocentrismo del conquistador, ni en ninguna de las “cosas” que involucra, por más peculiares que éstas sean (paisajes, frutos). No puede ser nada solamente objetual ni puramente subjetivo, tiene que ser algo relacional y raigal: “Lo nuevo u original del mundo

¹³ Jesús ESCUDERO, “Ontisch-ontologisch”, en: Id., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009, 135. Las *determinaciones ónticas* describen características empíricas concretas de los entes (color, peso, precio, distancia), las *ontológicas* remiten a su constitución ontológica (mundanidad, utilizabilidad, significatividad).

¹⁴ Jesús ESCUDERO, “Existenzial-Existenziell”, en: Id., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 85. *Existenzial* (existenciario) se refiere, por un lado, a los caracteres ontológicos del *Dasein*, a diferencia de las *categorías* que remiten a la estructura de los entes que no son el *Dasein*. Por otro, dice las determinaciones ontológicas fundamentales que constituyen todos los modos de ser de la existencia del *Dasein*, a diferencia del nivel óntico (existenziell) que se refiere a la vida individual.

¹⁵ Jesús ESCUDERO, “Befindlichkeit”, en: Id., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009, 53-55. Traducible como “temple de ánimo” o “disposición afectiva”. “Indica el carácter situado de la vida, define la tonalidad emotiva, señala la situación emocional, define el componente pasional de la existencia de todo *Dasein*, que se encuentra afectivamente arrojado al mundo... Cooriginariamente con la “comprensión” y el “habla” constituye una de las determinaciones ontológicas fundamentales.” (53). Otros abordajes se pueden ver en: Ángel GARRIDO-MATURANO, “La compenetración. Contribuciones para una fenomenología de los temples”, *ÁGORA-Papeles de Filosofía* nº 33/2 (2014) 63-85; Klaus HELD, “Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger”, *Revista Co-herencia* vol. 12, nº 23 (2015) 13-40.

americano...debe radicar en *un temple de conciencia del habitante o morador del Nuevo Mundo, gracias al cual –actuando a la manera de un revelador existencialista– el mundo aparece como nuevo.*” (PA, 28-29)

La novedad buscada, por tanto, es formulada por Mayz en clave de “temple”, de estado de ánimo común, de disposición afectiva colectiva. Arrojados, situados en el mundo americano, los humanos que en él son, son conmocionados, orientados hacia una actitud que implica todo su ser y lo dispone. Se trata de una suerte de atmósfera que marca actitudinalmente a quienes la “respiran”. No se trata, sin embargo, de un acto repentino y súbito de descubrimiento sino de una actitud modelada por la familiaridad con el mundo americano; un develamiento que despierta el habitar:

“Sólo después de un largo y demorado familiarizarse y habituarse cabe su mundo en torno, a través del temple de una reiterada y constante expectativa frente a lo Advenidero, al morador americano le sobrevino la sospecha de su originariedad.” (PA, 29)

Queda así focalizada la novedad/originalidad buscada. Se trata de un “temple de conciencia” colectiva designado como *expectativa frente a lo que adviene.*

c) La tercera oleada meditante, inmerge a Maiz en un análisis de la *expectativa* como “temple”. Una vez más, la coherencia con la trama meditativa exige que la “expectativa” no pueda ser buscada en clave de carencia sino de “habencia”: “*¿Es que por vivir de expectativa... no somos todavía? ¿O será, al contrario, que ya somos... y nuestro ser más íntimo consiste en un permanente y reiterado no-ser-siempre-todavía?*” (PA, 30)

El filósofo se adentra en el temple de la expectativa mediante dos acercamientos: ubicándola en el seno de los temples prospectivos (sospecha, esperanza, curiosidad, presentimiento) y destacándola de entre ellos como temple fundamental. El primer movimiento, por tanto, exige precisar lo que se entiende por prospección. Se trata de una actividad de la conciencia vinculada con el presente, pero, gracias a la cual, tal relación con lo actual es trascendida vía la *pre-visión* del *por-venir*. Esta peculiar característica de los temples prospectivos implica que el análisis del *presente* requiere complejizarse:

“Lo presente no puede ser sólo lo meramente actual...sino que, dentro del Presente, existen presencias con características diversas a las de la presencia-actual. En efecto, dentro del Presente, en general, podemos distinguir y separar tres presencias perfectamente heterogéneas entre sí, a saber: Una presencia de lo pasado (Pasado-Presente). Una presencia de lo actual (Presente-actual). Una presencia de lo advenidero (Presente del Futuro).” (PA, 31)

Los temples prospectivos, por tanto, tienen con el hoy un doble vínculo. Son actos de la conciencia presente al mismo tiempo que no se limitan a lo actual, sino que hacen presente lo *advenidero*. El presente de lo por/venir es un régimen de temporalidad particular. Se da como una suerte de pre/ser, como “*un no-ser-siempre-todavía que, de alguna manera, está siendo positivamente porque existe y puede dar testimonio de su cogito.*” (PA, 32). Se prevé lo que adviene, lo por-venir se vuelve preocupación.

El segundo movimiento pretende perfilar la expectativa como temple fundamental distinguiéndolo de los demás. En efecto, ésta “*puede ser considerada como el temple más fundamental y general de todos los actos prospectivos, y, en tal sentido, decimos que ella constituye el rasgo básico de la existencia del hombre americano.*” (PA, 31). Dos notas la signan. Por un lado, es acto en tensión, una suerte de saber del no saber, cuya sapiencia está en el registro del notar, del sentir, de lo emocional. Prevé que algo determinado se acerca inexorablemente (lo que está por venir, vendrá), pero sabe también que no puede determinar ulteriormente qué es lo que advendrá (ni en términos de contenido, ni de valor). Esto tensión constitutiva la confiere a la expectativa un sólido antídoto contra el engaño (dado que es consciente de poder ser engañada se mantiene firme en la no determinabilidad de lo que adviene) y la convierte en un poderoso motor para una existencia “en trance de estar lista para lo que sea”, capaz de afrontar lo inescrutable:

“Es de su tensión interna –de la íntima pugna que se suscita entre el saber y el no-saber acerca de lo que adviene y se aproxima, del expectarlo “determinado” en la inexorabilidad de su llegada, e “indeterminado” en relación a lo que será– de donde nace la fuerza dinámica de semejante temple y el motor de su potencia existencial.” (PA, 33)

La segunda nota que signa a la expectativa según Maíz es su arraigo en el acontecer presente. La desidentificación con lo actual que habilita, no la extraña nunca del devenir presente. Lo que está por venir mantiene un vínculo con lo que está aconteciendo.

Estas notas le permiten al filósofo venezolano desmarcar a la expectativa del resto de los temples prospectivos. Se diferencia del *presentimiento* porque no pretende que lo que adviene lo haga en la forma de lo que espera; de la *sospecha* porque se arraiga en lo actual; de la *curiosidad*, porque no se abandona a la sed de novedades y al placer de lo novedoso, reduciendo lo adveniente a una de sus posibilidades; de la *esperanza* porque no colorea con tintes optimistas y felices lo que aún no es determinable.

d) La cuarta ola de meditación orienta a Maíz a adentrarse en el “qué” de la expectativa y hacia la justificación del porqué la considera como el temple fundamental del americano. El camino para avanzar en su interrogación, sin embargo, tiene una clara interdicción: el contenido no puede determinarse a costa de la eliminación de la inescrutabilidad. Por eso, el autor se decanta por un rodeo interrogador que, reponiendo la pregunta, va ganando focalización sin caer en la determinación clausurante. La expectativa nos hace “saber” que algo se acerca; que este “algo” terminará llegando, que no es ilusorio y que no se confunde con lo que se desea. Esto temple a la existencia para estar preparada para hacer frente a lo que sea que llegue. Se trata, ahora, de analizar en qué sentido este temple puede serle asignado al hombre americano:

“¿Pero qué es, entonces, lo que así nos hace frente y suscita nuestra expectativa? Ello es –he aquí una de las tesis fundamentales de este ensayo para lo cual se ofrece como único testigo la «voz» de la conciencia histórica– la presencia adviniente de un Nuevo Mundo y cabe él (como su habitante y morador) la presencia advenidera del hombre americano.” (PA, 37)

La expectativa surge de un *nosotros* en un *mundo* signados por lo porvenir, por un *no ser todavía*, por un advenir; nuevos, por tanto, en una dirección precisa:

“El americano siente que el hombre que hay en él (y que mora cabe un mundo en torno esencialmente advenidero) antes de ser algo ya hecho o acabado, y de lo cual pudiera dar testimonio como acerca de la existencia de una obra o de una cosa concluida, es algo que “*se acerca*”, que está llegando a ser, que aún no es, pero que inexorablemente llegará a ser. Bajo esta forma, la propia comprensión de su existencia... le revela a ésta como un “*no-ser-siempre-todavía*”: síntoma inequívoco del ser esencialmente *expectativa*.” (PA, 38)

Sin embargo, la relación América-futuro ha sido muchas veces tematizada en formas que Mayz considera desviantes respecto de lo que él plantea. Pone dos ejemplos. El primero es entender el *no ser todavía* como un estado transitorio en una trayectoria histórica, como el paso de una carencia a una plenitud. Pero esto desbarataría todo el planteo ya que lo pondría en clave de un *no ser* por defecto. Al contrario, en el caso americano: “*somos y seremos un «no-ser-siempre-todavía»*”. El *todavía*, el *no ser* no están en el registro de la falta. El segundo ejemplo es el concebir a América y al americano como sinónimos de *esperanza*, como una suerte de reserva mesiánica ante los declives civilizatorios. Lo decisivo del temple de la expectativa radica, precisamente en que prepara a la existencia americana un advenir que no esté necesariamente marcado por lo mejor o lo feliz: “*Su existencia se encuentra preparada para hacerles frente, previniendo su advenir en una radical expectativa. Es por esto que su porvenir concreto depende solamente de su acción*” (PA, 40).

Tales propuestas y deslindes desembocan, por fin, en la cuestión de qué tipo acción se activa desde la expectativa que, lejos de someter al quietismo habilita una praxis básica y abierta. Ante todo, esto es posible porque la expectativa arraiga en el hoy, y su prospección se realiza desde los signos de lo *presente-advenidero*. Además, porque la acción que suscita el estar preparados para lo que venga “*brinda un suelo de firme realidad con la que el hombre americano puede y debe contar para emprender su acción*” (PA, 41), adiestra para lidiar con el engaño y la ilusión. El filósofo venezolano testea estas consideraciones en un caso. El americano está esperanzado en el porvenir porque su continente tiene ingentes riquezas naturales. Pero si alguien se preparara exclusivamente para un escenario en que las mismas serían usufrutuadas para el bienestar de los americanos, quedaría inerme a su apropiación por los imperialismos de turno. Soñando una América paradisiaca se despertaría a un continente “botín”. La “preparación” que la expectativa conlleva no debe malinterpretar el “pre” como si fuera algo anterior a una actividad; al contrario, es “ya” una acción, un dinamismo. Lejos de la resignación y el desamparo, la expectativa es preparación y no aceptación muda del engaño posible:

“Nuestro «sino y destino» consiste en ser fieles a esta conciencia y en actuar conforme a sus imperativos. Por lo demás, si ello se comprende con absoluta transparencia y en lo profundo de sus mandamientos, una acción encaminada y guiada por la expectativa nos colocaría en situación privilegiada dentro del concierto de la Historia Universal. Pues sólo asumiendo libre

y radicalmente sus potencialidades... nuestro ser logrará su epifanía y alcanzaremos la originariedad que se oculta en las posibilidades histórico-ethológicas del hombre americano.” (PA, 43)

e) Finalmente, Mayz orienta su quinta ola meditativa hacia la cuestión de una *filosofía original americana*.

La acción “expectante” abordada en la ola anterior, sin embargo, no agota las posibilidades de una existencia colectiva auténtica. La filosofía se abre camino como otro filón posible de su despliegue: “*Debe ser tarea de una filosofía traer hacia la luz –iluminar– la experiencia del Ser... lograr un acceso hacia la interpretación de la experiencia del Ser por el hombre americano dentro de su mundo.*” (PA, 44)

Iluminar, desentrañar, des-encubrir, adentrarse en la experiencia originaria/original del ser de los americanos signado por la expectativa será el núcleo de este “proyecto” filosófico. Cuatro características marcan, para Mayz, a esta *filosofía por hacer*. Antes que nada, estará íntimamente vinculada con el patrimonio filosófico universal de la humanidad y con la amplia gama de esfuerzos contemporáneos a escala mundial, excluyendo cualquier deriva aislacionista o de peculiaridad inconmensurable. Además, no ha de tener a la puesta a punto de métodos y conceptos originales como objetivo primero o como condición previa para la tarea, haciendo propios algunos de los múltiples caminos filosóficos mundiales. Sin embargo, la sumersión en la experiencia originaria del ser activará, luego, una exigencia de creación en este plano, exigiendo incluso “*una reforma total en la textura de los conceptos y significaciones categoriales hasta entonces aceptados como válidos y comprensibles. Ocurre así que lo originario impone entonces una filosofía radicalmente original y una revolución en la ontología dominante.*” (PA, 45)

La tercera caracterización es ya un deslinde fruto de una opción personal de Maiz, con la que no pretende ocluir otras posibilidades. El autor piensa que la hermenéutica existencial de inspiración heideggeriana tiene pregnantes afinidades con la tarea de la filosofía original americana, ya que focaliza el trabajo hacia su núcleo: “*la experiencia del Ser que tiene el hombre americano acusa marcadas diferencias con las tradicionales experiencias del Ser que han tenido los hombres de otros tiempos y culturas*” (PA, 46). Este abordaje posibilitará: “*Descubrir e iluminar la originariedad es la tarea de realizar para alcanzar los contornos elementales de un verdadero programa filosófico...*” (PA, 46). La cuarta particularidad del proyecto es que busca ser filosófico. Esto le impide detenerse exclusivamente en una tarea historiográfica y lo orienta a adentrarse en un trabajo “historiológico”, a encaminarse hacia una filosofía de la historia.

Mayz considera que su ensayo constituye una suerte de propedéutica hacia esta tarea. Por un lado, orientando la búsqueda de la originalidad/originariedad americana *hacia la peculiar perspectiva de la experiencia del ser* expresada en la forma de vivir la historia, de gestar sus obras y encarar el pensar. Por otro lado, señalando un camino posible para adentrarse en ella, aprehender su sentido y desplegar un utillaje categorial congenial. Lo que se intenta desde la propuesta de la *expectativa* como temple prospectivo fundamental y entramador del

americano; remontándose hacia el origen de esta preponderancia: “¿Cómo surgió del hontanar de su existencia, y se hizo consustancial a él, ese notarse como un no-ser-siempre-todavía?” (PA, 47). Finalmente, Mayz ofrece su propio recorrido de indagación meditante como un sendero posible: Iniciar desde el *factum* de que, “por ser americanos, en nuestro ser tenemos ya una comprensión de América (de nuestro “ser americanos”) –en la que se halla implícito el sentido de ser nuevo (original) de nuestro Nuevo Mundo” (PA, 44). Desentrañar luego como condición de posibilidad de dicha comprensión un plexo de actos prospectivos con la expectativa como urdimbre de la trama. Por fin, desplegar desde este origen/originalidad la particular concepción del mundo americano articulada en torno del “no ser siempre todavía”.

Es así que el filósofo venezolano considera haber encaminado la respuesta a la pregunta inicial de la meditación sobre la razón de la búsqueda insistente de los americanos de su originalidad en la historia universal.

2. MANUEL GONZALO CASAS (1911-1981)¹⁶

Introducción

Filósofo cordobés de origen, pero itinerante en su labor docente y escritora. Santa Fe, San Francisco, La Paz (Bolivia), Tucumán, Mendoza, Resistencia y Córdoba son las principales ciudades en las que se formó y desplegó su quehacer. Filosóficamente, Farré y Lértora Mendoza¹⁷ lo ubican en las *direcciones existenciales del tomismo argentino*¹⁸ y a nivel de sus

¹⁶ Un buen panorama inicial de la primera parte de su itinerario y de sus principales preocupaciones filosóficas en el período puede ver en: Guillermo ORCE REMIS (y otros), *Ensayos filosóficos: Homenaje al profesor Manuel Gonzalo Casas (1910-1961)*, Buenos Aires, Editorial Troquel, 1963. Particularmente relevante es: Alberto CATURELLI, “Itinerario de Manuel Gonzalo Casas” (27-36). Otro acercamiento se puede ver en: Matilde Isabel GARCÍA LOSADA, “El quehacer filosófico: cronotopía, universalidad y trascendencia. Juan Benjamín Terán y Manuel Gonzalo Casas”, Ponencia presentada en el VIII Encuentro Nacional de Docentes Universitarios Católicos, CABA 15 al 17 de mayo de 2015, Disponible en [<http://www.enduc.org.ar/enduc8/trabajos/trab189.pdf>]

¹⁷ Luis FARRÉ-Celina LÉRTORA MENDONZA, *La Filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, Docencia, 1981, 153-158.

¹⁸ En esta categoría incluyen también a Nimio de Anquín, Juan Ramón Sepich, Ismael Quiles y Héctor Mandrioni. Este es el perfil que les atribuye: “No quieren atarse concretamente a una tradición o a una escuela, aun respetando a quienes han optado por esa vía; consideran una necesidad, al menos personal, la consideración de los acuciantes temas del filosofar odierno, hacia el cual son manifiestamente abiertos. Renunciamos a darles una denominación común, no sería adecuada. Coinciden todos en su espiritualismo, su fe cristiana y su preocupación por la filosofía actual. Los resultados son muy diferentes y matizados. Podemos vislumbrar en casi todos, simpatías con la axiología, el existencialismo y, quizás en menor medida, el pensamiento dialéctico. Y también se detecta una preocupación concreta, la nuestra, como argentinos y latinoamericanos” (139). El cuatro general de la filosofía de orientación cristiana (concretamente católica) en la Argentina del momento es el siguiente: a) Escolasticismo tomista: Sisto Terán, Ángel Lo Celso, Benjamín Aybar, César Pico, Leonardo Castellani, Julio Meinvielle, Octavio Nicolás Derisi, Guillermo Blanco, Gustavo Ponferrada y Emilio Komar; b) Escolasticismo suareciano: Enrique Pita y Juan Rosanas; c) Espiritualismo agustiniano: Alberto Caturelli,

referencias internacionales sobresale la del filósofo italiano Michele Federico Sciacca (1909-1975)¹⁹. Tomismo inquieto por el diálogo con corrientes filosóficas de su tiempo, explicitación del horizonte cristiano desde donde piensa²⁰, pathos poético²¹ y creciente preocupación por la cuestión latinoamericana impregnan su trayectoria.²² Su libro “Introducción a la Filosofía”²³ fue publicado en 1959 por la *Biblioteca Hispánica de Filosofía* de la editorial madrileña Gredos, y alcanzó una notable difusión en el área hispanoamericana con cuatro ediciones (la última en 1970), sucesivamente actualizadas por su autor. En 1979 publica “*Introducción al pensamiento real*.”²⁴ La revista *Sapientia*, dirigida por Octavio Nicolás Derisi lo tuvo como integrante de comité de redacción y como activo protagonista.

2.1. América y la Filosofía

El abordaje filosófico a la cuestión Americana ocupó a Manuel Gonzalo Casas a lo largo de toda su trayectoria, aunque con ritmos de publicación irregulares.²⁵ Un primer

Emilio Gouriám, y Emilio Sosa López; d) Las direcciones existenciales: Nimio de Anquín, Juan Ramón Sepich, Manuel Gonzalo Casas, Ismael Quiles y Héctor Delfor Mandrioni.

¹⁹ Manuel Gonzalo CASAS, “La filosofía como pensar integral: El sistema de Michele Federico Sciacca”, en: *El pensamiento de Michele Federico Sciacca*, Buenos Aires, Troquel, 1959, 161-171.

²⁰ Manuel Gonzalo CASAS, “El renacimiento de la vida espiritual y su sentido”, *La Razón* (La Paz Bolivia), 2/11/1947; “La razón y la fe”, *Sapientia* vol. IV n° 14 (1949) 333-343; “Apuntes de espiritualidad tomista”, La Plata, Ediciones de la Revista de Teología, 1952;

²¹ Manuel Gonzalo CASAS, “Algunas consideraciones sobre la poesía argentina”, *Los Principios* (Córdoba) 8/1/1942; “Leopoldo Marechal y la esencia de la poesía”, *Los Principios* (Córdoba), 5/9/1944; “Poesía y ser”, *Sapientia* vol. IX n° 33 (1954) 193-209.

²² Los últimos quince años de la vida de Casas no han sido estudiados, hasta lo que sé, con la misma profundidad que los anteriores. Algunas indicaciones se pueden ver en Jorge TORRES ROGGERO, “Manuel Gonzalo Casas: la marcha hacia sí mismo”, *Silabario Revista de Estudios y Ensayos Geoculturales* n° 3 (2000). Allí, el autor afirma: “*En la última etapa se muestra especialmente preocupado por la conflictividad y el cambio, sobre todo en América Latina. Sabemos que, en sus últimos años, en medio de enfermedades y exilios, publicó libros en Venezuela, de muy poca o nula circulación en Argentina, sobre un tema que se había convertido en obsesivo en él: el papel de Latinoamérica ante la inminente globalización desde arriba y desde afuera.*”

²³ Manuel Gonzalo CASAS, *Introducción a la filosofía*, Madrid, Gredos, 1970⁴ [1959]

²⁴ Manuel Gonzalo CASAS, *Introducción al pensamiento real*, Buenos Aires, Hypatia, Buenos Aires 1979. Se trata un extenso diálogo del filósofo con dos de sus alumnos a lo largo de seis encuentros tenidos a lo largo de 1976.

²⁵ La Universidad Nacional de Tucumán publicó una recopilación de trabajos de Casas luego de su muerte, con Prólogo de José Canal Feijóo: Manuel Gonzalo CASAS, *El ser de América*, San Miguel de Tucumán, Editorial del Sur, 1984. Años más tarde, la Secretaría de Cultura de la Nación lo reeditó con modificaciones: Manuel Gonzalo CASAS, *El Ser de América (Prólogo de Nerva Borda de Rojas Paz)*, Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación/ Fundación Universitaria de Estudios Avanzados, 1994. Todas las citas serán tomadas de esta edición (en adelante ESA). Luego del *Estudios Preliminar* de Nerva Borda de Rojas Paz (7-13), se consigna el escrito “*A manera de justificación*” (17-19), en el que Casas ensaya dar cuenta de la trama de su preocupación por la cuestión americana a lo largo de su producción escrita. Le siguen cinco trabajos del autor: “*América, comienzo y fin*”, 1970 (21-33); “*La historia ontológica, el hombre ecuménico y el descubrimiento de América*”, 1969 (35-47); “*Las nuevas generaciones y el problema del hombre*”, 1970 (69-78); “*Bergson y el sentido de su influencia en América*”, 1959 (79-88); “*Sentido y significación del mañana*”, 1939 (89-96). Dado que no he podido acceder a la edición de 1984 no me ha sido posible aclarar la siguiente cuestión textual: la primera edición de la recopilación por la editorial tucumana es póstuma; sin embargo, el autor escribe un prólogo en el que da cuenta de las razones de la selección y de la lógica de su

bloque está constituido por sus trabajos de la década del '30 del siglo XX, con las temáticas de lo "propio", lo generacional y el futuro como núcleos.²⁶

Un segundo conjunto se ubica entre finales de los '50 e inicios de los '60. Destaco un abanico de trabajos. Ante todo sus "Notas críticas de Filosofía"²⁷ donde da cuenta de su "descubrimiento" de la conferencias de Ernesto Mayz Vallenilla "Examen de nuestra conciencia cultural" en su versión de 1956. Se trata de una suerte de presentación para los lectores de *Sapientia* de este primer ensayo del filósofo venezolano y en la que ejercita una suerte de detección temprana de la importancia de sus enfoques. Recorre sintéticamente las ideas y dinámicas del texto para terminar con una valoración netamente positiva de la aportación y con un desmarque preciso:

"Creemos que el lector verá, fácilmente, la riqueza de sugerencias que hay en un tal planteo. Por eso, sin adherir a tesis metafísicas que parecen supuestas, por ejemplo, la acumulación progresiva de los procesos histórico-temporales...no podemos dejar de señalar la importancia de este trabajo por su aguda incidencia sobre el *status quaestionis*; sobre el estado de una cuestión que nos atañe a todos; saber si somos, históricamente, y qué somos, históricamente, los iberoamericanos." (NF, 120)

Luego, cabe mencionar "Notas de Filosofía Americana" (1957)²⁸. Allí Casas da cuenta de la maduración de una suerte de "normalidad filosófica" latinoamericana, con la emergencia de emergencia de una red de instituciones y de trabajos filosóficos a los que pondera positivamente:

"Desearíamos ofrecer a los lectores, en las líneas siguientes, una serie de notas informativas sobre diversos textos que se ocupan con la filosofía en América y que muestran el creciente interés temático por su índole, raíces y desarrollo...Nos interesa mostrar cómo se va constituyendo en América Latina una filosofía sistemática, habitual, que empieza a formar parte de la realidad y que debe contribuir más tarde o más temprano, a develar este problema histórico que es el problema del ser americano; pero cuya solución no alcanzaremos, quizá, si no llevamos a plena autoconciencia el problema del hombre y el problema del ser. Es decir, el problema de la filosofía." (NFA, 287)

El panorama presentado incluye la recensión de los trabajos de Arturo Ardao sobre la filosofía en Uruguay (1956), el de Guillermo Frankovich sobre el pensamiento boliviano (1956) y el de Augusto Salazar Bondy sobre la filosofía en Perú (1954). Luego presenta las

encadenamiento, que tiene que haber sido escrito antes de 1981. Por lo tanto, hay un hiato de, al menos, tres años entre la muerte del autor y la aparición de texto que requiere una elucidación.

²⁶ Manuel Gonzalo CASAS, "El espíritu de nuestra tierra y el problema de una cultura propia", *La Palabra* (Córdoba) 1934; "Por una generación de ideas", *Renacimiento* (San Juan) n° 7-8 (1934); "Sentido y significación del mañana", *Nosotros* (Buenos Aires) n° 41 (1939); "Ensayo sobre nuestra potencialidad futura", *Noticias Gráficas* (Rosario), Suplemento, 14/1/1940.

²⁷ Manuel Gonzalo CASAS, "Notas crítica de Filosofía", *Sapientia* año XII n° 44 (1957) 115-121 (en adelante NF)

²⁸ Manuel Gonzalo CASAS, "Notas de Filosofía Americana", *Sapientia* año XII n° 46 (1957) 287-293 (en adelante NFA)

revistas *Diánoia* de México, *Epistème* de Venezuela y *Dominicana de Filosofía*. Finalmente y peculiarmente pertinente para nuestro tema- el autor destaca, de entre los trabajos publicados allí, el artículo de Leopoldo Zea “*La historia en la conciencia americana*” y el de Ernesto Mayz Vallenilla “*El problema de América*”. La segunda contribución de este período es “*Bergson y el sentido de su influencia en América*” (1959).²⁹ Se trata de una comunicación presentada por el Congreso Latinoamericano de Filosofía (Buenos Aires, 1959) en la que Casas dilucida el poderoso impacto de Bergson en lo que el cordobés, autor, siguiendo a Francisco Romero y ampliando el elenco, llama «período constitutivo de la filosofía latinoamericana». Y lo hace sosteniendo que entre el pensador francés y la generación fundadora se verificaron afinidades de fondo:

“Bergson resulta, por eso, si penetramos un poco en las raíces de nuestro pensar, uno más, sino el primero de los llamados fundadores. Pues con el bergsonismo ocurriría como una toma de conciencia, como una prolongación y como un ascenso llevados al plano crítico, de todos los grandes temas que aparecen patentes desde el origen mismo del pensamiento latinoamericano: el tema de la evolución y del progreso, el tema de la libertad y el tema del espíritu.” (BIA, 82)

Como se verá enseguida este triángulo temático será uno de los pilares de la meditación de Casas. La tercera contribución del período que destaco es “*El ser de América*” (1963). Dada su relevancia para el presente estudio, este texto será analizado pormenorizadamente en el apartado siguiente.

El tercer período va desde la mitad de los años ’60 hasta 1981. Es el más difícil de seguir dada carencia de una bibliografía exhaustiva de esta fase. Se pueden destacar: “*La historia ontológica el hombre ecuménico y el descubrimiento de América*” (1969)³⁰, “*América Comienzo y Fin*” (1970)³¹, y “*La filosofía en el proceso nacional, latinoamericano y planetario*” (s/f)³²

A la hora de hallar un hilo conductor de esta producción distendida por casi medio siglo, el mismo Casas, en su breve prólogo “*A manera de justificación*”³³, ofrece una doble clave de lectura retrospectiva. La primera clave de lectura para enhebrar el abanico textual es puesta en la persistencia de una búsqueda hacia el que todo el conjunto se encamina:

²⁹ Manuel Gonzalo CASAS, “Bergson y el sentido de su influencia en América”, *Humanitas* (Tucumán) año VII n° 12 (1959) 95-118. Recopilada luego en ESA, 79-88 (en adelante BIA)

³⁰ Manuel Gonzalo CASAS, “La historia ontológica, el hombre ecuménico y el descubrimiento de América”, *Revista Lugones* (Córdoba) n° 1 (1969). Recopilada luego en ESA, 35-47.

³¹ Manuel Gonzalo CASAS, “América, el comienzo y el fin”, en: ESA, 21-33.

³² Manuel Gonzalo CASAS, “La filosofía en el proceso nacional, latinoamericano y planetario”. Desgrabación de la Conferencia ofrecida por el autor en el Museo Genaro Pérez de la ciudad de Córdoba, s/f. La ubicamos en este período debido a que sus alusiones a la “liberación” suponen el despliegue de este motivo a inicios de los años ’70 del siglo XX. Fue publicada por Jorge Torres Roggero en su blog “Confusa Patria” en 2003:

<https://confusapatria.wordpress.com/category/latinoamerica/>

³³ Manuel Gonzalo CASAS, “A manera de justificación”, en: ESA, 17-19 (en adelante AMJ).

“Afirmar el ser americano como ser en el tiempo, como ser adviniente cuyo sentido se realiza en la orientación de todo su proceso hacia un *télos*, hacia una meta siempre situada en el futuro. Es decir, afirmar, a veces implícitamente, a veces explícitamente, que el ser de América no es, que el ser de América será. Este permanente «será» que alumbra y constituye el ser de América, está presente en el acto constitutivo de su descubrimiento y mueve la totalidad de los momentos históricos que marchan a su cumplimiento.” (AMJ, 18)

La segunda clave de lectura es particularmente decidora ya que se coloca en un registro que bordea lo “testamentario”. Manuel Gonzalo Casas inscribe sus meditaciones filosóficas americanas en el dinamismo mismo de su vida como existencia atraída, movida y destinada por un Tú:

“Entrego estas pruebas de fidelidad a un tema, el tema de mi tierra, como quien entrega jirones de una vida que se va deshaciendo. Tal vida sólo tuvo un horizonte: la condición del hombre en la relación con lo abierto, como decía Rilke; en su relación con Dios, como decía Kierkegaard. Y he insistido permanentemente en un punto: la relación sólo puede vivirse como un encaminamiento que se encamina siempre a partir de la tierra, a partir de la patria, a partir del mundo.” (AMJ, 19)

La trayectoria reflexiva de Casas ofrece, en mi interpretación, importantes indicaciones para una mirada de conjunto al estado de la cuestión de la tematización filosófica de la cuestión americana en los años previos al surgimiento de la filosofía de la liberación.

a) La meditación filosófica americana de Casas se mueve desde el inicio en el marco de la dupla *ser-tiempo*, ensayando entretejer los horizontes impresos por Heidegger³⁴ y Bergson a la cuestión, con las modulaciones filosóficas de motivos cristianos de larga data (eternidad, historia, fin/origen, creación, persona)³⁵, haciendo de éstas el criterio interpretativo y crítico de las demás. Es por esto que el filósofo cordobés puede ser leído como protagonista del dilatado campo de relecturas de Heidegger desde el horizonte de la filosofía cristiana. De hecho, Caturelli sugiere incluirlo en la estela de Max Müller³⁶, con lo que podría vincularse

³⁴ Manuel Gonzalo CASAS, “Leve andante temporalis (sobre el tiempo en Heidegger), *Signo* (Córdoba) n° 2 (1940); “Una cuestión metafísica en Martin Heidegger”, *Norte* (Tucumán) n° 1 (1951); “Apuntes sobre el fundamento de la sociedad (en torno a Heidegger)”, *Norte* (Tucumán) n° 5 (1953); “El problema del fundamento en Heidegger: La búsqueda del ser”, *Giornale di Metafisica* (Genova-Turin) año IX n° 6 (1954) 660-664. En clave de ficha bibliográfica es muy importante su trabajo “Notas críticas de Filosofía”, *Sapientia* año XII n° 44 (1957) 115-121. Allí Casas da cuenta de la publicación de la edición española de “Introducción a la metafísica” por la editorial Nova (1957) y ofrece al lector de *Sapientia* un elenco de 16 títulos de obras de Heidegger disponibles en castellano.

³⁵ Manuel Gonzalo CASAS, “Algunos apuntes para la concepción del tiempo”, *La Capital* (Rosario), Suplemento, 14 enero 1940; “Temporalismo y culpabilidad”, *Sustancia* (Tucumán) n° 7-8 (1941); “Carta sobre el personalismo”, *Luminar* (México) n° 3 (1941); “Notas sobre el problema de la persona”, *La Nación* (Buenos Aires), Suplemento 16 de octubre de 1944; “Dios y el alma en la filosofía de San Agustín”, *Humanitas* (Tucumán) año II n° 4 (1954) 151-163; “Ser y duración”, *Xenium* (Córdoba) año I n° 1 (1957).

³⁶ Cfr. Alberto CATURELLI, “Itinerario de Manuel Gonzalo Casas”, *Sapientia* año XVI n° 61 (1961) 172-182. Para ponderar esta interpretación se puede ver el artículo publicado en este mismo número: Luciano MADDONNI,

al trabajo interpretativo que luego desplegará Juan Carlos Scannone. El conocimiento hoy disponible sobre las lecciones de Martin Heidegger que anteceden a *Ser y Tiempo*³⁷ (*Introducción a la fenomenología de la religión, Agustín y el Neoplatonismo*), puede ayudar a entender la actitud tensa entre afinidad, desafío y crítica que los filósofos anclados en el ámbito del cristianismo experimentaron, muy pronto, respecto del pensador alemán.

b) Los últimos años de la década del '50 y los primeros de los '60 del siglo XX muestran un salto cualitativo en la tematización de la cuestión americana por parte de Manuel Gonzalo Casas. Tres indicadores lo muestran. Por un lado, se procura una amplia información sobre el campo de la filosofía latinoamericana en ámbito académico, con México, Venezuela y Argentina como centros de convergencia principales. Además, identifica muy tempranamente la importancia del dúo Zea/Mayz Vallenilla; el mismo que luego retomará Dussel. La recepción del trabajo medular de las dos meditaciones de *"El problema de América"* del filósofo venezolano se da con muy poca dilación respecto de su publicación original y seguirán formando parte de su plexo de interlocuciones. Finalmente porque tanto en su trabajo sobre Bergson como en el "El ser de América" se puede ver la convergencia de motivos y la puesta a punto de un abordaje que signarán de manera durable su tematización filosófica de la cuestión americana: 1) Las vertientes heideggerianas y bergsonianas, 2) el horizonte reflexivo cristiano, 3) su concepción global de la filosofía elaborada en su sistemática dedicación a su "introducción", 4) la vinculación de lo americano con el futuro, los templos prospectivos, el descubrimiento, la libertad creadora, el espíritu/persona, la destinación hacia la religación trascendente.

Por ello, otra manera de leer el trabajo de Casas es interpretarlo como parte de un nuevo ciclo de emergencia de la filosofía latinoamericana que, a caballo de los años '50 y '60 adquiere perfiles propios que la distinguen tanto de la anterior- signada por la reacción antipositivista y por su encuadre en la «normalización filosófica»- como de la posterior, traccionada por la dupla dependencia-liberación. Una particularidad de su modo de inserción en este "ciclo" es la manera en que se modula filosóficamente la pertenencia cristiana en calidad de horizonte, radicación y criterio de discernimiento; sobre todo si se la compara con los autores del ciclo siguiente como Dussel, Scannone y Ardiles. La producción escrita de Casas explicita sin pudores el hecho de que muchos recursos decisivos de su trabajo filosófico provienen de su pertenencia confesional; al tiempo que afirma su pretensión de verdad y los pone en juego como criterios decisivos. El cuidado por articularlos filosóficamente, por tanto, no se liga a una especial preocupación por dejar claro que está trabajando en lo "propriadamente filosófico" ni incluye aclaraciones especiales sobre el estatuto de sus categorías

³⁷ Una buena síntesis se puede ver en Jesús Adrián ESCUDERO, "El período de Friburgo (1919-1923): La filosofía como ciencia originaria de la vida", en: Jesús Adrián ESCUDERO, *Guía de lectura de «Ser y Tiempo» de Martin Heidegger*, vol.1, Barcelona, Herder, 2016, 53-60.

o elaboraciones. Dicho de otro modo, Casas trabaja al interior de un tipo de vínculo entre cristianismo y filosofía en el que tanto los autores como sus interlocutores (aun sus críticos) dan por sentado. La presencia en América Latina de una amplia red de instituciones académicas, revistas, publicaciones, congresos, así como la capacidad de articularse con instancias internacionales y de mostrar capacidad para recepcionar críticamente las vigencias más contemporáneas en campo filosófico, pueden ser considerada como una de sus condiciones de posibilidad. Como se estudiará en otras instancias del proyecto de investigación, tal cosa ya no podrá ser transportada, sin más, a partir de los últimos años de la década del '60.

c) El tipo de textualidad filosófica cultivado por Casas respecto de la cuestión americana es también indicativo de una peculiaridad que en ciclo posterior ya no será viable sin importantes transformaciones. Se trata de una prosa densa, impregnada de guiños hacia lectores filosóficamente avezados y con amplio dominio de los motivos cristianos. La preocupación parece estar dirigida a que los lectores puedan captar las torsiones e integraciones entre vertientes, que sean capaces de sopesar la erudición desde la que se hacen y de encajar en un tipo de uso del lenguaje a la vez filosóficamente tenido por legítimo y con cierta pretensión de estética expresiva. Parcos de notas, poco atraídos a explicitar conexiones, casi sin referencias a situaciones históricas latinoamericanas ni a diálogos por fuera de lo filosófico y /o teológico, los trabajos de Casas pueden funcionar en el seno de redes definidas. Las nociones “América”, “Argentina” “Latinoamérica” son elaboradas como entes históricos que no necesitan de ulterior fundamentación. Pero, en todos los casos, se lo hace desde “adentro”, desde el interior de un “nosotros” que moviliza los recursos intelectuales, la misión del pensador cristiano y los afectos patrios, telúricos y creyentes.

2.2. “El Ser de América” (1963)

El presente artículo se inserta, como lo anunciamos en la introducción, en un estudio de las trayectorias de los protagonistas del «polo» argentino de la Filosofía de la Liberación previas a 1971; particularmente la de Enrique Dussel. Por eso, el análisis que sigue se concentra en el texto de Casas que el filósofo mendocino cita explícitamente, pero leído desde sus propias lógicas y dinámicas. Me refiero a “El ser de América” de 1963³⁸, presentado inicialmente como comunicación en el XIII Congreso Internacional de Filosofía de México.

Se trata de una meditación/ensayo en el que todas las características indicadas en el punto anterior se dan cita. Ante todo, en la trama textual no hay subtítulos y el movimiento de ideas es más espiralado que lineal. No hay notas ni citas, a pesar de que los diálogos

³⁸ Manuel Gonzalo CASAS, “El ser de América”, en: *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía (México 1963)*, Volumen 4, México, Universidad Autónoma de México, 1963, 43-51. Recopilado luego en ESA 49-67 (en adelante SA)

instaurados son muchos. La dupla *ser-tiempo* es el núcleo portante de la conferencia. El desafío de Heidegger de *Ser y Tiempo* atraviesa todo el trabajo y se explicita en los siguientes rasgos: cadencia meditativa, enfatización del futuro y su impacto en el pasado/presente y asunción de la diferencia ontológica. La relación con el trabajo de Mayz Vallenilla “*El problema de América*” es neta y estructural, plasmada en los siguientes elementos: Elaboración crítica de la “expectativa” como “temple” americano; articulación de los tres éxtasis del tiempo en lo que a América respecta y relectura de la cuestión de la novedad americana. Sin embargo, las fuentes últimas del pensamiento de Casas están en la elaboración filosófica de motivos cristianos como eternidad, trascendencia, libertad creadora, espíritu y persona. La referencia al filósofo tucumano Alberto Rougès³⁹ cuando de la temporalidad se trata, es particularmente indicativa de este arraigo y horizonte.

En orden a ver cómo el autor entrama estas vertientes, paso a proponer un estudio analítico de la conferencia de Casas, a partir de una secuencia de cinco movimientos.

2.2.1. Primer movimiento: América como ser histórico.

El primer movimiento de Casas es tajante y sin rodeos: “*El ser de América no puede buscarse sino en el horizonte del ser histórico*” (SA, 51). Todo abordaje ontológico de América Latina ha de serlo de su historicidad, “*como fenomenología que muestra la índole del ser en la dinámica procesual de la historia, esto es, del tiempo tal como se distiende en la existencia humana.*” (SA, 51)

La caracterización ontológica de la historicidad es, pues, la primera tarea que el autor se impone y que desarrollará a partir de la propuesta de Rougès:

“Lo histórico sería la realidad sucesiva y mutuamente implicada de los tres momentos en que acontece nuestra existencia: el pasado, el presente, el futuro. Y es la marcha totalizadora de la existencia, donde se enhebran los tres momentos, como momentos de una unidad creciente, la que explica y es explicada por la omnipresencia del ser en el tiempo y del tiempo en el ser.” (SA, 52)

³⁹ Alberto Rougès (1880-1945). Nació y murió en Tucumán donde desplegó tanto su dedicación a la gestión del Ingenio Santa Rosa-propiedad de su familia- como a las labores intelectuales en el campo universitario. Para una introducción a su pensamiento se pueden ver: Diego PRÓ, *Alberto Rougès*, Tucumán, Fundación Miguel Lillo, 2014³ [1957]; René GOTTHELF, “La filosofía de Alberto Rougès”, *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino* vol. III n° 91 (1967) 89-155. El personal estilo del autor es así delineado por Leocata: “*Prefiere la meditación silenciosa, lentamente elaborada al compás alternado con las tareas de producción agrícola. Su figura se acerca, por momentos, a una versión laica del monacato: su gran tema, el de la relación entre lo físico y lo espiritual, es labrado en la contemplación enmarcada en las labores del campo... Se concentra en un planteo esencial, donde se abre a una visión espiritualista del hombre, de contornos no del todo acabados. Es sin duda un pensador orientado a lo metafísico, pero no debe entenderse en un sentido muy riguroso: no hay todavía un planteo centrado en el tema del ser: se mueve más bien en el ámbito de la relación entre lo temporal y lo eterno.*” (Francisco LEOCATA, *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas II*, Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios, 1993, 188-189. La superación del positivismo y la reivindicación de la irreductibilidad de las ciencias del espíritu a las de la naturaleza lo llevarán a hacer de las relaciones entre *tiempo y eternidad* uno de sus núcleos articuladores. Inicialmente abordado por la mediación de Bergson, se remontará luego hasta Plotino y Agustín de Hipona.

En este nivel de análisis, por tanto, para hablar de historicidad se requieren dos condiciones precisas. Antes que nada, las instancias pasado, presente y futuro no pueden separarse o destilarse. Un ser excluyentemente “ayerizado”, “ahorificado” o “futurizado” no sería propiamente histórico. Solo la vinculación de los tres momentos en una *“unidad móvil de maduración y crecimiento”* (SA, 52) con el ser humano como centro de acumulación y “enrollamiento”, habilita hablar de historicidad. Una segunda condición es que esta acumulación se produzca desde un centro de convergencia que, para Casas, es el ser humano en su “ahora consciente”. La autoconciencia humana hace que cada presente constituya historia. El yo puede hacer de cada “hoy” un hito en el que *“cada uno de sus momentos modifica el pasado según sus aperturas hacia el futuro; modifica el futuro según sus modos de patentizar el pasado; modifica el pasado y el futuro según su actitud ante el presente...”* (SA, 52)

Dicho de forma sintética. Para Casas hay ser histórico cuando comparecen las tres instancias de la temporalidad, cuando hay presencia temporizada *“desde el pasado, hacia el futuro, en el presente”* (SA, 53) conscientemente aprehendida.

Sin embargo, su meditación sobre la historicidad se cierra con una indicación en la que se deja ver su inspiración de fondo. Hablando del ser humano que construye su casa en la fragilidad del tiempo, añade: *“aunque su brújula señale el misterio que llamamos eternidad”* (SA, 53). La historicidad, por tanto, es concebida como orientada, atraída por un polo que guarda con ésta una relación compleja y cuya dinámica sigue pautas que le son propias y que requiere de instrumentos de análisis diferenciados. La dupla ser/tiempo, por tanto, desemboca en Casas en un tríptico, con la eternidad/misterio como tercer protagonista. El autor, no obstante, ensayará mediaciones para que la intervención de este foco trabaje sin desactivar a los otros dos componentes.

2.2.2. Segundo movimiento: los temples existenciales

Este “moverse” en el tiempo que es la historicidad que caracteriza individual y socialmente a los humanos no es, para Casas, aleatorio:

“Hay temples existenciales, modos básicos de sentir, radicados en la existencia misma, que nos abren el tiempo, que nos abren frente al tiempo. Y el tiempo, con nosotros mismos, resulta positivo o negativo, exaltación pura o proceso depresivo, horizonte gris del ir viviendo la medianía o muro cruel para los últimos dilemas desesperados.” (SA, 53)

Inspirado por Heidegger y Mayz el autor se lanza a una suerte de elenco de temples. Ante el presente, destaca el asombro, el júbilo, la renuncia, la fuga y el aislamiento. Frente al futuro privilegia la esperanza, la desesperación, el miedo, el proyecto y la expectación. Respecto del pasado subraya la decepción, el arrepentimiento y la nostalgia. En cuanto *pathos* no son pasivos, sino que detectan, promueven y realizan

Casas traspone estos temples también al plano de las culturas, según sus *éthos*/temples enfaticen una u otra de las instancias. Habrá así culturas que acentuando al pasado devengan

repetitivas y conservadoras; otras que, poniendo todo el peso en el hoy, queden inmovilizadas en el ahora. Otras, en fin, apostarán al futuro, adoptando una orientación revolucionaria. Si unas repiten el tiempo, otra lo inmovilizan y otras buscan crearlo.

2.2.3. Tercer movimiento: Futuro, revolución, libertad y espíritu.

A lo largo de la exposición de su concepción de la historicidad y de los temples, Casas va dejando ver su adhesión a vincular de manera privilegiada a América con el futuro. Sin embargo, antes de adentrarse en el peculiar régimen de temporalidad que le atribuye, trabaja la noción misma de *futuro*, conjugándola al interior de una constelación conceptual que incluye las nociones de revolución, libertad y espíritu. Paso entonces a desplegar el encadenamiento que propone en una secuencia tripartita.

a) Sostener que en una cultura -como es el caso de la americana- prevalece un temple de futuro, implica reconocer que hay un *nosotros* consciente que, en cada *hoy*, se abre a la dinámica de un *mañana*, de un *ad-venir* que no está en mera continuidad con el pasado (no es su repetición), conllevando una ruptura real, a la que Casas elige nombrar como *revolución*: “*Toda revolución o todo cambio profundo son futuristas; toda cultura futurista es radicalmente revolucionaria.*” (SA, 54) Ahora bien, decir que un ser histórico como América está privilegiadamente relacionado con el *por-venir* implica que se confiere a su *futuro* densidad ontológica: se pre-ve, se pre-tensa un mañana con “más ser”, más rico que el hoy que se transita, la posible creación de lo nuevo. Pero también conlleva otorgarle peso axiológico: la espera de lo que aún no ha llegado se justifica porque ya se está yendo en la dirección de lo que advendrá. Finalmente, conferir semejantes prerrogativas al futuro conlleva, para Casas, que éste tiene un poder de convocatoria sobre el hoy/ayer en clave de progreso y desembocadura que guía la marcha en sus meandros. En otros términos, la temporalidad imantada por el futuro devela la “*esencial mesianidad del tiempo existencial.*” (SA, 56)

b) Un tal otorgamiento de “ser” y “valor” a algo en el futuro requiere, para Casas, una explicación ulterior; dado que se está confiriendo un peso decisivo a algo que aún no es y que tampoco puede deducirse automáticamente de lo que fue. La posibilidad de conferir tal valencia al futuro exige el protagonismo de la *libertad* entendida como *creación*. Solo alguien (persona o colectivo) que se auto-determina es capaz de ir hacia un mañana aun no disponible y sin repetir el ayer. Este tipo de tránsito por las instancias de la temporalidad es patrimonio del acto libre que “*ahora crea futuro*” (SA, 55).

c) Todo lo dicho entraña reconocerle a una acción (autoconsciente y libre) capacidad de superación del encadenamiento sucesivo del tiempo fáctico. La libertad, por tanto, no es solo capacidad de creación sino también de *trascendencia*, el poder de ir más allá del horizonte

mundano horizontal. Para el autor, esto es precisamente lo que menta el concepto de “*espíritu*”.

Queda así diseñada la trama conceptual de la temporalidad con énfasis en el futuro y con horizonte en la trascendencia con la que Casas abordará la cuestión del “ser de América” “*Toda revolución o todo cambio profundo son simultáneamente, hijos del futuro, hijos de la libertad, hijos del espíritu.*” (SA, 55)

2.2.4. Cuarto movimiento: América y el futuro

Habiendo preparado el utillaje conceptual, Casas se adentra en el peculiar régimen de temporalidad que caracteriza a América. Para ello, retoma las sugerencias de Mayz Vallenilla de vincular a América privilegiadamente con el futuro, con los temples prospectivos y con la expectativa, pero se desmarca de su modo de tematizar el futuro americano y, por tanto, de sus análisis de la expectación como temple fundamental. Para el cordobés, el tipo de relación entre el mañana/hoy/ayer que articula el venezolano no es capaz de otorgar al acto/hábito de expectación la potencia creadora y trascendente que el ser americano lleva consigo.⁴⁰

La relación de América con el *futuro*, por tanto, lo será con *revolución, libertad creadora y espíritu*. Desde estas coordenadas es posible ahora comprender el peso que adquiere el *futuro* en el ser/tiempo americano:

“Pues América como tal no nace de los imperios precolombinos, ni de la tierra desnuda, aunque los incluya; tampoco nace en el descubrimiento, en la conquista o en la colonización. Todo esto es pasado y si América está allí sólo lo está como libre posibilidad del futuro y su creación. Es decir, que el verdadero origen de América, ontológicamente, es un acto de libertad, un acto del espíritu tendido hacia su *telos* y que cubre su área geográfica con una realidad histórica siempre nueva: esa realidad, en cada generación somos nosotros, es decir el ahora que va hacia su polo de atracción.” (SA, 56)

Será precisamente este texto, donde se tejen todos los hilos de la meditación de Casas, el que Dussel elegirá como interlocutor en su artículo de 1964. Testimonio, al mismo tiempo, de la justeza de la elección del filósofo mendocino y de la lógica de sus críticas.⁴¹ Paso ahora a desplegar sus encadenamientos para visibilizar el modo en que Casas entreteje los motivos que provienen del acervo cristiano con las elaboraciones inspiradas por Heidegger y transpuestas a la cuestión americana por Mayz Vallenilla.

Básicamente, se trata de inscribir, en el interjuego de las tres instancias de la temporalidad tensionada por la primacía del futuro, motivos de raigambre cristiana analógicamente traspuestos: creación libre, trascendencia (eternidad) y futuro mesiánico. El ser humano en su condición espiritual está en condiciones de realizar un acto presente, traccionado desde el futuro, con tal capacidad de novedad que cada instancia de la

⁴⁰ El primer esbozo de la crítica a Mayz ya lo había desarrollado Casas en 1957: cfr. BIA, 99.

⁴¹ Para un análisis de las críticas de Dussel cfr.

temporalidad viene dinamizada y, al mismo tiempo superada desde adentro hacia un polo de atracción que no es homogéneo con ellas.

Ampliadas estas consideraciones a la cuestión americana, Casas piensa que América puede originar-se, puede crear-se, cada vez que un *nosotros*, por un acto libre autoconsciente, se lanza hacia el futuro que lo atrae rompiendo con todo pasado que lo congele en la repetición, con todo presente que lo inmovilice en lo fáctico y con todo futuro que, por utópico o indeterminable, no le acicatee con una plenitud ofrecida y por venir: “¿Dónde está América sino en el acto de la decisión que la crea y la proyecta hacia el futuro, es decir, en la historicidad?” (SA, 57)

Casas adjudica a esta torsión reflexiva capacidades críticas y explicativas. Las repasa en cuatro ítems.

a) El autor se desmarca de todo abordaje del ser americano que busque el origen de América en pasado. Sea que se lo ubique en lo precolombino, en lo ibérico, o en lo nacional. Tal radicación implicaría siempre, para el autor, dejar de lado algunos de sus momentos, desembocando una y otra vez en dilemas y amputaciones: “Cualquier definición de América por su pasado, conlleva una laceración y un desgarramiento.” (SA, 57). Sin la tracción del futuro toda sumersión en el pasado recaería en la repetición o en la nostalgia: “El ser de América está y es su futuro” (SA, 57)

b) Las afinidades entre América y la acción presente inmantada por el futuro dan cuenta, para Casas, del talante “progresista”, rupturista y futurista de los líderes revolucionarios americanos y de pensadores como Alberdi que, por lo demás, divergen significativamente en sus propuestas:

“Aquí está el único legado que nos legaron nuestros héroes, nuestros poetas y pensadores, la sangre de nuestros guerreros y los sueños de todos los soñadores que soñaron América como lo que es: como el gran sueño del hombre que viene. Aquí está, por último, nuestro deber con América: construirla y realizarla cada día de nuevo hacia el futuro que la espera como independencia y libertad del hombre.” (SA, 57)

c) Casas retoma desde esta base la propuesta heideggeriana/vallenillana de los templos prospectivos, entendidos como sentimientos originarios ante el futuro. Buscando el temple que peculiariza a los americanos, descarta el temor (la marca americana ha sido más bien el arrojo y el coraje) y la esperanza (dado que en las interpretaciones dominantes se desgaja de la historia), concentrándose en una lectura crítica de la propuesta de Mayz en torno a la *expectativa* como sentimiento americano ante el futuro. Por un lado, asiente a las posibilidades que la noción ofrece. La expectación conlleva apertura, pero también avarisamiento, tensión pero también y pasión, futuro pero con incidencia en el hoy que se dispone y esboza desde lo que adviene.

Por otro lado, el filósofo cordobés cuestiona algunas de las modulaciones que de la expectativa se han hecho para escudriñar el ser americano. Una de ellas es la “expectación sin contenidos”, el futuro que tracciona queda totalmente indeterminado, vacío de entes y aconteceres. Para el autor, es un intento que, por evitar una determinación teológica desemboca en un *éxtasis nihilístico*: “*Es el vaciamiento de la existencia que se queda sola, y que, al fin, sólo podría sostenerse por su inclusión en una infinita existencia que, por lo demás, es ella misma. En el fondo, es el panteísmo, que también puede llamarse, insistimos, nihilismo.*” (SA, 59). La pasión inútil de Sartre o la indiferencia religiosa de Oriente serían, según esto, los modelos del temple americano.

Otra modulación de la expectativa de la que Casas se desmarca es la que limita todo posible futuro adviniente a la sucesión de entes y cosas intramundanas, clausurando por principio toda apertura trascendente. Solo puede venir algo homogéneo a lo que hay, solo puede acontecer lo que el ser humano controla: “*Su paradigma puede ser el sentido intramundano, el vertiginoso empresario del aquende. Desata los terribles poderes de la cuantificación y la homogeneidad; todo queda a nivel de la tierra y de su tiempo, como mera sucesión de una línea de puntos en el espacio.*” (SA, 59)

A partir de este doble desmarque Casas formula su propuesta de la expectativa como temple prospectivo fundamental americano desde una interpretación de la *diferencia ontológica* (ser/ente). Las dos posiciones anteriormente criticadas mostraban la exigencia de una dialéctica entre *determinación e indeterminación* del futuro que, en la opinión del cordobés, ni una ni otra alcanzaban a conjugar, escorándose ya hacia el vacío de lo absolutamente indeterminado, ya hacia lo totalmente determinado en sentido intramundano.

Para Casas, la clave para tematizar esta dialéctica está en la diferencia ontológica entre *ser y ente*. El futuro que se espera tiene cierta determinación, ya que el ser que adviene solo puede hacerlo como ente (ideas, artes, técnicas, economía moralidad, política). Pero el futuro esperado nunca puede determinarse exhaustivamente porque el ser es inagotable. El ser solo se realiza como ente, pero ningún ente puede realizarlo completamente. La diferencia ontológica es inclausurable. Más aun, dado que la expectativa habilita un trabajo del futuro sobre el presente en clave de pre-tensión, de apertura y orientación, todos los registros teóricos y prácticos quedan promovidos por su dinámica. Al mismo tiempo este impulso realizador co-implica la conciencia de la imposibilidad de “*agotar la infinitud del ser en la inevitable finitud del ente... La expectativa está trabajada por una dinámica realizadora que, sin embargo, salta fuera de sí misma. Salta del ente al ser, del ser al ente.*” (SA, 60). La expectativa, así entendida, puede ser postulada como el temple prospectivo básico del americano.

2.2.5. Quinto movimiento: América y su ser

La reformulación de Casas de la relación América/futuro y de la expectativa como temple básico del americano, lo llevan, por fin, a retomar el objetivo inicial de su ensayo: la pregunta por América y su ser: “*En pocas palabras: el ser de América se dibuja en tres direcciones desde*

las cuales vino llamando el origen al hombre de mundo: la dirección del futuro, la dirección de la libertad y la dirección del espíritu” (SA, 61). La respuesta del filósofo cordobés se despliega, por tanto, ensamblando dichos cauces.

a) Meditar sobre el ser de América implica preguntarse por lo que América *será*, a partir de una concepción del futuro visto, al mismo tiempo como *indeterminado*, *determinado e indeterminable*, y con poder para pre-tensar cada presente y para convocar a cada generación a asumir sus reclamos desde la autodeterminación.

Por un lado, entonces, el “será” de América es *indeterminado*. Vinculado como está a un acto de libertad colectivo no es concebible como destino fatal ni como construcción impuesta desde cualquier “afuera”. Pero su indeterminación impide también descansar en una seguridad complaciente de destinos manifiestos o desembocaduras inevitables.

Por otro lado, el “será” de América está atravesado por ciertas determinaciones que, según Casas, no deslegitiman la indeterminación ni la indeterminabilidad. Una de ellas, a la que autor otorga una relevancia particular, está ligada al surgimiento de América como ser histórico en el siglo XV/XVI. El “descubrimiento” de América lo fue simultáneamente de la humanidad y de la tierra como tales. Este evento habilitó, por primera vez en la historia, la toma de conciencia de la totalidad del espacio/tiempo del mundo y de la amplitud del género humano. El «nuevo mundo» transformó la idea misma del mundo. Para el pensador cordobés, esto implica que el develamiento del ser propio de América ha quedado ligado, como horizonte, al emerger de ser del hombre y el mundo en tanto que tales. El advenir humano americano lo será, cada vez, del *hombre del mundo*. El despliegue americano lo será del encaminamiento de la humanidad toda a su destinación global. Según esta concepción, las instancias de lo universal y lo particular quedan vinculadas de manera sinérgica. La segunda determinación es la que proviene de la *teleología* plenificadora a la que Casas considera destinados a todos los entes por el Ser. El futuro está siempre trayendo un más como posibilidad y oferta.

Finalmente, el “será” de América está atravesado por una radical *indeterminación* radicada en la inagotabilidad del Ser que dinamiza desde el futuro a todo lo ente. De ahí que toda determinación no lo sea de manera clausurante y que toda indeterminación no sea sinónimo de andadura hacia el vacío.

b) El ser/será de América está estrechamente ligado al acto colectivo de libertad creadora con el que el nosotros americano puede, en cada hoy, “crear” mañana, orientar el presente y recordar los ayeres. Por eso Casas dedica una buena parte de su análisis a desentrañar su concepción de la libertad americana. Tres eslabones enhebran su itinerario.

El inicial consiste en escudriñar en la libertad entendida como *opción*, para verificar su aptitud para dar cuenta del ser americano. El autor la encuentra doblemente deficitaria. En

un sentido, sólo puede ejercerse sobre cosas que *ya son*; quedando, por tanto, constreñida (dado que no puede crear ni ejercer apuestas radicales) y seriamente limitada (lo fáctico se le impone como intrascendible). En otro sentido, la opción desemboca ineluctablemente en una exigencia dilemática y descartadora. ¿Oriente u Occidente? ¿América o Europa? Cualquiera sea la elección, el otro polo será dejado de lado. Para Casas esta es una de las “tentaciones” más recurrentes de los americanos: buscar lo propio repetitivamente, dilemáticamente y desestimando alteridades. El autor encuentra ejemplos de este tipo de intentos en autores que se ubican en posiciones diametralmente opuestas. Así, enrola aquí a Rodolfo Kusch y su opción por la “América Profunda” (dejando de lado otras “américas” y limitándose a lo que “está”) y a los que quieren descartan América en beneficio de otros “nosotros” (Europa, China, Rusia, Tercer Mundo).

El segundo eslabón es poner a prueba la noción de libertad como *liberación*. Contando a su favor con el poder de negar lo que oprime y de renunciar a lo que impide, puede terminar hipotecada por despreciar lo que se deja de lado en la ruptura o por detener su acción desmarcante a una de las “prisiones” que la atenazan, pero aceptando otras. La liberación americana, por tanto, habrá de retener el poder de negación que entraña evitando, al mismo tiempo, sus desembocaduras coercitivas. Para el autor esto implica dos cosas. Antes que nada, se trata de entender lo negativo como un *rechazo de los límites* y no como expulsar completamente todo lo que se deja de lado por opresivo. Además, la ruptura con lo coactivo ha de devenir en actitud: “*Nuestro problema como en la independencia primera, sigue consistiendo en una liberación: liberarnos de las sucesivas prisiones que todas las estructuras fácticas implican*” (SA, 63). Todas las estaciones del proceso de liberación serán, al mismo tiempo, asumidas, des-delimitadas y superadas (Indoamérica, Hispanoamérica, Angloamérica, Latinoamérica), “*porque el ser del futuro ha renunciado a la facticidad configurada y siempre históricamente endurecida*” (SA, 63).

El tercer eslabón consiste en privilegiar la *creación* como valencia más propia de la noción de la *libertad* americana. Ser libre es crear, actuar libremente. Es “hacer” historia. Casas deposita en la libertad como creación todas las notas que, en su concepción, corresponden al ser de América y al temple americano de la expectativa. El acto libre se desmarca de la facticidad, evita la constricción de la opción y supera las desembocaduras coercitivas de una liberación que no va hasta el final; siendo, no obstante, plenamente histórico, dado que concentra en un tipo particular de conjunción las tres instancias de la temporalidad. Se inserta radicalmente en la historia, pero se abre a la trascendencia. Asume todo lo ente, pero sin ocluir la inagotabilidad del ser: “*Lo que hace propiamente América es crear su historia, en la historicidad, como un permanente descubrimiento y una permanente verificación; como un desocultamiento ontológico que pone en acto la verdad*” (SA, 64).

La creación de historia, por tanto, es concebida por Casas como de-velamiento. El acto de libertad creadora permite correr el velo del futuro habilitando que su poder de determinación- nunca completamente determinable- accione sobre el hoy de un *nosotros*,

abriéndolo a un haz de posibilidades que traen consigo el rumor de una convergencia hacia la plenitud. Pero el velo también se corre en el sentido de que descubre un horizonte desde el que pueden verse bajo una nueva luz todos los “entes” de América. Su tierra, sus humanos, sus sueños, existencias y esperas, se patentizan en su densidad y al unísono se despliegan, se realizan, al mostrarse orientados hacia una finalidad en la que todos lo serán todo. Por fin, la dinámica del de-velamiento atraviesa también al pensamiento, éste:

“Acarrea los materiales para ese mundo del futuro...Lo hace patentizando los estratos de realidad desde los cuales avanza al encuentro del mundo o desde los cuales el mundo viene a su encuentro...Tiene en cuenta todo el complejo mundo de lo ya sido que debe incorporarse a la dinámica de su proceso en función del futuro.” (SA, 65)

Pensar es una manera de involucrarse en la libre creación de historia protagonizada por el nosotros americano.

c) Meditar sobre el ser/será de América, finalmente, es ensayar un adentramiento en la elusiva noción de “espíritu”:

“América es futuro, libertad, creación, pero sin el espíritu que abre, moviliza e historiza los elementos fácticos no habría libertad ni creación en sentido propio, no habría futuro como centro revelador y prospectivo al que apunta la expectación.” (SA, 66)

Como se ve, la noción ocupa un lugar medular la constelación analítica de Casas. Sin embargo, su tematización lo obliga a un rodeo reflexivo, dado que se trata de pensar en lo que sustenta el pensar, de reflexionar sobre aquello mismo que hace posible la flexión, de adentrarse en lo que está siempre más adentro. Cuando del espíritu se trata, todo otro acto está involucrado en su dinamismo y constituye una de sus expresiones: *“El espíritu es otro abismo, o quizás el principio mismo del abismo (Grundlos) que sólo podemos pensar en el vértigo de un desfondamiento”* (SA, 66). El autor, por tanto, procede por tanteos. Antes que nada, sondea su campo semántico: *sentido, trascendencia, núcleo de la historicidad, morada del misterio de la condición humana, abismo*. Luego excluye todo abordaje que desemboque en su equiparación con cualquier otro ente o con un mero horizonte anónimo y vacío. Finalmente, se decide por avanzar hacia el registro *personalista*, citando un texto de Martin Buber con el que piensa que se ha dicho lo que quería decir: *“Mientras se despliega sobre mi cabeza el cielo del Tú, los vientos de la causalidad se aplastan bajo mis talones, y el torbellino de la fatalidad se detiene.”*⁴²

Para el pensador cordobés, solo una ontología personalista puede sustentar el ser/será de América sin obscurecer ninguna de las dimensiones que le ha acordado. Sólo si un tú/nosotros sustenta el acto libre y creador, sólo si el horizonte y el origen del tiempo se vinculan con un Tú, la facticidad puede trascenderse, la causalidad derrotarse y la desembocadura del tiempo en el anonimato de un ser vacío evitarse: *“Espíritu es la Patria del*

⁴² Martin BUBER, *Ich und Du*, Leipzig, 1933, 16 (el autor lo cita en alemán)

hombre que se libera, cada vez más arriba y más abajo, para avanzar con el tiempo hacia su propio misterio, más allá de la historia y sus ruinas, más allá de la ley como facticidad.” (SA, 66)

Para Casas, por tanto, el ser/será de América solo puede develarse si se conjugan el tiempo, la eternidad y la religación personal.

“El espíritu menciona el allende, el allende de los entes que no se detiene en la diferencia ontológica entre el ser y el ente, sino entre el ente, el ser y la persona. Son dos pasos, ahora: la verdad del ente es el ser, su desocultamiento que, no obstante, sigue ocultándose al revelarse, pero la verdad del ser, para no concluir en un mero viento de palabras, requiere un centro concreto de creación, expresión y subsistencia.” (SA, 67)

El ser/será de América, por tanto, solo podrá de-velarse plenamente si el *nosotros* histórico americano juega su libertad creadora en cada hoy atraído por el Tú que lo convoca a hacer de todo despliegue suyo un paso más hacia el florecimiento de todo lo humano en una relación interpersonal que lo asume y la trasciende. La dirección última de América no puede ser Europa, ni Occidente, ni ninguna entidad geográfica o histórica, sino el *“tranquilo y permanente manantial del origen que, siempre de nuevo, está originando todo.”* (SA, 67)

La meditación de Casas remata su andar por una respuesta de síntesis, apertura e intimación a la cuestión inicial de América y su ser:

“El pensar que está a la altura de esta destinación, por tanto: es el otro pensar que abre al ser y lo llama; el pensar que quiere en mí, en cada americano, no preguntar por el ser de América: vivir y morir para que el ser se realice. A esta realización estamos destinados.” (SA, 67)

3. CONCLUSIONES PRELIMINARES

El trayecto recorrido, pienso, habilita algunas conclusiones preliminares en lo que hace a su relevancia para la investigación del «polo argentino» de la filosofía de la liberación.

3.1. El «efecto Heidegger»

La reiteración de la reflexión sobre América Latina en sede filosófica de los años '50 y '60 tuvo en la recepción multiforme de Martin Heidegger uno de sus acicates mayores. Y esto en autores y corrientes muy diversos. La reivindicación de la filosofía frente a las ciencias, el motivo del olvido/de-velamiento del ser, la temporalidad como sentido del ser, la creatividad metódica y conceptual y la elevación de la meditación como género mayor pueden establecerse como sus causas más relevantes. Dicho en otras palabras, cuando los abordajes que pretendían ligar *América Latina* y *Ser* habían quedado erosionados por el desgaste de sus credenciales, el «efecto Heidegger» habilitó nuevos horizontes. En este cauce, Mayz Vallenilla puede ser visto como un hito. Si bien su impacto no fue el de las conmociones masivas, incidió en autores y en redes que hicieron de sus sugerencias trayectorias propias. Los casos de Casas, Caturelli y Dussel en particular muestran que el trabajo de Mayz fungió como

eslabón de convergencia entre las exigencias del campo filosófico y las búsquedas epocales latinoamericanas. Más aun, cuando se tienen en cuenta las críticas que los autores mencionados dirigen a la propuesta del venezolano, se observa que se dirigen más a la “expectativa” que su planteo de conjunto sobre la temporalidad, al que se asume rápidamente desde las propias coordenadas.

Cuando Dussel, Scannone y Ardiles, por tomar solo algunos ejemplos del «polo argentino» de filosofía de la liberación, asuman a partir de 1971 la *temporalidad* como uno de los motivos centrales de su análisis lo harán sin referencias a Mayz o a Casas, como si se estuviera dialogando “directamente” con Heidegger. Sin embargo, como lo muestra el caso de Dussel, aquellos desarrollos han hecho un trabajo mediador no desdeñable.

3.2. Casas “lector” de Mayz

El trabajo de Casas como lector de las meditaciones de Mayz Vallenilla puede ser leído como un ejemplo de una tradición de pensamiento llevada al límite al querer mantener sus coordenadas intocadas ante una conmoción mayor. Así, se busca asumir el planteo de fondo de la temporalidad, pero “abriéndolo” a la trascendencia; se intenta hacer propia la complejidad del presente/pasado/futuro, pero radicándola en las coordenadas cristianas de la creación/escatología; se ensaya una recepción de la ex/sistencia del *Dasein* remitiéndola al personalismo de raíces trinitarias y cristológicas. Pero, en este intento, los recursos de la tradición cristiana son lanzados al ruedo filosófico con un casi nulo trabajo de reelaboración capaz de aclimatarlos a una interlocución donde el horizonte del cristianismo ya no normativo ni “evidente” y donde la sola reivindicación “confesante” del filósofo no vuelve plausible sus argumentos. Todo parece indicar que las redes de filosofía cristiana de los '60 en la que Casas se inserta trabajaban en un límite de comunicabilidad, sin cuya superación sus reflexiones quedarían severamente restringidas a reductos confesionales. En este sentido, una veta de investigación prometedora puede consistir en estudiar cómo Dussel, Scannone y otros protagonistas del «polo argentino» tramitaron esta transposición y hasta qué punto lograron mediar de maneras filosóficamente densas e interlocutivamente persuasivas los recursos simbólicos y conceptuales de la tradición semítico-cristiana.

3.3. Filosofía, historia y lugar de enunciación

Las meditaciones de Mazy Vallenilla y Casas se muestran muy elusivas en dos frentes que serán claves en otras vertientes de la filosofía latinoamericana (tanto contemporáneas a ellos cuanto posteriores. Me refiero, en primer término, a la explicitación del lugar de enunciación encriptado en el “nosotros” latinoamericano que movilizan. La centralidad otorgada a lo “nuevo” y a lo “trascendente” entre otras acentuaciones corren el riesgo de hacer pasar por ontológico lo que no es sino una perspectiva de un cierto “nosotros” de un sector social o académico y donde el eurocentrismo, el “criollocentrismo” y el

“cristianocentrismo” quedan incuestionados. En segundo lugar, las meditaciones de ambos son sumamente escuetas en análisis históricos sobre América Latina, como si la perspectiva filosófica estuviera exigiera una suerte de abstracción deshistorizante o una exclusiva dedicación a las categorías de análisis con prescindencia de lo empírico. A la luz de estos déficits aparece como potencialmente fecunda una futura investigación sobre las modalidades y los alcances de los intentos de su superación por parte de Dussel y otros protagonistas del «polo argentino» de la filosofía de la liberación; donde el recurso decidido a la historia latinoamericana y la incorporación de la dimensión espacial geopolítica fueron movilizados.