

UN APOORTE PARA PENSAR EL SEGUNDO CENTENARIO:

LA FILOSOFIA CRISTIANA DE ALBERTO ROUGÉS

Por Dulce Santiago de Dalbosco y Luis Baliña¹

I PARTE: El Pensamiento Filosófico de A. Rougés

Este filósofo argentino que vivió en Tucumán entre 1880 y 1945 es considerado como el mayor representante del pensamiento de línea platónico-agustiniense del siglo XX en el ámbito nacional. Pertenece a la “generación del centenario” -como Alejandro Korn, José Enrique Rodó y Alejandro Bunge, entre otros- la cual consideraba imposible disociar su destino personal del progreso de la propia comunidad, convencida de que los países requieren del pensamiento y de la cultura para ser grandes. Alberto Rougés es, pues, un hombre del “centenario” que percibe la responsabilidad histórica en la construcción del país que les cabe a los de su generación. A ello se debe su labor promotora de cultura: con Juan B. Terán, Juan Heller y Ernesto Padilla impulsa la creación de la Universidad del Tucumán en 1914 y juntos transforman su provincia en un foco de irradiación cultural y científica de alcance internacional. Impulsa también la creación del Instituto Miguel Lillo de Ciencias Naturales, las investigaciones folklóricas de Juan Alfonso Carrizo, incorpora a la enseñanza universitaria a españoles transterrados como el pedagogo Lorenzo Luzuriaga y el filósofo Manuel García Morente, y, a los italianos escapados del fascismo como Rodolfo Mondolfo.

¹ Dulce Santiago de Dalbosco, Dra. en Filosofía por la UCA de Buenos Aires. Casada, madre de 7 hijos.
Luis Baliña, Dr. en Filosofía por la UCA de Buenos Aires. Casado, padre de 8 hijos, dirige la edición argentina de *Communio* y enseña metafísica e historia de la filosofía. Luisbalina@gmail.com

Rougès, doctorado en derecho por la Universidad de Buenos Aires en 1905, tuvo por maestros a los representantes del positivismo argentino: Juan Agustín García, Ernesto Quesada, José Nicolás Matienzo y Rodolfo Rivarola. Sin embargo, su tesis sobre “*La Lógica de la acción y su aplicación al derecho*” marcó su diferenciación respecto de ese pensamiento ya que en ella afirma que los juicios jurídicos son juicios de valor, fundados en preferencias, expresados en forma lógica. Por ello, su discípulo Diego F. Pró sostiene que “Alberto Rougès es el primero que se ha ocupado de los valores en el país”².

La obra filosófica de Rougès se inicia con la superación del positivismo, repensando la concepción del universo presentada por el cientificismo materialista con la filosofía espiritualista de Platón, Plotino y San Agustín. Pero también realiza una relectura en esa clave de Kant y de los espiritualistas franceses, especialmente de Bergson sobre quien medita críticamente: “A través de la lectura de Bergson –punto de referencia de varios argentinos de esa época– redescubre la relación entre vida y tiempo, abriéndose a la dimensión de lo espiritual”, dice el P. Leocata³.

Su tarea como filósofo consistió en indagar la realidad física para clarificar el verdadero ser de la realidad espiritual, que ha sufrido una larga desfiguración en el pensamiento moderno a causa de la influencia sobre éste de los descubrimientos de las ciencias físicas, las cuales, -con sus doctrinas materialistas- han mermado la libertad y responsabilidad moral del hombre tanto en su destino individual como comunitario. Diego Pró describe esta preocupación con las siguientes palabras: “Estaba firmemente convencido de que las interpretaciones filosóficas y científicas del pensamiento moderno, son de una fecundidad maravillosa en lo que atañe al mundo físico, pero son

² Pró, Diego F. *Alberto Rougès*. Buenos Aires. Valles Calchaquíes, 1957; p. 180.

³ Leocata, Francisco. *Las ideas filosóficas en Argentina*. Buenos Aires. Centro Salesiano de Estudios, 1992;T. II p. 187

completamente inadecuadas para el estudio de la realidad espiritual”. Y agrega que tales concepciones “invadieron el terreno de la realidad espiritual y han originado interpretaciones erróneas y aún grotescas de la vida espiritual, la sociedad y la humanidad”⁴.

El único libro de Rougès, *Las jerarquías del ser y la eternidad* (1943), es -dice Juan Adolfo Vázquez- “la aportación más valiosa a la metafísica hasta ahora realizada en la Argentina. En este libro, además de criticar las doctrinas del mecanicismo, Rougès estudia las teorías de Bergson acerca del tiempo, completándolas con las de San Agustín en una teoría de la eternidad que tiene en cuenta todos los niveles de la experiencia espiritual”⁵.

Al introducir la mencionada obra Rougès precisa su tesis fundamental: “Si logramos penetrar en la intimidad de la vida espiritual o anímica, constataremos que el carácter esencial de ella es la coexistencia, en cualquier instante que se la considere, de un pasado que sobrevive y de un futuro que se anticipa. Futuro y pasado nacen y crecen juntos, formando un todo indivisible, una totalidad sucesiva, en la que ambos se determinan recíprocamente”⁶. Coloca así a la temporalidad en el corazón de la realidad espiritual, como lo propio de ella, ya que “nunca se la puede sorprender sin dicha dimensión, a diferencia del acontecer físico, que carece de ella si se lo considera en solo un instante dado”⁷.

Nuestro filósofo toma el concepto de “totalidad sucesiva” como punto de partida de su reflexión sobre la realidad espiritual porque en el acto creador –pone el ejemplo

⁴ Pró, Diego; op. cit. p. 115

⁵ Vázquez, Juan Adolfo. *Antología filosófica del siglo XX*. Buenos Aires. Eudeba, 1965; p. 114.

⁶ Rougès, Alberto. *Las jerarquías del ser y la eternidad*. Tucumán. Universidad Nacional del Tucumán. Facultad de Filosofía y Letras, 1943; “Introducción”, p. 7.

⁷ Rougès, op. cit. p. 7.

del acto de creación y expresión de un pensamiento- pasado, presente y futuro formarán un todo indivisible, un “todo orgánico” ya que el sentido de ese pensamiento permanecerá hasta que se exprese su significado, ya que “una amnesia repentina frustraría el pensamiento que vamos creando”⁸

En el devenir físico, en cambio, “los móviles se desplazan a lo largo de sus trayectorias, y nada va quedando de sus posiciones sucesivas... Este es verdaderamente “el universo inferior” de que habla San Agustín, cuyas partes “dejan de ser, para que en su lugar sean otras”⁹. Y añade el filósofo tucumano: “Todo pasa ahí afuera, nada puede permanecer, incluso las palabras con que tal vez estamos expresando en alta voz nuestro pensamiento. Todo pasa ahí afuera, pero aquí dentro de nosotros, todavía está presente lo que hemos pensado ya. Sus momentos sucesivos están aquí reunidos...”¹⁰. Y, por eso, concluye: “*El ser de nuestro acto creador, en cualquier instante que lo consideremos, no es solamente ese instante, sino por lo menos, todo su pasado*”¹¹. Y, en contraposición a nuestro acto creador, el ser del mundo físico, en un instante cualquiera, carece de pasado”¹².

Pero, además de esta diferencia entre ambas realidades Rougès añade otra: “Observemos –dice- que la creación de un pensamiento que estamos examinando no marcha al azar, como caminaríamos con los ojos vendados en un lugar desconocido. Va guiada por el futuro, que, al efecto, se anticipa en cierta medida, encarnándose en propósitos, anhelos, presentimientos, anuncios...”Y añade: “Con razón decía San Agustín que los romanos en vez de dos divinidades que protegen la acción, una en su comienzo y otra en su terminación, debían tener una sola: Jano, el dios de las dos caras,

⁸ Rougès, op. cit. p. 16.

⁹ San Agustín. *Confesiones* IV, X; citado en Rougès, 17

¹⁰ Rougès, op. cit. p. 17

¹¹ Rougès, op. cit. p. 18

¹² Ibidem

una de las cuales mira hacia el pasado y otra hacia el futuro. Porque quien obra debe considerar ambos términos del acto (qui operatur debet intendere)¹³. Gracias a esta anticipación del futuro propia de la vida espiritual, el futuro no es mera consecuencia del pasado, no hay determinación como en el mundo físico.

Concluye así: *“El ser del mundo físico en un instante cualquiera, es solamente ese instante, pues carece de pasado y de futuro... En cambio, en cualquier instante, el ser de nuestro acto creador posee un pasado y un futuro y es, por consiguiente, un lapso de tiempo. En otras palabras, al paso que en el mundo físico es imposible la coexistencia de lo sucesivo, ella es esencia en nuestro acto creador”*¹⁴. Por eso para nuestro filósofo *“el acto creador por ser dueño de un pasado y de un futuro, participa de la eternidad, es un jalón en el camino hacia la eternidad”*¹⁵

A continuación Rougès considera la diferencia entre previsión científica y la visión creadora: La primera consiste en una proyección del pasado hacia el futuro como resultado del estar sometido a la necesidad, propia del mundo físico. En cambio la visión creadora es visión de lo original, de lo nuevo, es la visión del artista, del profeta.

“Es tan terminante –dice Rougès al pie de página- la opinión de Bergson de que es imposible prever, en cualquier forma, el futuro de una vida espiritual, que interrogado durante la guerra de 1914-18, para que dijera su manera de ver acerca de las probables orientaciones del drama después de aquella, se niega a dar siquiera una idea de conjunto al respecto, fundándose en la radical imprevisibilidad de tal futuro¹⁶.

Rougès lleva esta postura de Bergson al plano del actuar humano para demostrar lo insostenible de su tesis: “Si nosotros mismos no podemos prever el acto que estamos

¹³ San Agustín. *La ciudad de Dios*, VII, VII; citado en Rougès, op. cit. p. 20

¹⁴ Rougès, op. cit. p. 21

¹⁵ Rougès, op. cit. p. 22

¹⁶ Rougès, op. cit. p. 24

realizando, a estar a esta concepción bergsoniana, ¿cómo podríamos ser responsables de él? Nuestra responsabilidad sería tanto menor cuanto más fuera tal acto una creación, cuanto más libre fuera. Se ha dicho con razón, pues, que la idea de imprevisibilidad de Bergson destruye el fundamento de la moral¹⁷. Ya que si no hay previsión, no hay libertad ni tampoco responsabilidad y, por lo tanto, no es posible la moral que debe fundarse en la libertad.

Pero Rougès considera que Bergson no ha reconocido otra visión del futuro que la previsión científica porque “su pensamiento, tan íntimamente vinculado en su iniciación al saber científico, debió cumplir la tarea ciclópea de emancipar la biología del mecanicismo”¹⁸ cuyo postulado fundamental es la total previsibilidad del futuro:

También reconoce que “Bergson, a pesar de su aludida hostilidad contra la posibilidad de prever científicamente en el dominio de lo viviente, no ha estado lejos, en ciertos momentos, de percibir la existencia de tal visión... la intuición es visión de lo que se está creando”¹⁹. Con lo cual admite una visión creadora, cierta previsión en lo espiritual...

En cuanto a la consideración del pasado, Rougès sostiene que “el pasado del devenir físico es irrevocable”²⁰ mientras que “*el mundo espiritual es, esencialmente un mundo de totalidades sucesivas, de totalidades en las que el pasado no es irrevocable*”. De ahí – concluye Rougès – la profunda espiritualidad de la doctrina del perdón, que, contraponiéndose a la ley mecánica del talión, inspirada por el devenir físico, abre a las

¹⁷ Ibidem

¹⁸ Rougès, op. cit. p. 25

¹⁹ Rougès, op. cit. p. 26-27

²⁰ Rougès, op. cit. p. 29

almas extraviadas las puertas del futuro, para que puedan redimirse y aún aureolarse de santidad”²¹

Finalmente, para fortalecer su tesis, Rougès recurre a las argumentaciones agustinienses sobre el tema, que le servirán de sostén contra las concepciones materialistas, por eso afirma: “San Agustín vio en la coexistencia de lo sucesivo un carácter esencial de la vida espiritual, que no se encuentra sino en ella. Contrasta su genial sagacidad con la concepción del espíritu a imagen del mundo físico, que ha prevalecido hasta una época relativamente reciente”²². Hay que tener en cuenta que desde comienzos del siglo XX comienzan a surgir, tanto en Europa como en América, los movimientos de carácter espiritualista para desplazar al positivismo de la cultura y este filósofo tucumano se suma –desde sus comienzos intelectuales- a esa empresa. Cita, entonces, un texto de las “Confesiones” del Santo Padre de la Iglesia, donde alude al ejemplo de la música para referirse al tiempo: “Cuando se canta, dice San Agustín en ese texto se oye cantar un aire conocido, se espera las notas que van a venir y se recuerda las que acaban de pasar”²³

Luego de citar otros textos de la mencionada obra del Santo para poner de manifiesto la fuente agustiniana de sus enunciados sobre el tema, Rougès manifiesta: “Como se ve, San Agustín ha percibido una diferencia esencial entre el acontecer espiritual y el devenir del mundo físico. Ha visto que sólo en la vida espiritual es posible *un presente del pasado y un presente del futuro*, como él dice, y, por consiguiente, la coexistencia de lo sucesivo... San Agustín ha percibido en la

²¹ Ibidem

²² Rougès, op. cit. p. 30

²³ San Agustín. *Confesiones* XI, XXXI, 41 citado en Rougès, op. cit. p. 30

conciencia del tiempo vivido, la duración de Bergson, que éste ha hecho extensiva a todo lo viviente”²⁴

Y concluye : “Contrasta fuertemente este fino sentido de lo espiritual de San Agustín, con la concepción tan inadecuada de la vida anímica a imagen del mundo físico, predominante en el mundo moderno, que ha perturbado profundamente la comprensión del espíritu y sus creaciones”²⁵. “Se diría –sentencia Rougès- que por adueñarse del mundo, el hombre se perdió a sí mismo”²⁶

Esta visión de la historia de las ideas lo lleva a sostener otra tesis sobre el progreso y la vida de la filosofía; “Invita a la reflexión esta falta de continuidad y de progresivo desarrollo del pensamiento filosófico, que contradice el prejuicio, tan difundido como arraigado de un progreso incesante en todos los órdenes de la vida humana. Nos referimos no al pensamiento que se halla solamente en los libros, sino al que vive, al que es pensado”²⁷. Ya que para nuestro autor la ciencia es un conocimiento acumulativo, que progresa sin volver sobre su pasado; en cambio, “la filosofía puede, evidentemente, renovarse volviendo a su origen, es decir, al maestro, como lo ha hecho tantas veces”²⁸. Por eso explica la presencia de una filosofía de irradiación medieval en el pensamiento filosófico contemporáneo: “A veces –dice Rougès un nuevo pensamiento filosófico no es sino una rama que brota de un árbol milenario, no de las últimas ramículas de éste, sino directamente del tronco. Es el caso de Bergson, en quien se prolongó el pensamiento del neoplatonismo tan impregnado de espiritualidad, en un ambiente intelectual opuesto a sus orientaciones esenciales”²⁹. A pesar de que reconoce que “la

²⁴ Rougès, op. cit. p. 32

²⁵ Ibidem

²⁶ Rougès, op. cit. p. 33

²⁷ Ibidem

²⁸ Ibidem

²⁹ Rougès, op. cit. p. 33-34

filosofía de Bergson ha sido definida con gran generalidad, por caracteres secundarios, que no patentizan su vinculación esencial con el neoplatonismo”³⁰

A través de este fino análisis de la realidad espiritual Rougès ha puesto en evidencia la nota esencial de la filosofía, que –como él mismo dice- “nace y renace sin cesar como la vida”³¹ volviendo a sus fuentes para nutrirse de la savia perenne del pensamiento. En este caso, el filósofo contemporáneo Henry Bergson (1859-1941) renueva el pensamiento filosófico, que ha ido vaciándose de espiritualidad por el poderoso influjo del pensamiento científico –que irrumpe con tal fuerza, llegando a invadir todas las dimensiones del ser- impregnando con su visión materialista la misma realidad espiritual.

En tamaña empresa, Rougès advierte la fundamental presencia de la filosofía platónica en Bergson y recurre a San Agustín para explicitar y aún corregir el magno esfuerzo de aquél por recuperar el terreno perdido. Por eso la obra de Rougès finaliza diciendo que la temporalidad del ser espiritual sería la duración de Henry Bergson si “la dotáramos de un elemento esencial del que aquél la ha privado: la anticipación del futuro”³² tal como lo hizo San Agustín.

II Parte: El Pensamiento Práctico de A. Rougès

Aunque la meditación de este tucumano tiene sus raíces en la filosofía especulativa, ésta no ha dejado de alumbrar sus reflexiones éticas, políticas y educativas. Por esta razón

³⁰ Rougès, op. cit. p. 34

³¹ Rougès, op. cit. p. 35

³² Rougès, op. cit. p. 154

desarrolló una fecunda labor a favor de nuestra cultura. Como casi todos hombres intelectuales de su generación, vislumbró la necesidad que tenía su época de lograr una *dimensión espiritual comunitaria* que había quedado relegada por la búsqueda imperiosa de la construcción *material* de la nación a la que se habían abocado las generaciones del siglo anterior.

La preocupación de Rougès por lograr una cultura fundada sobre *valores espirituales y cristianos* se pone de manifiesto cuando escribe: “La cultura no vive en los libros ni en bibliotecas, la cultura vive en los que aprecian la creación, la juzgan, la desechan o la acogen amorosamente, la internan en la entraña de su propia alma, y, por ahí, en la entraña de un pueblo, donde va a formar ese fondo emocional y valorativo que caracteriza la personalidad de éste. Los creadores de cultura y su público se implican recíprocamente, se complementan, forman un todo, una estructura, que es la cultura viviente de una sociedad”³³ a la que Rougès compara con la *Sabiduría* que busca la salvación del alma: “El caso es análogo al del saber de salvación, del que dice nuestra poesía tradicional esta sabia sentencia:

Aquel que se salva, sabe,

Y el que no, no sabe nada”³⁴.

Por eso considera la necesidad de conformar una cultura que sea *vivida* por los integrantes de la comunidad nacional, a la que no hay que buscar fuera de nosotros sino en nuestras propias raíces.

Esta percepción sobre el germen de una morfología espiritual en el estrato más profundo del ser americano que configura nuestra propia identidad lo lleva, por una parte, a diferenciar nuestra cultura de nuestra educación *formal*, establecida en el siglo anterior según la concepción del progreso *material* y del *laicismo*; y, por otra parte, a

³³ Rougès, Alberto. *Educación y Tradición*. Editorial Docencia, Buenos Aires, 1980. p. 40

³⁴ Ob. Cit. p. 40-41

tratar de recuperar ese acervo cultural de nuestra tradición mediante el apoyo material y espiritual a la labor de investigación y de recuperación de nuestro folklore. Por esta razón ejerció el padrinazgo del catamarqueño Juan Alfonso Carrizo, quien llevó a cabo la magnánima tarea de recopilar el cancionero popular del norte argentino, legado de la misionera labor hispánica, plasmado de los valores de la más profunda identidad cristiana heredada del siglo de oro español.

El aporte de Carrizo y de su incansable colaborador Apolinar Barber puso en evidencia, a través del rescate, por la memoria de los últimos hombres que recordaban, de los más de cuatro mil versos que vienen de lo más hondo de nuestra tradición nacional a reflejarnos el alma lírica y *cristiana* de nuestro pueblo. El gran mentor de esta labor fue Alberto Rougès; sin su colaboración esta recuperación de nuestro pasado no hubiese sido posible.

Para Rougès nuestra cultura estaba más identificada en la *vivencia espiritual* de nuestro pueblo que en su educación formal. Por eso se interrogaba: “¿Cómo es posible que sean cultos esos ancianos que casi no han conocido escuela, y que no lo sean, que carezcan de interés por las cosas de la cultura, que no las estimen, que no perciban su valor, los hijos y nietos de aquellos, beneficiarios de la, al parecer, considerable obra de educación que realiza el país? ¿Es posible que sean cultos esos hombres que formó espontáneamente la sociedad antigua, sociedad pobre, donde la vida era más difícil y más riesgosa? ¿Es por ventura posible que no sean cultos, que carezcan de valoraciones de cultura, de un interés serio por ésta, los hombres formados por la sociedad nueva, sociedad de vida fácil, orgullosa de su poder material y de su riqueza?”³⁵

³⁵ Ob. Cit. p. 41-42

El núcleo espiritualista de su pensamiento lo lleva a poder discernir la realidad de la *educación de la época*, especialmente en sus niveles más elevados, inspirada en los principios del progreso material y del bienestar, que reflejan los valores de nuestra sociedad; y esa otra *tradición nuestra*, fundada en valores espirituales. Por eso amonesta al Estado, que educa en los niveles medio y superior a futuros ciudadanos que gravitarán socialmente: “Ellos tienen en la sociedad un papel dirigente, el prestigio de sus títulos los hace modelos que se imitan; ellos detentan las funciones públicas más importantes; ellos dan, en una palabra, su orientación a la sociedad. El Estado debe educarlos, pues, para que sean dignos del papel que desempeñan, y ellos tienen el deber moral de serlo”.³⁶

Su fuerte crítica al materialismo imperante en la sociedad y en la educación pública lo lleva a presagiar un futuro incierto si no se tuerce el rumbo: “Nuestra educación pública no da lo que es más esencial al hombre y lo que más interesa a la sociedad: la percepción y la estimación de los valores espirituales. Ella es hija de una concepción materialista de la vida humana, que nos encamina hacia un abismo”.³⁷

La orientación pragmática de nuestra educación debe ser regenerada, porque no es originariamente nuestra, sino que el autor la atribuye a un fenómeno que contribuyó poderosamente para que fuera así: “La educación pública ha venido, pues, a exacerbar el predominio excesivo de las valoraciones económicas en nuestro ambiente social, ocasionado especialmente por la gran corriente inmigratoria venida en estas últimas décadas a nuestro país, con una finalidad puramente material”.³⁸

Frente a esta situación, la propuesta rougesiana es volver a *nuestra verdadera tradición*: “Y bien, -dice- si lo que más necesitamos y con más urgencia es vida espiritual, ¿no sería acaso imperdonable que los que pueden evitarlo, dejaran que se extinga en nuestra

³⁶ Ob. Cit. p. 42

³⁷ Ob. Cit. p. 44

³⁸ Ob. Cit. p. 45

campaña una tradición poética vinculada al arte que produjo las obras maestras de valor más universal de nuestro idioma?³⁹

Hay que restaurar la transmisión de estos valores espirituales inherentes a nuestra tradición, para lo cual es necesario recuperar la enseñanza religiosa en la educación: “Esta formación religiosa y moral, tan necesaria para la vida de la sociedad –sostiene Rougès- ha sido repudiada por el pensamiento predominante en los países de la civilización occidental, que culminó a fines del pasado siglo y principios del actual. Dotado de una gran lucidez para el conocimiento del mundo físico, dicho pensamiento padece una afligente ceguera para lo espiritual”⁴⁰

El pensamiento filosófico de este tucumano se plasma en su pensamiento sobre la realidad de nuestra propia identidad cultural. Así como en el ámbito teórico considera que la materia y el espíritu tienen principios diferentes, hasta opuestos, en el ámbito de nuestra realidad nacional también la tradición originaria de nuestra tierra tiene valores espirituales, heredados de nuestra tradición hispánica, distintos, también contrarios, a los de la cultura decimonónica, basada en los valores del progreso y bienestar material que inspiró la educación pública de nuestro país. En ambos planos –teórico y práctico- lo espiritual y lo material manifiestan su contraposición...

³⁹ Ibidem

⁴⁰ Ob. Cit. p. 53

Síntesis

Toda la meditación filosófica de Rougès, de apariencia solitaria y retirada, tuvo una profunda irradiación práctica y comunitaria. Ha sido uno de los pocos pensadores de nuestra tierra que ha tenido inspiración en la filosofía platónico-agustiniense y que con ella buscó, tanto en el terreno especulativo como práctico, restaurar los valores espirituales, con una profunda identidad cristiana, en nuestra cultura.

III Parte

Proyección hacia los Bicentenarios

En palabras de Rougès,

Si reflexionamos ahora sobre el tiempo, teniendo en vista un acontecer espiritual como el que hemos indicado, veremos que, si bien el futuro no existe aún, “La espera del futuro está ya en el espíritu”, como dice San Agustín⁴¹.

El trabajo de Rougès, sobre cuyos hombros nos apoyamos, -la expresión es de Pedro de Blois-, permite articular el pasado con un presente y un futuro de espera en el que hay trabajo por hacer: es el ámbito del *espero que* de Marcel. Pero también hay un futuro de esperanza: el ámbito del *espero en* de Marcel.

Como André Comte-Sponville no acepta este último, piensa que la única dimensión de la esperanza es la horizontal.

⁴¹ A.Rougès, *Las jerarquías del ser y la eternidad*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1943, p.31

La filosofía latinoamericana recoge una cultura que piensa un nosotros horizontal como ámbito de la felicidad, pero tiene una clara apertura hacia lo que podríamos llamar dimensión vertical.

El Olimpo y el Llullaillaco, Troya y el Pucará.

Las murallas de “la bien murada Troya” nos fueron conocidas antes por el canto de Homero que por las excavaciones de Schliemann. Más allá de la visión hollywoodense, lo que pasó en esas pequeñas, humanas murallas, nos ha enseñado a vivir gracias a la poesía de Homero. Me pregunto entonces quién aprenderá de los que vivieron en el Pucará de Antofagasta, o en el de Tilcara, quién lo cantará, para que aprendamos a vivir.

¿Qué ontologías nos servirán para pensar el segundo centenario?

Cualquiera.

Siempre que nos ayude a comprender y no a negar.

Siempre que nos ayude a articular y no a excluir.

Siempre que nos abra a la verdad y no nos cierre a ella.

Siempre que nos abra a la belleza y no la niegue.

Siempre que encuentre la participación de la belleza no tejida, sin trama, pura⁴², en estos textos bellos, tramados, a veces gastados.

Desde aquí, sencillamente, uno puede pensar qué ontologías no servirán para recibir la luz y proyectarla hacia el futuro.

No servirá ni una líquida, como quiere Zygmunt Bauman, ni una pétrea.

No servirá una ontología del puro espíritu ni una del puro cuerpo.⁴³

⁴² sin duda resuena aquí lo que Platón dice acerca de la Belleza en el *Banquete*.

⁴³ El *Filebo* propone una ontología de lo que está entre dos aguas, entre dos luces, de lo *metaxý*.

Tal vez sirva una que diga que el cosmos de lo real *es como*.

Es como el microcosmos del cuerpo humano; con sus huesos y su sangre, pero con su carácter de viviente, y viviente espiritual.

¿En qué consiste?

En varios rasgos; tomemos uno: la capacidad de asimilación. Análogamente al cuerpo, el espíritu, veía Nietzsche, es capaz de asimilar. Y de no asimilar.

¿Cómo ayudar a que asimile, a que se alimente? Presuponiendo una buena salud (creo que la tenemos), el gusto con que comemos, por lo que comemos, con quién y cómo comemos ayuda a la asimilación.

Ayudan el deseo, y un grado de hambre.

Me parece que en nuestro terreno tenemos tanto alimento que a veces hartamos en lugar de nutrir, intoxicamos antes que saciar.

Una ontología del umbral.

Será una que ayude a pisar y pasar más allá del humilde (de humus), terroso límite.

Desde aquí se puede caminar el camino de la experiencia de un más allá hacia adentro y otro hacia arriba.

A esta ontología corresponde, piensa Mauricio Beuchot, una hermenéutica del umbral.⁴⁴

Una ontología de la diferencia

Hay que volver a pensar, a cada generación le toca, *Identidad y Diferencia*. A 51 años del trabajo de Heidegger, nos toca a nosotros hacernos eco de la necesidad de una nueva comprensión de la diferencia, de un nuevo modo de articularla con la identidad.

⁴⁴ Cfr. M. Beuchot, *Hermenéutica Analógica y del Umbral*, Salamanca, San Esteban, 2003

Una ontología del ser histórico en el marco de una ontología del ser.

Esto es lo que recogemos de Rougés para pensar el Bicentenario.

Proponemos asumirlo en el sentido heideggeriano de *Ereignis*.⁴⁵

Podemos valernos de la historia no en el sentido anticuario ni en el monumental que

Nietzsche descarta sino, con Rougés, como un saber asimilado al servicio de la vida.

Esto nos permitirá, concluyendo, apoyarnos con alegría en este terroso umbral para

divisar un horizonte de esperanza.

⁴⁵ Cfr. M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires, Biblos, 2003