

CUADERNOS AMERICANOS 22

NUEVA ÉPOCA



PRECIO
DEL EJEMPLAR
\$ 6.500.00

CUADERNOS AMERICANOS
NUEVA EPOCA

FUNDADOR: JESUS SILVA HERZOG

DIRECTOR: LEOPOLDO ZEA

REDACCION: LILIANA WEINBERG

COMITE TECNICO: Arturo Azuela, Fernando Benítez, Héctor Fix Zamudio, Pablo González Casanova, Marcos Kaplan, Miguel León-Portilla, Jesús Silva-Herzog Flores, Diego Valadés, Ramón Xirau, Leopoldo Zea.

CONSEJO INTERNACIONAL: Antonio Cándido, Brasil; Rodrigo Carazo, Costa Rica; Federico Ehlers, Ecuador; Roberto Fernández Retamar, Cuba; Enrique Fierro, Uruguay; Laura Furci, Video-concepto; Domingo Milián, Venezuela; Francisco Miró Quesada, Perú; Otto Morales Benítez, Colombia; Germánico Salgado, Ecuador; Samuel Silva-Gotay, Puerto Rico; Gregorio Weinberg, Argentina.

Giuseppe Bellini, Italia; Grazyna Grudzinska, Polonia; Tzvi Medin, Israel; Hiroshi Matsushita, Japón; Sergo Mikoyan, Unión Soviética; Charles Minguet, Francia; Magnus Mörner, Suecia; Richard Morse, Estados Unidos; Amy Oliver, SILAT; Guadalupe Ruiz-Giménez, España; Hanns-Albert Steger, Alemania.

CONSEJO EDITORIAL: Sergio Bagú, Horacio Cerutti, Ignacio Díaz Ruiz, Elsa Cecilia Frost, Francesca Gargallo, Jorge Alberto Manrique, Edgar Montiel, Adalberto Santana, Valquiria Wey.

DIFUSION Y ADMINISTRACION: Gisela Olvera Mejía

CONSEJO DE APOYO: *Coordinador:* Juan Manuel de la Serna, Margarita Vera.

Asuntos Administrativos: Julio César Méndez Hernández.

Edición al cuidado de Porfirio Loera y Chávez

Redacción y administración:
P.B. Torre 1 de Humanidades
Ciudad Universitaria
04510 México, D. F.
Apartado Postal 965
México 1, D. F.
Tel. 550-57-45
Tel. (Fax) 548-96-62

No nos hacemos responsables de los ejemplares de
la revista *Cuadernos Americanos* extraviados
en tránsito a su destino.

CUADERNOS AMERICANOS
NUEVA EPOCA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

***CUADERNOS
AMERICANOS***

NUEVA EPOCA

AÑO IV

VOL. 4

22

JULIO-AGOSTO 1990



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
MEXICO 1990

NUEVA EPOCA

1990

AÑO IV, NUMERO 22, Julio-Agosto 1990

Se prohíbe reproducir artículos de esta Revista
sin indicar su procedencia.

Las ideas contenidas en los artículos son
responsabilidad de sus autores

No se devuelven originales. No nos hacemos responsables
de trabajos no solicitados ni nos comprometemos a
mantener correspondencia sobre los mismos.

Autorización de la Dirección General de Correos:

Registro DGC Núm. 017 0883. Características 2 2 9 1 5 1 2 1 2

Autorización de la Dirección Gral. de Derecho de Autor No. 1686

Certificado de licitud de contenido No. 1194

Certificado de licitud de título No. 1941

ISSN 0185-156X

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA EPOCA

Número 22

Julio-Agosto

Vol. 4

INDICE

Pág.

JOSÉ MARÍA ROMERO BARÓ. Ciencia y filosofía en el pensador uruguayo Carlos Vaz Ferreira	9
MARÍA TERESA BOSQUE LASTRA. Breve reflexión crítica a pro- pósito de Alfonso Reyes	19
MARÍA ANDUEZA. Presencia de Alfonso Reyes en Madrid .	25

FILOSOFIA LATINOAMERICANA

LEPOLDO ZEA. Filosofar desde la realidad americana	37
FERNANDO AINSA. Problemática de la identidad en el discur- so narrativo latinoamericano	49
OFELIA SCHUTTE. La creación cultural desde la perspectiva de la diferencia	68
JAIME RUBIO ANGULO. Prácticas populares. Ficciones narra- tivas y reflexión filosófica en América Latina	81
GUSTAVO VARGAS MARTÍNEZ. ¿Qué tan <i>Latina</i> es <i>Lati- noamérica</i> ?	91
LAURA MUES DE SCHRENK. Una de las tareas de la filosofía latinoamericana	98
JOSÉ LUIS GÓMEZ-MARTÍNEZ. Consideraciones epistemológi- cas para una filosofía de la liberación	106
MICHELE PALLOTTINI. ¿Por qué filosofía latinoamericana? .	120
RAÚL FORNET-BETANCOURT. Filosofía y teología en América Latina	139
MARTINA L. KALLER. La filosofía en América Latina a partir de su historia	149
AMY A. OLIVER. Sobre algunas relaciones entre la filosofía de la historia y el feminismo	154

CARLOS FUENTES

GEORGINA GARCÍA GUTIÉRREZ. <i>Cristóbal Nonato</i> : profecía apocalíptica, experimentación lúdica, crítica certera .	167
NICOLÁS TOSCANO. <i>Terra Nostra</i> y la pintura	191
BECKY BOLING. <i>Terra Nostra</i> : desmitificación de la historia	200

RESEÑAS

<i>Signs, Songs, and Memory in the Andes: Translating Quechua Language and Culture</i> , por Ignacio Díaz Ruiz .	217
--	-----

LIBROS Y REVISTAS RECIBIDOS

CIENCIA Y FILOSOFÍA EN EL PENSADOR URUGUAYO CARLOS VAZ FERREIRA

Por José María ROMERO BARÓ
UNIVERSIDAD DE BARCELONA

Introducción

LA FILOSOFÍA AMERICANA contemporánea posee por sí misma elementos de interés que la hacen merecedora de un detenido y pormenorizado estudio. Resultaría prolijo detallar nombres, autores, corrientes y obras que en lo que va de siglo han venido llenando el panorama de la filosofía americana desde todas las perspectivas.¹

Dejando ahora de lado la influencia del pensamiento europeo sobre el pensamiento americano en épocas anteriores, se coincide en señalar que la filosofía americana contemporánea tiene un importante punto de partida en la crítica del positivismo que se va perfilando desde finales del siglo XIX en respuesta a un crecimiento material que no fue compensado con la atención debida al espíritu del hombre. El continente americano parecía abandonar entonces su primera etapa de crecimiento al cabo de casi un siglo de consolidación, al tiempo que parecía emprender con la autonomía de su pensamiento una segunda etapa de concienciación colectiva que acaso no ha concluido aún.

Siguiendo a grandes trazos el anterior desarrollo válido para todo el continente, la filosofía uruguaya se había debatido entre el

¹ Véanse las monografías que le dedican al pensamiento iberoamericano en general autores como Francisco Larroyo, *La filosofía americana. Su razón y su sintazón de ser*, México, UNAM, 1958, y *La filosofía iberoamericana. Historia. Formas. Temas. Polémicas. Realizaciones*, México, Porrúa, 1978, Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976 o Sergio Sarti, *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea*, Milano, Ed. Cisalpino-La Goliardica, 1976.

eclecticismo de Victor Cousin y el positivismo spenceriano² hasta que la decidida actuación de Carlos Vaz Ferreira al frente de su Cátedra de Filosofía desde 1897 puso fin a esa lucha, iniciándose con él una nueva andadura de la educación pública que acaso no se halle aún agotada ni del todo realizada.³ Pero si bien la actuación pública del filósofo uruguayo se inicia casi inmediatamente después del término de sus estudios de derecho, no será hasta comenzar el siglo cuando el profesor universitario inicie la publicación de su obra filosófica que, en rigor, se circunscribe al lustro comprendido entre 1905 y 1910, "en el que se aprieta, de los treinta y tres a los treinta y ocho años de la edad de Vaz Ferreira, lo que produjo de más personal y creador en el campo estricto de la filosofía. Los *Problemas de la libertad* (1907), *Conocimiento y acción* (1908), *Moral para intelectuales* (1908), *El Pragmatismo* (1909), *Lógica Viva* (1910)",⁴ periodo de producción que acaso coincidiera con el de una tranquilidad familiar imprescindible para la producción filosófica.⁵

² Arturo Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, Montevideo, Universidad de la República, 1968, donde se muestra la sucesión de ambas escuelas.

³ Entre otros seguidores del filósofo uruguayo, fallecido en 1958, figuran en su país Emilio Oribe y Arturo Ardao. Para el primero, la genialidad de su espíritu es comparable a una "llama corpórea, en trance de encenderse o apagarse, de encendernos o arrojarnos ceniza", siguiendo un símil —el de la llama— que usaría el mismo Vaz Ferreira y destacando también la tenacidad de su "timidez desnuda". Cf. el Prólogo de Emilio Oribe en Carlos Vaz Ferreira, *Estudios filosóficos (antología)*, Buenos Aires, Aguilar, 1961, pp. 11-16, pp. 15-16, mientras que el segundo recuerda la figura de educador y filósofo del maestro uruguayo en "Homenaje a Vaz Ferreira", Arturo Ardao, *Introducción a Vaz Ferreira*, Montevideo, Barreiro y Ramos, 1961, pp. 5-13, pp. 11-12.

⁴ Arturo Ardao, "La gran etapa creadora", en *Introducción a Vaz Ferreira*, op. cit., pp. 63-74, p. 64. Las obras de Carlos Vaz Ferreira ocupan hoy veinticinco volúmenes en la segunda edición del Homenaje que le dispensara la Cámara de Representantes de su país. Si bien los temas filosóficos quedan así apuntados, los pedagógicos ocupan un lugar importante, seguidos de los sociológicos y de los estéticos.

Nuestro autor había nacido en 1873 en Montevideo. Su padre era portugués, emigrado al Brasil; su madre pertenecía a una rica familia montevideana. De sus otros dos hermanos, uno falleció de niño y María Eugenia, tres años menor, fue una conocida poetisa que murió en 1924.

⁵ Carlos Vaz Ferreira había contraído matrimonio civil en 1900 con Elvira Raimondi, maestra e hija de emigrados italianos, y es muy probable que la comprensión y la abnegación de su esposa fueran elementos importantes

Digamos, para comenzar a situar ya al autor, que el carácter filosófico de su obra pedagógica tan abundante no solamente fue precisa y convenientemente estudiado en su tiempo,⁶ sino que sirvió también de punto de partida para establecer el contacto entre Carlos Vaz Ferreira y el filósofo y también pedagogo español Miguel de Unamuno. Muchos son los elogios que el Rector salmantino manifiesta en multitud de ocasiones al referirse al pensador uruguayo, quien tras la publicación de sus *Ideas y observaciones* en 1905 se había puesto en contacto con Unamuno, del cual entresacamos tan sólo algunos de aquellos elogios: Vaz Ferreira es "uno de los hombres de pensamiento filosófico más penetrante, hondo y robusto que conozco", "un espíritu que honra a su patria", "un hombre de veras sólido".⁷ En cambio, la comunicación epistolar entre ambos filósofos sólo dio lugar a unas pocas cartas que fueron recogidas en el tomo XIX de las *Obras* de Vaz Ferreira.⁸ En ellas se transparenta toda la simpatía del pensador español por el filósofo uruguayo, simpatía que llevó a Vaz Ferreira a protestar en nombre de los escritores de América por la deportación de Unamuno a Fuerteventura,⁹ pero una simpatía que no le impidió formular sus reservas frente a los ataques de Unamuno en contra de la razón, viniendo a considerar poco valiente esa actitud en comparación con

en la tranquilidad requerida para la producción filosófica de Carlos Vaz Ferreira, según se ha indicado. Carlos y Elvira tuvieron ocho hijos, uno de los cuales refiere los detalles de la biografía que aquí se sigue: Sara Vaz Ferreira de Echevarría, *Carlos Vaz Ferreira. Vida, obra, personalidad, bibliografía*, Montevideo, Universidad de la República, 1984.

⁶ Cf. Agustín Álvarez-Villablanca, *Carlos Vaz Ferreira. Ein führender Pädagoge Südamerikas*, Hamburg, Paul Evert Vlg., 1938.

⁷ Véase la recopilación de textos dirigida por Arturo Ardao en Carlos Vaz Ferreira, *Tres filósofos de la vida. Nietzsche, James, Unamuno*, Buenos Aires, Losada, 1965, pp. 230-241.

⁸ Carlos Vaz Ferreira, *Obras*, Montevideo, Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, 1963. Como se ha indicado ya, la obra consta de veinticinco volúmenes —seis más que en la primera edición de 1957— y puede considerarse completa.

En lo sucesivo citaré siempre por esta edición y me referiré en todos los casos a Vaz Ferreira excepto cuando aparezca en la cita el nombre del autor.

⁹ "Todos los escritores de América hablaremos por Unamuno. . ." Cf. "Proyecto de telegrama por el destierro de Unamuno, dirigido al Directorio Militar de España (1924)", t. XVIII (*Incidentalmente*), p. 25.

la confianza que, a pesar de todo, Vaz Ferreira sintió siempre por ella.¹⁰

Pero si bien la relación directa de Vaz Ferreira con Unamuno queda ya esbozada en este marco general de una comunidad de intereses muy próxima entre el filósofo español y el filósofo uruguayo, esa misma relación entre Vaz Ferreira y otros autores de referencia obligada no parece ser tan inmediata. En efecto, son muchos los autores que el filósofo uruguayo admira y reconoce que han tenido influencia en él.¹¹ Pese a todo, nos referimos sólo a Henri Bergson y William James como a dos de los que más interesan ahora desde esta perspectiva de filosofía de la ciencia en el autor uruguayo. En la base de ambos, el mismo Vaz Ferreira colocará la obra de Federico Nietzsche, de modo que intentaremos elaborar la doctrina del filósofo uruguayo a partir de estos tres nombres no porque creamos que todo se lo debe a ellos, sino porque es capaz de replantear su propia filosofía a partir de los textos de aquellos filósofos.

De este modo, partiendo del cuestionamiento básico de las reglas del lenguaje y de la lógica en tanto que referencias a la realidad en la obra de Nietzsche y James, seremos capaces de resituar con Vaz Ferreira y Bergson, el lugar de la lógica en la ciencia, señalando sus posibilidades y limitaciones, para proseguir con la crítica del positivismo científico que representa la aparición de una Metafísica fundamentadora de la Ciencia y desembocar como conclusión en la necesidad de una Metafísica como actividad connatural del hombre.

Realidad, lenguaje y lógica

PARA Vaz Ferreira, F. Nietzsche constituye el germen del pensamiento crítico que más tarde desarrollarán, entre otros, autores como los ya mencionados al entenderlo como "productor de fermento intelectual" en la comparación analógica con aquel principio mínimo que tan grandes transformaciones produce.¹²

¹⁰ Véase a Carlos Vaz Ferreira en "Reacciones, Leyendo a Unamuno", t. x (*Fermentario*), pp. 196-211, p. 206 y a Sara Vaz Ferreira de Echeverría en *Carlos Vaz Ferreira, op. cit.*, p. 29.

¹¹ Bastará una ojeada a la lista de las treinta obras de lectura recomendada (t. III, *Moral para intelectuales*, p. 33 ss.) para encontrar a J. M. Guayau y a J. S. Mill como a dos autores clave además de los indicados a continuación.

¹² "Órganos especiales para la segunda función (fermental) de la Ense-

Para Nietzsche, indica Carlos Vaz Ferreira, citando un pasaje del filósofo alemán que incide sobre nuestra representación discursiva de la realidad, ésta no puede venir sin más representada por la sencilla separación o aislamiento, recorte o limitación en hechos; de modo que el lenguaje mismo, cortado ya en palabras, tampoco puede superponerse a aquella realidad que intenta describir,¹³ anticipándose así en varias décadas a la crítica que más tarde pudiera formularse como objeción al positivismo lógico por su identificación de la realidad con los meros hechos, porque su lenguaje y realidad pueden ser entre sí no superponibles ni idénticos, cabe entonces plantearse la duda sobre la capacidad naturalmente descriptiva o representativa de nuestra lógica, siendo posible entenderla como "proceso y lucha de instintos en sí mismos ilógicos e injustos",¹⁴ o como una acomodación de la realidad a los ojos del hombre con todo el peligro de humanización y de antropocentrismo de la verdad que ello supone, y con la correspondiente anticipación a las corrientes pragmatistas posteriores.

Pero si Nietzsche rechaza el prejuicio de hacer expresable por el lenguaje la realidad según las normas al parecer establecidas por la lógica, James no se muestra menos partidario de rechazar el lenguaje como representación exacta de la realidad, pues las palabras actúan según su propia expresión como recipientes que intentan retener el flujo de una corriente de pensamiento.¹⁵ De este modo, vuelve a hacerse legítima la duda acerca de la validez de los presupuestos de la lógica por los que se intenta atrapar la realidad mediante la unión de trozos o fragmentos conceptuales (lógicos) representados por palabras.¹⁶

ñanza Secundaria", t. XIV (*Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza*, vol. 1), pp. 93-178, p. 134. A semejanza de lo que ocurre en otras fermentaciones, una cantidad mínima de aquel *fermento intelectual* pone en efervescencia la totalidad o la masa de todos los conocimientos adquiridos y los transforma u ordena.

¹³ "Nietzsche", t. XX (*Inéditos*), pp. 191-261, pp. 210, 211. La cita de Nietzsche remite a *El viajero y su sombra*, aforismo 11.

¹⁴ *Ibid.*, p. 234. La cita es ahora de *La Goya Ciencia*, aforismo 111.

¹⁵ "Stream of thought", formulación grata a Vaz Ferreira, es el título del Cap. x de la obra clásica de William James, *The Principles of Psychology*. Las palabras, por tanto, retienen muy mal esa corriente continua o ese continuo discurrir de nuestro pensamiento.

¹⁶ La trascendencia psíquica de la lógica que estas reservas suponen es puesta de manifiesto por W. James al indicar en el mismo lugar la conveniencia de que la conciencia se prevenga ante este necesario distanciamiento

La reserva ante la lógica como estructura dada del pensar humano, reserva derivada de la duda fermental introducida por el uso de palabras aislables dentro del lenguaje, conduce por tanto a reconsiderar con Vaz Ferreira el lugar que la Lógica debe ocupar como punto de apoyo del saber y como base en la elaboración de una ciencia. Ver cómo desde una lógica mejor depurada puede constituirse un saber más universal será el objeto del próximo apartado.

Lógica y Ciencia

LA novedad del pensamiento de Carlos Vaz Ferreira, dados los antecedentes que acabamos de referir, proviene de algo más que de una reelaboración de los presupuestos de la lógica y supone una reorientación de su uso y de su validez. Ante todo, Vaz Ferreira, emprende la labor crítica y de revisión de las reglas de la lógica en tanto que normas de *pensar bien* para dirigir sus esfuerzos a intentar recuperar todas las *facultades* originales de nuestro pensamiento. Su *Lógica Viva*, entendida como una lógica del psiquismo o de la mente que estudie más los mecanismos por los que actúa nuestro pensamiento que los pensamientos mismos, no ha dejado de contar ni con ciertos antecedentes¹⁷ ni con ciertos seguidores¹⁸ en ese dirigir la atención hacia los actos en apariencia más insignificantes y más mecánicos de nuestro pensar en la vida diaria. En este sentido, la *lógica viva* de Vaz Ferreira se contrapone frontalmente a los tratados y manuales de lógica de uso escolar, que estudian la Lógica como se estudiaría algo ya pasado y muerto, "como se estudiaría la Zoología sobre esos animales de cartón o cera que se construyen para ciertos museos pedagógicos".¹⁹

de la realidad, acostumbándose a considerarla como algo continuo en contra de la costumbre introducida con el uso de las palabras.

¹⁷ El mismo Vaz Ferreira reconoce en el filósofo español Jaime Balmes "el mérito de haber sido el primero que emprendió —y realizó en alguna parte— lo que nosotros estamos contribuyendo a hacer aquí", refiriéndose a *El Criterio* de Balmes. Cf. "Pensar por sistemas, y pensar por ideas para tener en cuenta", t. IV (*Lógica Viva*), pp. 154-182, p. 162.

¹⁸ La actual *Informal Logic*, surgida en Windsor (Canadá) en los años sesenta, utiliza una metodología idéntica a la *Lógica Viva* a juzgar por los textos de la vida cotidiana que maneja. Cf. Livio Rosetti, "Informe sobre lógica informal". *Revista Venezolana de Filosofía*, 23 (1983), pp. 93-107.

¹⁹ "Valor y uso del razonamiento", t. IV (*Lógica Viva*), pp. 243-270, p. 269.

Fijado ese objetivo de recuperar toda nuestra capacidad de pensar, Vaz Ferreira pasa revista a los supuestos de la lógica tradicional, estableciendo como uno de los principales errores el de dar como contradictorio algo que es en realidad complementario. En este sentido, el intento de establecer como principio de contradicción el mal llamado principio de *indeterminación* de Heisenberg, nacido de la dificultad de efectuar medidas precisas en la escala de la microfísica (razón por la cual el principio debería ser llamado de *incertidumbre* con mayor propiedad), así como la dualidad (no contradicción) de la materia entendida como onda y como corpúsculo, vendrían ambos a abundar en aquel supuesto por el cual la nueva Física venía a invalidar y a sustituir a la antigua, cuando en realidad ambas se complementan.

Con aquella supuesta ruina de la Física no faltaría el intento aún más radical de abandonar la Lógica aristotélica y el principio de no contradicción, arguyendo que aquellas contradicciones debían ser legitimadas como algo en sí, viniendo con ello a constituirse en último lugar el error que Vaz Ferreira denominó "trascendentalización ilegítima"²⁰ por el cual el hombre pone en el plano de las cosas (ser) algo como aquella contradicción aparente que fue considerada en un plano meramente verbal y de pura convención (decir y pensar).

La nueva ciencia o, en general, toda ciencia entendida como saber cierto reposa por tanto en aquel juicio previo no explicitado (pre-juicio) que identifica siempre el *ser* y el *pensamiento* por medio del *lenguaje*, volviendo inconscientemente al postulado básico de todo idealismo filosófico por el cual se hace real a todo lo pensable, olvidando aquella crítica de la ciencia aparecida ya a principios de siglo que invalida los excesos de la lógica y del racionalismo positivista, de conformidad con lo expresado en los apartados anteriores, crítica que Vaz Ferreira transforma aquí en prudente reserva ante las posibles extralimitaciones del verbalismo y del logicismo para confinar a la ciencia dentro de los justos límites que le corresponden como a cualquier otro saber.

²⁰ "Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas y falacias correlacionadas", t. XI (*Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales*, 1a. serie), pp. 68-102, p. 75.

Compárese el peligro de la "trascendentalización ilegítima" con el de la *traducción ilegítima* de lo inextenso a lo extenso o de la cualidad a la cantidad a que hace referencia Bergson. Véase *Avant Propos en Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Félix Alcan, 1889, p. vii.

Ciencia y Metafísica

Si con el apartado anterior la ciencia ha quedado reducida a las dimensiones propias de un saber más entre todos los demás saberes, parecería necesario determinar ahora si es posible establecer una unidad de saber como conjunto en el que ciertos conocimientos ocupen una posición más fundamental y primigenia que otros, de modo que los unos precedan y en cierto modo condicionen a los otros que les siguen. Si, como veremos, el saber metafísico es en cierto modo fundante de todo otro saber (incluida la ciencia), se hará insostenible la tesis positivista según la cual es posible comenzar el edificio de la Ciencia desde la ciencia misma, es decir, desde un saber cierto en y por sí mismo; de modo que se hará también insostenible la base cientifista en que se apoyaría la totalidad del positivismo filosófico, el cual se arruinaría con ella de conformidad a lo que entrevieran ya los epígonos del positivismo de finales del pasado siglo, en cuya corriente hemos situado a Carlos Vaz Ferreira.²¹

El intento de elaborar una ciencia estricta que según lo expresado no se saliera de sus propios dominios, sería un intento semejante al que supondría para Vaz Ferreira conseguir un borde nítido en una tela desflecada: iríamos cortándola hasta quedarnos sin ella.²² En efecto, cuando un matemático intenta pensar con algo más de claridad sobre lo infinito, cuando un físico intenta pensar con algo más de claridad sobre el cambio, cuando un químico intenta pensar con algo más de claridad sobre la materia, o cuando un biólogo intenta pensar con algo más de claridad sobre la vida, inconscientemente "ya están haciendo filosofía".²³

De este modo, la filosofía (o la metafísica, para seguir el léxico

²¹ De la "bancarrota" de la fe en las ciencias experimentada por Justo Sierra en relación con el positivismo mexicano nos habla admirablemente Leopoldo Zea en su conocido *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, México, FCE, 1944, p. 252.

²² "Cuando se quiere aplicar la recomendación del positivismo doctrinario: suprimir la especulación, no hacer hipótesis, concretarse únicamente a la ciencia, ocurre lo que con las telas desflecadas cuando procuramos darles un borde preciso, y les cortamos el borde desflecado, y vuelve a desflecarse el resto. . . Y la tela se nos va de entre las manos". "Ciencia y Metafísica", t. x (*Fermentario*), pp. 133-137, p. 136. El símil se repite en "Enseñanza de la Filosofía", t. xxii (*Inéditos*), pp. 161-176, pp. 165-166.

²³ "Enseñanza de la Filosofía", t. xxii (*Inéditos*), pp. 161-176, p. 166.

vazferreiriano) es el camino al que necesariamente se llega tras un recorrido científico mínimamente profundo, pudiendo afirmarse de inmediato con el autor que "el análisis científico lleva insensiblemente a la filosofía", por no decir que el hombre hace filosofía connaturalmente, "del mismo modo que respira",²⁴ o por no afirmar con Kant que la metafísica es una tendencia natural de la razón humana.²⁵

De este modo, puede concluirse con el autor que en el fondo o en la base de todo conocimiento científico subyace siempre una metafísica que lo sostiene como saber, invalidando así el postulado positivista por el cual parecía posible elaborar una ciencia autónoma fundamentada en sí misma. La Ciencia, vemos afirmar al autor en alguna ocasión, es "Metafísica solidificada" flotando y sosteniéndose en el océano insondable del saber como si de un sólido témpano se tratara, de manera que perforándolo en cualquier dirección o deritiéndolo al calor del análisis, ese témpano acabará por darnos siempre lo mismo: la misma agua de la que está formado aquel océano.²⁶

Siguiendo la comparación, y desde el punto de vista de la claridad del conocimiento, la unidad del saber humano se separa en dos: un conocimiento más o menos firme y distinto (ciencia) y otro conocimiento en cierto modo oscuro y conjetural (metafísica). De ahí que en el símil vazferreiriano ese océano metafísico sea también en cierto modo tanto más oscuro cuanto más profundo, y no se pueda ver con toda claridad, sino sólo entrever, a cierta profundidad,²⁷ sin que por oscuro deba parecer ese esfuerzo metafísico menos meritorio.

²⁴ " 'L'homme fait de la métaphysique comme il respire' nous disait souvent à Grenoble Jacques Chevalier", confiesa de su maestro el hispanista Alain Guy, *Métaphysique et intuition: le message de Jacques Chevalier*, Paris, Charles-Lavauzelle et Cie, 1940, Cap. 1, p. 28.

"No hay modo de no filosofar; no hay modo de no hacer metafísica", afirma también Vaz Ferreira, "Enseñanza de la Filosofía", t. xxii (*Inéditos*), pp. 161-176, p. 167.

²⁵ Cf. la *Metaphysica naturalis* de KrV B21.

²⁶ "Ciencia y Metafísica", t. x (*Fermentario*), pp. 133-137, p. 137. Vaz Ferreira prolonga todavía más la similitud, hasta enfrentarse y rechazar la conocida expresión del positivista Littré según la cual el ilimitado saber filosófico es el "océano para el cual no tenemos ni barco ni velas".

²⁷ "Falacias verbo-ideológicas", t. iv (*Lógica Viva*), pp. 140-153, p. 151.

Término del recorrido filosófico

El pensamiento del filósofo uruguayo, que se despliega desde el comienzo en virtud de cierto principio fermental que es revulsivo de toda sistematización filosófica, va adquiriendo cuerpo propio a medida que se ejercita en esa actividad genuinamente personal que es el pensar, hasta conseguir cierto instinto lógico que le permite evitar los sutiles errores del pensamiento cientificista contemporáneo y replantear sin vacilaciones la raíz filosófica y metafísica de todo conocimiento, incluido el pensamiento científico.

Legitimado así de nuevo el conocimiento metafísico como saber consciente de su propia limitación, el vuelo del pensamiento de Carlos Vaz Ferreira emprende un último y definitivo recorrido hacia las regiones de la ilimitada ignorancia o limitación del hombre, dejando traslucir en ello una inequívoca vuelta a la clásica sabiduría socrática de la docta ignorancia²⁸ que deja abierta con toda legitimidad la posibilidad de la trascendencia a lo meramente humano.

²⁸ Véase la consciente ignorancia como saber en Platón, *Apología de Sócrates*, 21 d7, o la humildad de la ignorancia como sabiduría en Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, Cap. 1, *in fine*, para establecer las bases del postulado según el cual la plena sabiduría sin sombra de ignorancia es algo propio sólo de la divinidad, y que es algo de sí absolutamente impropio de la humana naturaleza. Con todo, será oportuno advertir que Vaz Ferreira se resistió siempre a aceptar la realidad de las "posibilidades trascendentes", manteniéndose hasta el fin de su vida siempre fiel a la Razón, aun siendo consciente de sus limitaciones y aceptándolas. Cf. Sara Vaz Ferreira de Echevarría, "Lo religioso en la vida y en la obra de Carlos Vaz Ferreira", en Carlos Vaz Ferreira, *op. cit.*, Cap. IX, pp. 117-139, p. 118. Cf. también "Sobre dos modos de creer, esperar o ser partidario", t. III (*Moral para intelectuales*), pp. 217-224, p. 218.

BREVE REFLEXION CRITICA A PROPOSITO DE ALFONSO REYES

Por *María Teresa BOSQUE LASTRA*
CCYDEL, UNAM

“**M**ONSTRUO DE LA NATURALEZA” llamaron a Lope de Vega sus contemporáneos, considerando más que la calidad, la cantidad de sus obras, y nosotros podemos decir que nuestro mexicano universal, Alfonso Reyes, fue un “prodigio intelectual ingente”, cuya producción escrita nos abruma en su caso menos por la cantidad, con ser ésta extensa, que por sus finas cualidades y profundidad literaria. Difícil resulta abordar su obra de temas tan distintos: ¿por dónde penetrar en el mundo prodigioso del escritor, que tantos puntos de interés presenta? Temas mexicanos, temas helénicos y europeos y temas hispánicos constituyen el mayor volumen de su producción; pero no podemos desdeñar en el asedio crítico a su vasta heredad literaria, un indiferente general temático muy variado en donde la sentencia terenciana relativa al interés del hombre por todo lo humano se muestra palpable en todos sus libros, ensayos, estudios y poemas.

Como homenaje por el centenario del natalicio de este ilustre regiomontano nos hemos decidido a deslindar, como lo hace el propio Alfonso Reyes, un tema, que se refiere a los prolegómenos de la teoría literaria, que él aborda en una obra aparecida en 1944: *El deslinde*.

En el capítulo III de la Segunda Parte de *El deslinde* se propone Reyes “establecer el límite entre la literatura y no-literatura”, pero nos advierte que su propósito no es definitivo pues él “sólo quiere adivinar rumbos”; que sus conclusiones poseen el carácter de aproximaciones, de tendencias; en suma, que su deslinde no contiene sino “unas vagas señales”. Sabido es que dicho libro ha sido uno de los que más ha renegado el propio autor, porque la teoría literaria que allí presenta le produjo no pocos quebraderos de cabeza a causa de las preguntas que se suscitan frente a dicha tesis: ¿Es

la literatura susceptible de deslinde?, y si lo es ¿en qué grado? ¿Cómo se ha establecido la comparación de la literatura con la historia y la ciencia?

De acuerdo con la distinción que establece el autor entre literatura y no-literatura, añadiremos que por lo que toca a lo primero se ha de entender por ello lo que expresa el hombre en cuanto humano: experiencia pura; por lo que respecta a lo segundo, se ha de entender la consideración del hombre en cuanto profesional de cualquier actividad intelectual: experiencia específica. Dentro de la literatura distingue Reyes la literatura que llama en pureza, y la literatura ancilar o expresión literaria que sirve de vehículo a fines y contenidos no literarios. Pasa a continuación a describirnos el cuadro fundamental de posturas teóricas posibles: teológica (investigación de la ciencia absoluta), filosófica (investigación del ser), histórico-científica (investigación del suceder) y literaria (expresión por la mente de sus propias creaciones). De este cuadro fundamental descarta de plano la filosofía, provisionalmente la teología y una de las ciencias, la matemática; después procede el autor al deslinde de los tres campos restantes: la historia, la ciencia y la literatura, que constituyen lo que él llama la primera tríada teórica.

Siguiendo el pensamiento de Reyes, cuando la mente investiga *el suceder*, tenemos la historia y la ciencia. La primera es, por tanto, una ciencia de lo real, pero dotada de una cierta *singularidad*: una singularidad que es la que permite distinguir o contraponer "la historia a las demás ciencias de lo real". El orden histórico, prosigue Reyes, es el que se encarga de registrar los hechos: descubrimiento, narración, explicación, etapa última que lo aproxima a la ciencia. Al llegar aquí Reyes declara que no le concierne la discusión de esas etapas de la historia: "por sobre las concepciones [historiográficas] que cada época o autor tengan de la historia —escribe— nos atenemos aquí al mínimo estable de la noción. Este mínimo general consiste en que la historia se ocupa de las relaciones humanas"; ahora bien, la descripción de esas relaciones presenta diversas modalidades de asunto que pueden asimismo admitir contagios de tipo mental. Conviene, pues, realizar el primer deslinde entre la literatura y la historia, explicitando cuidadosamente las modalidades y contaminaciones que se dan entre ambas disciplinas. Se trata de separar los campos establecidos entre la historia y la ciencia, puesto que por el hecho mismo de que ambas investigan el suceder, es urgente deslindarlas y aclarar el sentido de los servicios que la ciencia presta a la historia.

Para Reyes la ciencia es "un conjunto de conocimientos e investigaciones que poseen un grado suficiente de unidad y generalidad, y que pueden permitir a quienes los contemplan el llegar a conclusiones concordantes que no resultan de convenciones arbitrarias de gustos e intereses individuales, sino de relaciones objetivas que se descubren gradualmente, y que se confirman por métodos definidos de verificación". Admitida esta definición y aceptando con Alfonso Reyes que la historia es una ciencia, resulta que ésta queda incluida en los términos descritos, aun cuando se trate de una ciencia dotada —según se sabe— de cierta irregularidad. Más adelante señala que la diferencia entre el "orden histórico (registro de hechos: descripciones, narración y explicación) y el orden científico, es que este último procede por comparación y abstracción en los hechos y formula (conclusión científica) leyes generales. De todo lo expuesto podemos deducir que la "cierta irregularidad" de que está dotada la "ciencia de la historia, consiste en que es una ciencia que ni utiliza el método científico, ni llega a conclusiones de índole científica. Esta conclusión, como se advierte, es desconcertante y no se ve claramente cómo a pesar de ello se puede insistir en considerar ciencia a la historia, al menos que se trate de una ciencia del espíritu (ideográfica). El método *sui generis* de la Historia no concuerda con el método científico, porque el método histórico tiene como base un principio de selección de los hechos determinado subjetivamente por convenciones científicamente arbitrarias y por intereses vitales. En la historia no hay, por lo mismo, hipótesis —lo que el mismo Reyes admite más adelante— ni problemas, ni conclusiones en el sentido científico de la palabra, ni mucho menos hay confirmación de verdades por métodos definidos de verificación.

A partir de aquí, el autor procede al deslinde de la ciencia respecto de la literatura y la historia. La ciencia y la historia reciben contaminaciones frecuentes de la literatura, pero a ésta rara vez le ocurre lo contrario, es decir que casi nunca queda contaminada por las dos primeras. Ello se explica, según Reyes, porque la ciencia y la historia se ocupan del *sucedec real*, mientras que la literatura es únicamente ficción o fingimiento en el sentido más profundo y extenso. Resulta así que existe un suceder real al que corresponden la ciencia y la historia: suceder transitorio para ésta, permanente para aquélla. Y hay además un *sucedec ficticio*, que es el propio de la literatura. Lo que separa a los dos es, de acuerdo con Reyes, una diferencia de intención y en consecuencia, la diferencia des-

canza en la intencionalidad del sujeto que puede crear un "suceder ficticio" más o menos libre, pero distinto del suceder real. Hay que aclarar que para Reyes, aunque la ficción es libertad, está sujeta siempre, en mayor o menor grado, al suceder real; de aquí la existencia de una ficción de lo imaginado, de una ficción de lo real, resultado siempre de un proceso intencional. La intención literaria creadora del suceder ficticio consiste en el propósito desinteresado de armar un sistema de ciertos efectos que estudia la estética; no es, por tanto, una mentira urdida, sino una intención cuyo rumbo u objetivo es el "puro fin estético".

Hasta aquí llega nuestro resumen de lo que nos interesaba para nuestro propósito de *El deslinde*, de Reyes. Dejamos, por lo mismo, sin resumir y analizar la parte que trata del deslinde desde el punto de vista del lenguaje y la que se refiere a la vinculación de la literatura con las demás bellas artes.

Para Reyes la literatura es una esencia; es decir, se refiere o trata al hombre desnudo en su esencial naturaleza de hombre; afirmación que, como puede verse, resulta ahistórica, abstracta, general e idealista por cuanto se prescinde de lo histórico, concreto y particular de las épocas, países y géneros concretos.

La literatura, según Reyes, es ficción o fingimiento, a la vez en el sentido más profundo y extenso; la ciencia y la historia, en cambio, se ocupan, según ya apuntamos, del suceder real. Sin embargo Reyes no cae en la cuenta de que el fingimiento, esencia de la literatura, también es un suceder real, también es un hecho histórico y que, por consiguiente, la literatura queda también contaminada en su intimidad misma por la historia. Así pues, la literatura no sólo es *complementación* de la historia, como admite Reyes, no sólo es fuente sustituta o complementaria —ya absoluta o relativa— sino que es fuente en cuanto ficción. Considerada así la literatura por la historia, deja de ser *fingimiento* para convertirse en *suceder real*. Contra lo que opina Reyes, tanto el toque biográfico del héroe de Stendhal —que concurre a la batalla de Waterloo sin percatarse de lo que sucede— como lo puramente inventado o imaginado, son todos *hechos* que interesan por igual a la historia, cuando éste toma a *La Cartuja de Parma* como fuente, considerándola en el sentido estricto y pleno de la palabra *fuentes*. Mas Reyes no la considera así, puesto que su luminoso estudio es únicamente la defensa del más puro idealismo literario y puesto que, de acuerdo con su tesis, la literatura es expresión de las propias creaciones de la men-

te, y dado asimismo que la intencionalidad del sujeto es lo que transforma en valores las notas del lenguaje y crea formas armoniosas.

Como excelente escritor Alfonso Reyes utiliza la belleza literaria en su narración de los sucesos históricos; pero no se queda aquí, sino que ahonda en la belleza estética propia de la historia, que se encuentra en las entrañas del pasado. De esta suerte la historia necesita del aliciente de la literatura para hacer de ella una cosa viva. "Historia y Literatura", como escribe él en *El deslinde*, producto de la "hora varonil de las abstracciones", "se mecieron juntas en la cuna de la mitología", como por su parte acota Alfonso Rangel Guerra.¹

Por ello consideramos que sería mejor reducir la tríada reyesina a la pareja Ciencias y Artes, concibiéndolas como dadas ambas en la Historia. La literatura sería así una de las artes, distinta a las otras, pero semejante a ellas por ser *mostración del suceder real*. La Ciencia y el Arte hallarían mutuas relaciones y la Historia, en cuanto ambiente del suceder, vendría a ser pura ontología o razón del ser histórico del hombre o, dicho de otra forma, expresaría el ser del hombre en lo que ha sido. En cambio la historia como conocimiento, se disuelve indistintamente en ambos términos de la pareja Ciencia-Arte.

En *Mi idea de la historia*, publicada en 1949, comienza Reyes afirmando que de la Historia, menos que de nada se puede predicar que sea nuestra, supuesto que vivimos sobre un patrimonio común y compatible, por lo tanto, con los demás y además, porque cada hombre es una confluencia provisional entre las corrientes humanas, una interacción pasajera; a la cual, por economía del discurso, se asigna un nombre propio.

"*Mi idea de la historia*", escribe, no es mía, me la prestó el buen sentido". Para Reyes la historia nació con él, al nacer en Monterrey. Afirma más adelante, que él aceptó primeramente la existencia de la historia basado en un paternal argumento de autoridad y que después lo fue admitiendo por argumento de analogías. Asimismo nos confiesa que, pasada su infancia, tres palabras de las famosas coplas de Jorge Manrique por la muerte de su padre, aquellas que rezan: *a nuestro parecer*, fueron las que determinaron su concepto del pasado. "Estas tres preciosas palabras —escribe— me iniciaron en la noción del inevitable y necesario subjetivismo que

¹ Véase "Alfonso Reyes y su idea de la Historia", *Revista de la Universidad* (Monterrey), núms. 14-15, p. 37.

empapa, como humedad vital, todas las interpretaciones históricas". El pasado, según él, justo por serlo, siempre se nos representa, en alguna forma, mejor que el presente. Este sentimiento romántico es el que le lleva del brazo hasta comprender el valor estético que posee la Historia; disciplina que es ciencia por su apego posible a la verdad y que al mismo tiempo —añade— es poesía, por el aura de belleza que acompaña a toda evocación de lo ya pasado.

PRESENCIA DE ALFONSO REYES EN MADRID

Por *María ANDUEZA*

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

LA ETAPA MADRILEÑA de Alfonso Reyes (1914-1924) dejó honda huella en su vida como hombre, poeta, escritor y crítico. Años decisivos en los que afirmó su propio estilo y enriqueció su visión del mundo. La desbordante vocación intelectual de Alfonso Reyes encuentra su cauce en la vida cultural y artística española y, en especial, en la de Madrid.¹

Alfonso Reyes vive en la capital de España durante diez años. A su llegada a la villa del Oso y del Madroño contaba veinticinco años. En su "Prólogo" a las *Visperas de España* (Buenos Aires, 1937), evoca esos años: "siempre iluminará mi conciencia el recuerdo de aquellos años tan fecundos para mí en todos sentidos" (II, 43).² En efecto, años fructíferos y esclarecedores durante los que escribe obras maestras, hoy ya clásicas en el mundo de habla hispánica. Pues bien, su primer quehacer en España —quizá dictado por la fuerza de la añoranza— fue dar vida a la presencia de México. *Visión de Anáhuac* (1915), publicado en 1917 en San José de Costa Rica, es la visión indígena de los cronistas, plena de evocaciones y comentarios personales de don Alfonso que muestran la raíz indígena del México moderno; libro que contiene el epígrafe que ha

¹ Preparando este trabajo encontré que Luis Rius, de tan grata memoria, había escrito un artículo titulado "Alfonso Reyes en Madrid", publicado en el *Homenaje* que la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Nacional Autónoma de México, tributó a Alfonso Reyes en 1979 con motivo del aniversario de los noventa años del escritor. A este estudio haré referencia. ¿Qué mejor homenaje a Luis Rius que recordar una vez más sus palabras y hacer viva su presencia entre nosotros?

² Doy el número del volumen y la página del mismo de las *Obras Completas* de Alfonso Reyes, México, FCE, 1955.

dado la vuelta al mundo: "Viajero: has llegado a la región más transparente del aire". Otro de los relatos de esta época madrileña es el *Testimonio de Juan Peña* (Río de Janeiro, 1930),³ con tema totalmente indígena. Luis Rius ha subrayado "La orgullosa y legítima pasión americana que ejerció y difundió con tan buen tino Reyes en España".⁴ América y lo americano sería la noble pasión que acompañó a don Alfonso durante toda su vida. El Madrid de la Primera Guerra Mundial cristaliza en *Cartones de Madrid* (1914-1917); la visión de las provincias españolas en *Horas de Burgos* (1932), y la del mundo en otras publicaciones incluidas todas en las *Vísperas de España*, páginas de mano maestra escritas por un Reyes de veintitantos años. *Relatos reales e imaginarios* (1920) presenta valores universales de la cultura, el arte y la literatura (Chateaubriand en América, Fray Servando Teresa de Mier, don Rodrigo Calderón, Gracián, Felipe IV); *Simpatías y diferencias* (1923) evoca las grandes figuras literarias españolas (Azorín, Ortega y Gasset, Juan Ramón Jiménez, Valle Inclán). *Calendario* (1924) tiende la mirada hacia los grandes mitos clásicos (Laocoonte, Diógenes); *Ifigenia cruel* (1924), poema dramático basado en la tragedia griega. Alfonso Reyes escribe en Madrid, pero desde Madrid está contemplando México, España y el mundo. Todo le interesaba a este mexicano universal.

El comentario a la vida y obra de Alfonso Reyes en Madrid se enriquece por las ráfagas de chispas centelleantes que brotan pujantes del ingenio tan vivo de don Alfonso. Sólo he podido detenerme en algunos de "esos primeros prejuicios de la retina, esos primeros y elementales aspectos que atraen los ojos del viajero" (II, 47) según palabras de Reyes. Comentarios impresionistas frescos y espontáneos, pero que por su penetración crítica dejan adivinar que nacieron en el cauce de la reflexión profunda. Los vivos chispazos alfonsinos reflejan siempre la realidad y por ello adquieren la consistencia de lo verdadero. Alfonso Reyes fundamenta sus textos en el dato concreto y, sobre esa concreción, contemplada con ojos de águila, lanza el vuelo de su potente imaginación. Captación que da siempre en el blanco en esos breves ensayos que destacan con precisión un paisaje, un acontecimiento de la vida y la obra de una figura ilustre, etcétera.

³ Fecha de la publicación, no de su elaboración.

⁴ Luis Rius, "Alfonso Reyes en Madrid", en *Alfonso Reyes. Homenaje de Facultad de Filosofía y Letras*, México, UNAM, 1981, p. 224.

Paisaje natural y urbano de Madrid

CARTONES DE MADRID, cuya lectura causa tanto goce y agrado, son deliciosas estampas literarias sobre el pueblo de Madrid. Alfonso Reyes fue sensible al paisaje natural de la capital de España y alrededores, y de ellos captó lo más característico. Por ejemplo, el "Manzanares —río sin agua" (II, VI, 61). Y la alusión a Quevedo, que exclamó en uno de sus romances:

*Manzanares, Manzanares,
arroyo, aprendiz de río (ibid.).*

(La cita erudita, pero siempre oportuna, que le suministra a don Alfonso su profundo conocimiento de los clásicos, suele matizar los textos alfonsinos). Del recuerdo de las pícaras, injustamente opacadas ante los relevantes tipos de pícaros de la literatura española: "Teresa de Manzanares, hija de las lavanderas del río" (*ibid.*), por otro nombre, *La niña de los embustes*, de don Alfonso de Castillo Solórzano, 1632. ¿Qué hace el Manzanares? —se pregunta don Alfonso: "Canta, borbota y pone un centelleo de plata en el paisaje de tierra morada" (*ibid.*, 62). En otro texto, Reyes subraya de nuevo los reflejos argentinos de las aguas del Manzanares: "En el paisaje fino y exquisito de Madrid, el Manzanares, a la hora del crepúsculo . . . pone un centelleo de plata" (*ibid.*, 61). La pradera de San Isidro, por donde corre ese río, es otro de los espacios madrileños en los que se detiene la mirada de Reyes: "San Isidro Labrador; quítame el agua y ponme el sol" (X, I, 71). Y la alusión velazqueña: "El paisaje es fino, el aire claro. Velázquez, en los fondos de sus retratos, sorprende el espíritu de Madrid" (II, VI, 63). La sierra de Guadarrama es otra de las contemplaciones predilectas de Reyes: "Guadarrama, cubre de diamante" (*ibid.*), "los hielos azules de Guadarrama" (IV, IV, 364), o la explosión de furor de la cordillera: "destemplados resuellos del Guadarrama" (*ibid.*, 72). Cabe aclarar que en el Guadarrama Alfonso Reyes corre aventuras en compañía de eximios maestros y compañeros: "Otra vez contaré las angustias que pasamos por aquellos túneles, el propio maestro Menéndez Pidal, Antonio Solalinde y yo, para alcanzar un tren en casi cinematográfica proeza" (IV, IV, 394). En su entusiasmo por el paisaje madrileño de El Pardo, Reyes convence a Juan Ramón Jiménez para que lo acompañe por esos típicos alre-

dedores de Madrid: "Otra vez logré arrancar de su mesa a Juan Ramón Jiménez y me lo llevé hasta la carretera de El Pardo" (IV, 393).

El clima de Madrid tampoco escapa a la fina observación de don Alfonso: "El sol de Madrid es claro y preciso, de diamante puro" (II, 206). Y qué bien captó la dureza del verano madrileño y el refrán que lo expresa: "Nueve meses de invierno, y tres de inferno" (*ibid.*, 63). Alfonso Reyes veraneaba en la villa vascongada de Deva, en el Cantábrico, y cuando regresaba de la playa pronto olvidaba el terrible verano de Madrid ante la delicia del otoño madrileño: "Y la meseta madrileña nos preparaba su mejor cielo, y al cabo —tras un par de días de acomodación— nos reconquista" (IV, 368).

El paisaje urbano de Madrid hirió también la retina de Alfonso Reyes. En una carta a Antonio Mediz-Bolio escribe:

¿Se acuerda usted de Madrid? Salíamos de la Cancillería por aquella empinada calle del Marqués de Villamagna, y, ya al llegar a la Castellana, el aire y el sol, los árboles rojos de otoño, habían limpiado nuestro ánimo de toda preocupación oficinesca (IV, 421).

La Puerta del Sol y la Bombilla, la calle de Alcalá o la de Toledo, la de Pardiñas, la del General Aranda, donde vivía Juan Ramón Jiménez, las Ventas, los Corredores de Palacio, el balcón de la Armería, etcétera, no escapan al fino trazo de don Alfonso; el Paseo del Prado y la feria de libros viejos, donde Azorín y Enrique Díez-Canedo sobresalían como "los dos más diestros cazadores de libros que hay en España" (IV, 368); o El Rastro "mercado de baratijas donde caen como en remolino, todos los desechos de la ciudad" (IV, 189); o la calle de Carretas donde estaba el antiguo café o Botillería de Pombo, la sagrada cripta de Pombo del gran Ramón Gómez de la Serna. Para Alfonso Reyes, "Pombo es un café viejo, merecedor del mayor respeto" (IV, 185).

En los *Cartones de Madrid* el paisaje se anima con el acontecimiento castizo: la despedida del Carnaval el miércoles de Ceniza con el "Entierro de la sardina" (II, 58), el arte representativo de Goya con su "Teoría de los monstruos" (II, 53) o los Caprichos de Goya, sin olvidar tampoco el delicioso "requesón de Miraflores de la Sierra" (X, 242) o la dulzura de "Los melones de Madrid, / según entendiéndolo voy, / si ayer los catara el Cid, / los cata Jimena hoy, / ¡Y a cala los doy!" (X, 242) de sus "Pregones madrileños" (*ibid.*).

Años de formación

EN Madrid, Alfonso Reyes recibe la formación rigurosa del investigador durante cinco años en el *Centro de Estudios Históricos* bajo la dirección de don Ramón Menéndez Pidal y con el consejo y compañía de Américo Castro, Tomás Navarro Tomás y Federico de Onís: "¡Oh hermanos del trabajo duro, entre los libros vetustos, las paleografías tortuosas y los ficheros innumerables" (IV, 395) —apunta Reyes con fino humor. Estudios y pláticas que se prolongaron fuera de la Universidad: "Una vez —ya ha corrido el tiempo—, Américo Castro, Antonio Solalinde y yo, camaradas del mismo taller filológico, decidimos pasar en la sierra la última noche del año, trepar el Guadarrama" (IV, 395). Sin embargo, olvidados de la filología se pasaron el día riendo por cuestión de unas botas que Alfonso Reyes había encargado en la madrileña zapatería "Eureka".

La formación académica de Alfonso Reyes en Madrid se completa en el *Ateneo español*, la *Residencia de Estudiantes*, las tertulias de los cafés de Madrid y el trabajo en las redacciones de los periódicos y revistas madrileños. De esta convivencia profesional dice Alfonso Reyes: "Aprendí a quererlos y a comprenderlos en medio de la labor compartida, en torno de las mesas de plomo de las imprentas madrileñas" (II, 43).

Puerta abierta al mundo del trabajo

A su llegada a Madrid, Alfonso Reyes se incorpora al mundo del trabajo. Con humildad atribuye esta conquista a sus amigos: "Mi lenta penetración en aquel medio llevado por la mano de mis amigos y ayudado por todos" (II, 150).

La acogida que Alfonso Reyes tuvo en Madrid fue sensacional, si se considera que todos los grandes intelectuales de la época parece que se hubieran puesto de acuerdo para abrirle las puertas de las casas editoriales, las revistas y los periódicos madrileños. Manuel Azaña, secretario de el *Ateneo español*, lo nombró secretario de la Sección Literaria; Enrique Díez-Canedo lo introduce en la colección clásica "La lectura"; junto con Díez-Canedo y José Moreno Villa, Alfonso Reyes crea los *Cuadernos Literarios*. Cuando Azaña y Rivas Cheriff fundan *La pluma* Alfonso Reyes trabaja con ellos. Juan Ramón Jiménez lo presenta en la Editorial Calleja y le da tra-

bajo en la revista *Índice*. José Ortega y Gasset lo asocia primeramente al semanario *España*, posteriormente a los periódicos *El Imparcial* y *El Sol*, en este último redacta durante varios años la página de *Historia y Geografía*. Cuando se funda la editorial Espasa-Calpe Alfonso Reyes inaugura la "Colección Universal" con la proficiación del *Poema del Cid*.

Los amigos de Madrid

Los amigos de Alfonso Reyes en Madrid son hoy figuras de renombre universal en el mundo de las letras. Don Alfonso gozó del trato personal y de la amistad profunda de poetas, escritores y estudiosos de la literatura y el arte; también tuvo convivencia fraternal con muchos de ellos.

Azorín, el primer amigo de España —según expresión del mismo Reyes—, que lo llamó "poeta de ventanas" y comentó de él: "Azorín descubre el pulso de los libros; la página, la palabra en que late su corazón" (IV, 247) y analiza su estilo con precisión: "Es que, en Azorín, la frase corta no busca la síntesis o la fórmula, sino que vuelve a la actitud primitiva de la mente, y procede, otra vez, por adiciones. Así, en lugar de tres, suele decir: uno más uno más uno. Es que algunas veces no retrata sino que delecta el objeto mismo como un primitivo" (IV, 242).

Con don Ramón María del Valle-Inclán, vecino de Alfonso Reyes en el madrileño barrio de Salamanca y compañero en la tertulia del café Regina de Madrid, Alfonso Reyes entabló profunda amistad y supo además describirlo por sus rasgos característicos. Por ejemplo, divulgó la famosa frase de Valle-Inclán: "Y decidí venir a México porque México se escribe con x" (IV, 276) y, además, la comentó muy acertadamente.

Amistad con Juan Ramón Jiménez, a quien describe luchando implacablemente contra el ruido. Conocida es la tremenda exigencia de silencio en torno a su trabajo por parte del poeta de Moguer, obsesión que lo llevó a prepararse "un cuarto sordo, acolchado" (IV, 270) con las paredes cubiertas de corcho que, por consejo de su amigo Alfonso Reyes, cambiaría luego por fieltro. Noble amistad la de José Ortega y Gasset; Reyes fue el asiduo colaborador en las publicaciones que Ortega dirigía. En dos líneas capta su imagen: "Inquietó las almas nuevas; fue el Inquietador, mucho más que el Espectador, como él gusta de llamarse ahora" (*ibid.*, 264). Larga sería la enumeración de amistades que Reyes tuvo en

y donaire, ya que sabía dar aire a las tensiones gracias a su buen humor. Luis Rius comenta al respecto:

Hasta cuando un uso arraigado y hasta un rasgo de estilo de la cultura original, en su caso mexicana, desentonaba de los establecidos en la ciudad tan a fondo vivida, ¿con qué donaire superaba Reyes la incomodidad que tal o cual desajuste pudo haberle causado! La víctima —él mismo— de esa circunstancial comunicación se convertía gentilmente en testigo y observador comprensivo y hasta divertido de la anecdótica incompreensión, por más que no dejara de acusar el golpe.⁵

Alfonso Reyes captó los desniveles de vida de latitudes tan dispares; posiblemente este conocimiento le fue muy útil para esquivar golpes y enfrentar con ventaja nuevas situaciones: "mi cortesía mexicana me ha estorbado muchas veces en Europa donde el trato, en general, es más directo y rápido" (IV, 397).

Alfonso Reyes triunfó en Madrid porque ciertamente las "fortunas" superaron con creces las "adversidades". ¿Qué causas contribuyeron a las victorias alfonsinas en el difícil medio de la intelectualidad hispana? Luis Rius habla de la "integración conseguida por Reyes en la vida española y particularmente en la madrileña. . . esta integración la propiciaron el propio Madrid y sus habitantes y también, claro está, porque el integrado en dicha vida tuvo la voluntad y el arte de lograrlo, despojándose de todo prejuicio o pertinaz escrúpulo de extranjería".⁶

Sí, ciertamente, hubo reciprocidad de dones y entrega por ambas partes: Reyes-Madrid, Madrid-Reyes. Escritores, revistas, periódicos y editoriales españoles abrieron de par en par sus puertas al genio de don Alfonso. Verdad también que el hombre Reyes poseía cualidades personales que lo ayudaron a integrarse eficazmente en un medio que no era el suyo, pero que hizo suyo: espíritu abierto, capacidad de acogida y admiración, comprensión de su circunstancia, captación rápida de nuevas situaciones, generosidad para compartir con los otros la riqueza de su mundo interior y visión del mundo, convivencia fácil, vivo ingenio, fina sensibilidad, intuición, interés por lo universal. Y, luego, la facilidad de su ágil pluma, que le permitió trasladar a su escritura las experiencias de la vida que fluía a su alrededor.

Espíritu sin fronteras, mexicano universal, Alfonso Reyes. La

⁵ *Ibid.*, pp. 220.

⁶ *Ibid.*

Madrid y que le inspiraron tantas páginas admirables de semblanzas que enriquecen la literatura española. Una de ellas, dedicada a los "Claros Ramones de España" (alusión a los *Claros varones de Castilla* de Hernando del Pulgar, Toledo, 1486). Humor y gracia en la ingeniosa síntesis de ilustres Ramones, amigos todos de Alfonso Reyes; breve texto que Reyes titula "El ramonismo en la actual literatura española", del que extracto algunos párrafos.

1. Ramonismo en rama: el de Ramón Gómez de la Serna.
2. Ramonismo en rima: el de Juan Ramón Jiménez.
3. Ramonismo que tiene "ramo": el de Ramón del Valle-Inclán.
4. Ramonismo a remo: el de don Ramón Menéndez Pidal, sereno boga-dor filológico, amarrado —pero sin dolor— al duro barco de la Historia.
5. Ramón y Cajal, Ramón Pérez de Ayala, Ramón Tenreiro. . . , claros Ramones de España, Ramones en constelación, en ramo, en rí-mero (y hasta en Ramiro, amigo Maeztu), dedico este disparate ritual como se quema una ramita de olor. Y que os preservéis del ramo-nismo romo —que lo ha de haber por ahí—, y del ramonismo con reuma —que tampoco puede faltar—, y de ese falso ramonismo que, como azafrán bastardo, pudiera llamarse ramonismo romí (IV, 366-67).

Fortunas y adversidades en la villa y corte de Madrid

EVOCANDO los primeros meses que pasó en Madrid, Alfonso Reyes habla autobiográficamente de las "Fortunas y adversidades de pretendiente en corte" (II, 155), que trae a la memoria el claro recuerdo de la picaresca española (*La vida del Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*). ¿Infortunios? Los recorridos vagos y errantes por las calles de Madrid en busca de alojamiento, a costo asequible a bolsillo en penuria, en posadas, fondas y hostelerías: "anduve rodando de posada en posada, cada una más triste que la anterior" (*ibid.* 149). Así, escribe:

Mi primer visión de Madrid —que acaso dejé en los *Cartones*, fue muy dolorosa. Y, sin embargo, yo sentía no sé que caricia en el ambiente, no sé qué amistad, qué compañía, en cualquier persona que abordaba (*Ibid.*, 150).

Las diferencias inevitables en medios tan diversos como la vida mexicana y la vida española, las superó Alfonso Reyes con gracia

raíz de esta aseveración es profunda. Eliminar fronteras significa dejar paso libre a la unión de los pueblos y abrir las rutas a la vocación universal a las letras y a la cultura. Con frecuencia Alfonso Reyes escribe palabras ungidas con el bálsamo de la unión fraterna:

¿Tiene algo mayor que hacer el hombre —como profesión, como carrera— que dedicarse a resolver, en la medida de su capacidad, la magna cuestión de la convivencia del hombre entre los hombres? (IV, 401).

El gran triunfo de Alfonso Reyes fue el de su convivencia fraterna con los hombres y las letras, y el amor, el fundamento de su filosofía vivencial. Por ello la etapa madrileña de Alfonso Reyes, recogida en admirables textos, se erige en puente de unión entre México y España, América y lo universal.

Filosofía Latinoamericana

Entre los días 20 y 25 de mayo del presente año se realizó en Ciudad Juárez, Chihuahua, el Primer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana bajo los auspicios de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez y el Colegio de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Se publican a continuación algunos de los trabajos presentados, como muestra de los diversos enfoques a que dio lugar el tema.

FILOSOFAR DESDE LA REALIDAD AMERICANA

Por Leopoldo ZEA
CCYDEL, UNAM

1. Filosofar desde Latinoamérica

DE SINGULAR IMPORTANCIA para la América Latina es este Primer Congreso de Filosofía Latinoamericana. Importante por el enfoque del mismo, el cual parece poner fin definitivo a complejos que ponían en duda la capacidad para filosofar o reflexionar desde la región a partir de modelos que determinaban su posibilidad. El filosofar desde esta región de América Latina ha existido y seguirá existiendo con independencia de las peculiaridades de la misma. Peculiaridades que no limitan la objetivación en relación con otras reflexiones sobre los problemas que han aquejado al hombre a lo largo de la historia. La insistente pregunta sobre la posibilidad o existencia de una filosofía en América, concretamente en la América Latina, pone en duda la humanidad de los interrogantes, ya que si el hombre se distingue de otros entes de la naturaleza por su razón, su capacidad para objetivizar, conocer y comunicar, dudar de esta capacidad era dudar del ser mismo, del hombre de esta región. Actitud que tiene su origen en la relación de dependencia que se impuso a esta América a partir de su descubrimiento, el cual implicó el dominio de los descubridores sobre los descubiertos. De esta relación ha partido la duda sobre la capacidad del hombre americano para un quehacer propio de los hombres, sin discriminación ninguna. Hace ya treinta años, en 1959, en el IV Congreso Interamericano de Filosofía realizado en Buenos Aires, se decidió no volver a plantear ni discutir semejante interrogante que ponía en duda la misma capacidad de los americanos para reunirse en un convivio auténticamente filosófico.

Esta preocupación, decíamos, fue impuesta por la situación en

que esta región entró a la historia universal, como entraron también sus descubridores, conquistadores y colonizadores. Situación de dependencia que para justificarse ponía en duda la plena humanidad del nativo de la región, considerándolo menos que hombre, "homúnculo", irracional, primitivo, salvaje. Calificación que no sólo abarcará a los habitantes primitivos, sino a todos los nacidos en esta región después del Descubrimiento y la Conquista: el criollo y el mestizo. Hombres vistos como menos que hombres que aun poseyendo la razón tenían que aprender a usarla en beneficio de sus benefactores, que eran tales al someterlos para así poder rebasar su irracionalidad, primitivismo o salvajismo.

Este tipo de relación está pasando a la historia, ya que el hombre de esta región ha mostrado y está mostrando su capacidad para reflexionar, filosofar sobre grandes problemas, que siéndole propios también son universales, entre ellos la relación con los otros hombres del planeta. Así fue y así será todo auténtico filosofar desde los llamados presocráticos hasta nuestros días en diversas regiones de la tierra. Ninguna de estas diversas expresiones del filosofar ha buscado para su reflexión modelos, aunque sí se haya hecho de otras reflexiones experiencias para buscar soluciones a los propios problemas. Ninguno de los filósofos que han dado origen al filosofar calificado de universal se ha planteado nunca el problema de si están o no haciendo auténtica filosofía. Simplemente se enfrentan a los problemas propios de su ineludible situación buscándoles soluciones que sean definitivas y universales. Jean-Paul Sartre definió este afán como "El afán inútil de ser Dios". Los hombres, sin ser dioses, han buscado soluciones definitivas a sus múltiples problemas, al igual que todos los hombres frente a problemas que pueden ser semejantes. La capacidad para comunicar a otros sus experiencias y la comprensión de esos otros, ha hecho del filosofar concreto un auténtico filosofar universal. En 1986, en el Congreso Mundial de Filosofía celebrado en Montreal, Canadá, se dijo que la universalidad de la filosofía dependía de la capacidad de hombres y pueblos para hacer de la razón instrumento de comunicación, diálogo para intercambiar experiencias, herramienta para comprender y hacerse comprender. No existe una filosofía universal, se dijo también, sino filosofías concretas que se universalizan en la medida que son comprendidas por otros y comprenden a estos otros.

En 1842, desde Montevideo, Uruguay, el argentino Juan Bautista Alberdi se plantea ya la posibilidad de un filosofar america-

no, tal como se plantea el problema de la existencia de una literatura y una cultura llamadas propiamente americanas, sin por ello dejar de ser universales. Respondiendo a la pregunta sobre la existencia de una filosofía de la región, contesta Alberdi: "No hay una filosofía universal, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo, ha tenido su filosofía peculiar, que ha cundido más o menos, que ha dudado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela ha dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano". Alberdi se adelanta así a las conclusiones a las que se llegaría mucho después en el Congreso Universal de Filosofía de Canadá en este nuestro tiempo.

"Nuestra filosofía —continúa Alberdi— ha de salir de nuestras necesidades". "¿Cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y resolver en estos momentos? Son los de la libertad, de los derechos, de los goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre en el suelo americano". "De aquí que nuestra filosofía americana deba ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en su método, positiva y realista en sus procedimientos, republicana en su espíritu y destino". No un saber abstracto, sino práctico, de participación para afianzar lo que deba ser afianzado y cambiar lo que deba ser cambiado. "Es un deber de todo hombre de bien —concluía Alberdi— que por su posición o capacidad pueda influir sobre los asuntos de su país, de mezclarse en ellos. Pero no se puede llegar a esto sino por medio de lo que hemos indicado, es decir, averiguando dónde está el país y a dónde va; y examinando, para descubrirlo, dónde va el mundo, y lo que puede el país en el destino de la humanidad". En la antigüedad, hablando de la participación del filósofo en la sociedad, Platón habla de la necesidad de que los filósofos sean reyes o los reyes filósofos. Aristóteles decía que era bueno que mandase el más sabio sobre el menos sabio. En América esta participación, más que de mando, deberá ser colaboración para hacer consciente la necesidad de coordinar los esfuerzos de los hombres en la búsqueda de soluciones comunes.

2. *Filosofar desde los Estados Unidos*

LA problemática del filosofar, no sólo americano o latinoamericano sino universal, no ha cambiado. Siguen siendo centrales los problemas de la convivencia del hombre con sus semejantes y su entorno natural. La filosofía como política y como física sigue siendo problema filosófico común, universal, el propio de toda filosofía, tanto ayer como hoy. Este reflexionar se hace igualmente patente en la filosofía de la otra América, la Sajona, la de los Estados Unidos, que va recuperando el carácter pragmático de sus precursores. Todavía ayer se presentaba como modelo de un auténtico filosofar la filosofía lógica, la filosofía crítica, supuestamente ajena a toda ideología y compromiso ético o político. Filosofar que, al parecer, entra en crisis en los Estados Unidos que ahora recoge al pragmatismo de sus mayores, como John Dewey.

El filósofo estadounidense David Crocker habla de los cambios benéficos que se han producido en la filosofía de los Estados Unidos: "Recientemente —escribe— cierta filosofía anglosajona se ha vuelto práctica. Siguiendo lo dicho y el ejemplo de John Dewey, no pocos filósofos se han apartado de los problemas tradicionales de los filósofos y se han encargado de los problemas de seres humanos. Renunciando al análisis neutral del lenguaje moral o insatisfecho con la construcción de la teoría abstracta, muchos filósofos anglosajones han aplicado la reflexión ética a la práctica, los problemas y las políticas humanas y sociales". "Los filósofos se involucran en la ética de la medicina, la ética ambiental, la justicia económica, la ética de la disuasión nuclear, la ética agrícola y así sucesivamente". No así el filosofar que pretende hacer del filósofo rey, ni el filosofar que se abstrae de la realidad ética y social ante una supuesta contaminación de éste con la realidad política y social en la que ineludiblemente está inserto el hombre y su reflexionar. "Los filósofos —dice Crocker— deben ser participantes y críticos en el diálogo moral y facilitadores de la ética práctica. Especialmente en una sociedad democrática es menester que la habilidad de la reflexión moral sea compartida ampliamente".

Interesante e importante es esta coincidencia del filosofar que se va desarrollando en los Estados Unidos con el filosofar de latinoamericanos como Alberdi. Debe ser un reflexionar sobre los problemas más urgentes de nuestra realidad; reivindicación del pragmatismo denunciado en los Estados Unidos y en Latinoamérica como un falso filosofar. Si reflexionar sobre nuestra realidad no

es filosofía, decíamos en otra ocasión, peor para la filosofía. Peor para quienes se encasillan en modelos de un filosofar que sólo son expresión de soluciones relativas que los filósofos han dado a problemas igualmente relativos. La problemática de todo auténtico filosofar ha de ser expresión de los problemas que la realidad plantea al hombre y de cuya solución depende la propia existencia.

Así, los problemas que hace siglo y medio consideraba Alberdi deberían ser propios de la filosofía de esta región siguen siendo problemas a resolver en toda la América y el mundo. Siguen aún latentes los problemas de la convivencia interna y externa de los pueblos que integran América Latina. Los problemas propios de una necesaria democracia, los problemas de la relación de estos nuevos pueblos con otros pueblos de la tierra, en especial con los Estados Unidos. Problemas del subdesarrollo originados en la relación de dependencia de nuestros pueblos con los pueblos que a partir del descubrimiento del Continente le impusieron su dominio. Igualmente los problemas de la relación de estos mismos pueblos con su entorno natural, enmarcados también dentro de la relación de dependencia que guardan con los centros de poder colonial.

Problemas universales porque también se plantean en otras regiones de la tierra que también sufrieron el impacto de la expansión y dominio del Mundo Occidental. Problemas internos de los pueblos que forman el mundo bajo dependencia en la búsqueda de un equilibrado reparto de sacrificios y beneficios del extraordinario desarrollo alcanzado. El subdesarrollo de Latinoamérica y el Tercer Mundo está obviamente ligado al desarrollo y ampliación del mismo en las grandes naciones del Mundo Occidental. De esta ineludible relación está ya tomando conciencia el filosofar estadounidense al que nos referimos. La "comunidad filosófica anglosajona —dice Crocker— se beneficiaría con un diálogo del Norte y del Sur sobre la ética del desarrollo, y la sociedad global se aprovecharía de un diálogo global que la ética del desarrollo aportaría".

"Ética del desarrollo" como expresión de una concepción de la filosofía sobre la que apenas ayer era imposible hablar, considerándola como simple, propia de una ideología ajena a todo auténtico filosofar, como si la filosofía no fuese la fuente de todas las ideologías. Un "tratamiento filosófico de las cuestiones éticas en el desarrollo —sigue Crocker— mejoraría tanto a la filosofía anglosajona como a la ética del desarrollo. La ética del desarrollo sacaría provecho del papel que los filósofos pueden desempeñar en la crítica de los mitos, la identificación de las cuestiones éticas, la

aclaración de los supuestos fundamentales y la construcción, la justificación y la aplicación de los principios morales". Esta ha sido desde hace mucho tiempo la preocupación central de América Latina, fundamental en relación con la otra América y en relación con el resto del mundo, con pueblos desarrollados o subdesarrollados.

En la ponencia que presenté en el XI Congreso Interamericano de Filosofía en la ciudad de Guadalajara, México, en noviembre de 1985, decía: "El problema que se plantea aquí se refiere a la posibilidad de una filosofía en América como instrumento de comprensión interamericana. La comprensión que han de alcanzar los hombres y pueblos de la región a partir de su propia y peculiar expresión. La búsqueda del sentido unitario de América, sin menoscabo de sus ineludibles y múltiples peculiaridades, como punto de partida de una comprensión que ha de ser total, esto es, universal en el mejor sentido de la palabra". Se trata de hacer del *logos* no ya un *logos* "magistral", sino punto de partida para otra expresión del mismo *logos*, capacidad de comunicar y con ello la capacidad de dialogar. El debate que así ha expresado esta actitud originó la reseña inteligentemente expuesta de Thomas Auxter y Ofelia Schutte, de la Universidad de Florida. La recreación por la recreación, el juego por el juego, el filosofar por el filosofar en que se venían empujando los filósofos estadounidenses, sosteniendo un abstraccionismo que nada dice y a nada compromete, fueron puestos a discusión y enfrentados no sólo por los filósofos latinoamericanos y canadienses, sino también por los europeos, a partir de una concepción de la filosofía que deja de ser magistral, imperial, para ser instrumento del ineludible diálogo que los hombres y pueblos de la tierra han de mantener entre sí. "El diálogo filosófico entre las dos culturas es una buena oportunidad —escribe Ofelia Schutte— para que los miembros de ambas se enriquezcan entre sí y eventualmente puedan romper con el predominio económico y político de los Estados Unidos como expresión de su hegemonía sobre el destino de sus vecinos al sur de las Américas".

3. Hacia un filosofar planetario

LA reflexión filosófica sobre los problemas que en América plantea la relación entre Estados Unidos y América Latina es un problema de dimensiones planetarias, el propio de la relación Mundo Occidental y Tercer Mundo, desarrollo y subdesarrollo. Por ello re-

sultan objeto de reflexión filosófica como lo fueron para Platón las relaciones en crisis de las polis y sociedades griegas y para Aristóteles la expansión de su discípulo Alejandro sobre Asia, así como la reflexión originada en la crisis del mundo antiguo ante el cristianismo expreso en Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. La crisis de esta relación con la modernidad que hizo de la razón centro del Universo expreso en la filosofía de Descartes y todo el filosofar moderno. Así hasta nuestros días en que la razón magistral cartesiana entra en crisis ante la presencia de los pueblos del llamado Tercer Mundo que reclaman un lugar en el mundo creado por la Modernidad.

En América se viene planteando un problema planetario, el propio de los pueblos de toda la tierra en la búsqueda de una relación más justa y equilibrada de los mismos. Problemas respecto a la libertad de los individuos y la autodeterminación de los pueblos. Problemas de desarrollo y subdesarrollo, y dentro de ellos los problemas respecto al entorno natural. Problemas que siguen siendo semejantes a los de la filosofía a lo largo de su historia, pero que ahora alcanzan un auténtico nivel universal. Problemática de un filosofar que se lleva a una plena reflexión universal en busca de soluciones comunes.

De este Continente ha partido no sólo una problemática, sino soluciones a problemas que ahora se enfrentan mundialmente. De este Continente han salido y salen reclamos que ahora son universales. Fue en este Continente donde se inició la descolonización de la tierra, colonización iniciada planetariamente en 1492. Problemas que aún siguen vivos en nuestra tierra. Problemas en un Continente que entró a la historia bajo el signo de la dependencia, como objeto que fue de la conquista y colonización europeas extendidas al resto del mundo. De aquí surgió también la primera declaración de independencia y con ella el reclamo del derecho de autodeterminación de los pueblos, en la primera revolución descolonizadora, la de los Estados Unidos en 1776 que es seguida por el resto de América y en nuestro tiempo por el resto de los pueblos del mundo bajo colonización. "Sostenemos como verdades evidentes —dice la Declaración de Independencia de los Estados Unidos— que todos los hombres nacen iguales: que a todos les concede su creador ciertos derechos inalienables". La Declaración afirma también que "para garantizar estos derechos los hombres instituyen gobiernos que derivan sus justos poderes del consentimiento de los gobernados". "Pueblos que tienen por lo mismo el derecho a reformar y

abolir, a instituir nuevos gobiernos que se funden en dichos principios y a organizar sus poderes en la forma que mejor garantice su seguridad y felicidad”.

El primer obstáculo en la universalización de estos principios lo plantea aquí, en esta América, el mismo pueblo que los enarboló y se resiste a que los mismos puedan ser válidos para otros pueblos si ello afecta y limita lo que considera su exclusivo derecho a la autodeterminación, a la libertad y a la felicidad. Así, en nombre de este exclusivismo se pondrá en marcha la política para la seguridad de los mismos derechos, haciendo depender de tal exclusividad la posibilidad de derechos semejantes en otros pueblos a lo largo de la tierra, resistiéndose a reconocer en otros pueblos derechos que reclaman para sí lo que originó la presencia imperial de la misma nación en diversas regiones de la tierra, incluyendo Europa después de la Segunda Guerra. En nombre de la mezquina seguridad para una no menos mezquina democracia se levantan murallas de contención. Se pasa de la declaración que hace del hombre el responsable de su propio y concreto destino y el de sus pueblos, a la declaración que hace de esta nación el exclusivo y limitado usufructuario de los principios enarbolados y juez absoluto del que depende o no el reconocimiento de los mismos derechos en otros pueblos. Se afirma el destino manifiesto de este mismo pueblo para ampliar sobre la tierra los mismos y exclusivos derechos de conformidad con su exclusivo crecimiento. Levanta muros de contención para que no sean afectados tales derechos, al mismo tiempo que empuja estos muros sobre otros pueblos para ampliar la seguridad de esos derechos. Se habla de la América para los americanos, esto es, para los estadounidenses, y del destino manifiesto de este pueblo para ampliar su seguridad y felicidad. El político estadounidense Zbigniew Brzezinski ha hablado de esta limitación y mezquindad diciendo: “La búsqueda por un mayor bienestar global parece significar para muchos norteamericanos una reclamación de sus recursos y el presagio de la confiscación de los frutos de su labor. Es por ello que el pueblo de los Estados Unidos siente incertidumbre ante cambios que puedan afectar su propio y exclusivo desarrollo, libertad y felicidad”.

Los Estados Unidos olvidan así la ineludible relación que guarda el desarrollo del que goza un pueblo con el subdesarrollo de otros pueblos. No consideran que el desarrollo de estos pueblos, lejos de limitar el propio, puede ampliarlo en una acción conjunta de todos los pueblos en la búsqueda de un desarrollo y felicidad

comunes. En este sentido coinciden, ahora las reflexiones filosóficas que se están dando en los Estados Unidos con las ya viejas reflexiones del filosofar de la América Latina para el logro de un desarrollo y felicidad comunes. “Dada la interdependencia mundial cada vez mayor —sigue diciendo Crocker— necesitamos un ‘consenso ético’. Consenso que ha de normar no sólo las relaciones de la América Sajona con la América Latina, sino las del Mundo Occidental con el Tercer Mundo”.

Igual solución común ha de buscarse a los problemas que originan las relaciones del hombre con su entorno natural. La naturaleza, se dice ya, no puede seguir siendo objeto del saqueo al que la han sometido los pueblos desarrollados para alcanzar y sostener su extraordinario y exclusivo progreso. La naturaleza reacciona y amenaza al hombre con poner fin al saqueo haciendo irrespirable la atmósfera, con el enfriamiento, los calentamientos de la tierra y las hambrunas, y acabando con especies que incluyen al hombre mismo. El desarrollo como saqueo indiscriminado no puede ya continuar. Pero esta decisión no implica sostener que los pueblos desarrollados deban ya conformarse con el desarrollo alcanzado y los subdesarrollados con el hecho de no haberlo alcanzado. El desarrollo ya logrado ha sido tan extraordinario que sus frutos pueden ser equitativamente repartidos en relación con los esfuerzos y sacrificios hechos para el mismo por todos y cada uno de los pueblos de la tierra, lo que puede hacer la felicidad de todos ellos sin discriminación alguna. Posibilidad que puede originar el consenso ético que está reclamando la filosofía en una y otra región de la América, así como en uno y otro lugar de la tierra. Los pueblos bajo subdesarrollo no pueden seguir siendo vistos como poblados por naturales por explotar o aniquilar; como parte de la naturaleza, parte de la fauna y la flora del mundo natural. No pueden seguir siendo vistos como animales de carga o sabandijas por exterminar, como lo exponía Arnold Toynbee al explicar la filosofía de la expansión del Mundo Occidental sobre el resto de la tierra.

4. *Hacia una casa común del hombre*

EN la búsqueda de esta ética, en la búsqueda de normas de conciliación del hombre con el hombre, de los pueblos con los pueblos, la experiencia latinoamericana puede ser un buen punto de partida para la misma. Los pueblos de la América Latina, pese a

sus naturales y múltiples diferencias e intereses, tienen algo en común que ha sido expresado en el calificativo de *latina*: la aceptación del mestizaje de la región, superando la polarización a que parecía obligada al preguntarse sobre su identidad. ¿Qué somos? ¿Indios? ¿Españoles? ¿Americanos? ¿Europeos? Somos todo eso, es ya la respuesta actual, de aquí que de esta región haya partido una extraordinaria utopía, la utopía del mestizaje que Vasconcelos expresó en la Utopía de la Raza Cósmica; Raza de razas, Cultura de culturas y, a partir de esta utopía, la posibilidad de la utopía bolivariana de una Nación de naciones.

Este mestizaje, base de la utopía, se ha realizado en la América Latina a partir de la actitud del conquistador y colonizador de la región, del español que traía ya dentro de sí el mestizaje racial y cultural que la conquista y dominio moro impusieron a la Península Ibérica a lo largo de ocho siglos. La intolerancia religiosa y cultural, base de la arrogancia del conquistador y del colonizador, acabó siendo rebasada por el espíritu que ya había permitido a los conquistadores y colonizadores asimilar la conquista por ellos mismos sufrida. Así, a la raza y culturas primitivas de este Continente se sumó la de los conquistadores y colonizadores y a ellas la raza y cultura africanas de hombres arrancados de su raíz para satisfacer la ambición del conquistador ibero. A estas mezclas se sumaron las de las razas de culturas de otras regiones de la tierra, convirtiendo a esta parte del continente en un gran crisol. Crisol en la formación de pueblos que se quiso expresar en el calificativo de *latino*, propio del espíritu que había permitido a la antigua Roma integrar a su imperio a las diversas razas y culturas del Mediterráneo: europeos, asiáticos y africanos.

En los Estados Unidos, pese a la resistencia de razas y culturas que a sí mismas se designaran como WASP, se hizo patente la presencia de otras razas y culturas, originada por la misma expansión imperial de los Estados Unidos. Esta expansión lleva dentro de sus entrañas a las razas y culturas que quiso mantener fuera de sus murallas, pero al mismo tiempo utilizadas en su exclusivo beneficio. Exterminó y acorraló a las razas primitivas de esa parte del continente; pero no pudo hacerlo con las razas y culturas que llevó dentro de sí para hacer el trabajo esclavo, como la africana, a la que se fue sumando la raza y cultura de pueblos como el mexicano, que originó su expansión hacia el sur. Igualmente sucedió con la presencia asiática y de otras regiones de la tierra llevadas a la América para hacer el mismo trabajo sucio. Ahora ya estas grandes mi-

norías son parte ineludible de la identidad del pueblo de los Estados Unidos, semejándose cada vez más a la identidad de la otra América, determinando por ello mismo el ineludible mestizaje de razas y culturas, con lo que se va originando una Nación de naciones mestiza, de Alaska a Tierra de Fuego, incluyendo a Canadá. Se perfila así la posibilidad de una gran Nación de naciones, Cultura de culturas, Raza de razas como expresión continental.

Pero para que esto pueda ser algo más que un sueño utópico, los Estados Unidos tendrían que realizar a nivel continental lo que ya se han obligado a hacer a nivel nacional, al conciliar los intereses de las razas y culturas que llevan ya dentro de sus entrañas. Conciliación que aún encuentra obstáculos ante la mezquina insistencia de una prosperidad y felicidad limitada a una sola expresión de lo humano y no al hombre por excelencia en sus diversas y concretas expresiones. Hacer de la desigualdad que entre sí guardan los múltiples individuos que forman el continente la igualdad en la desigualdad por excelencia, que hace de los hombres entes concretos que no simples abstracciones. Y a partir del reconocimiento de la igualdad por la diversidad, la posibilidad de la verdadera democracia como expresión de la múltiple voluntad de los hombres, y con ella, la posibilidad de un mundo más justo en el que hombres y pueblos puedan convivir en una relación horizontal solidaria y no ya vertical de dependencia. De la misma forma como los Estados Unidos han ido ajustando las relaciones internas de sus diversos ciudadanos que ya hacen parte de su identidad, podrán también hacerlo en su relación con los hombres y pueblos de la periferia, en primer lugar con los de la América Latina.

Así, una ética que norme la posibilidad de estas relaciones ante las Américas y el mundo en general será central en la tarea de un común filosofar de una y otra región: la búsqueda de una identidad común y de la ética que norme sus relaciones, y a partir de ella una política solidaria. El panamericanismo de que se ha venido hablando no puede partir de la incorporación de una parte de esta América a la otra en beneficio exclusivo de esta otra. El panamericanismo posterior al latinoamericanismo con el que soñaba Bolívar fue no sólo base de la unidad continental, sino punto de partida para una Nación que abarcase al universo entero. Una misma Nación de naciones de la que los Estados Unidos, como América Latina y Canadá, fuesen partes diversas, a partir del respeto y el reconocimiento de la ineludible identidad de los pueblos que la

forman, pero coordinando sus diversos intereses fuera de la manipulación de unos pueblos sobre otros.

En Europa se habla ahora de la Casa Común europea, a la que se está agregando la otra región marginada de la Europa Occidental, la Europa del Este incluida Rusia. Casa común, Nación de naciones que sin embargo tropieza con problemas que ya enfrentó y están siendo resueltos en América, los problemas de integración a la identidad europea de los pueblos del llamado Tercer Mundo que la propia ambición europea puso dentro de sus entrañas. La Europa que se integra se plantea ahora problemas como los que planteó ya América, los de qué hacer con las razas y culturas que van también mestizándola, convirtiéndola en otro gran crisol de razas y culturas que va abarcando al planeta entero. La xenofobia desatada en Europa contra las razas y culturas que Europa misma puso dentro de sí, provoca así problemas ya planteados en América y resueltos, en primer lugar en la América Latina y en vías de plena resolución en los Estados Unidos. Soluciones que podrán posibilitar la integración continental. Soluciones que podrán servir a Europa en la actualidad. Problemas y soluciones americanas como punto de partida a soluciones universales para la creación de una Casa Común del hombre.

¿Qué más podemos pedir a la filosofía de esta nuestra región para que pueda ser considerada como universal y auténtica? ¿Qué mayor autenticidad y mayor universalidad que la problemática que ya se ha planteado a nuestro filosofar en América? Un filosofar que, por supuesto, no está reñido con el buen uso de los instrumentos lógicos de conocimiento que permitan ir más honda y ampliamente en la búsqueda de soluciones que se quisiera fuesen definitivas. Nada más, pero también nada menos.

PROBLEMATICA DE LA IDENTIDAD EN EL DISCURSO NARRATIVO LATINOAMERICANO

Por Fernando AINSA
UNESCO

EN LOS ÚLTIMOS AÑOS se han multiplicado en artículos, ensayos, libros y discursos, referencias de todo tipo a la identidad de América Latina. Se reivindica la identidad hasta en plataformas y programas políticos y la creación literaria no ha escapado a la mágica resonancia de sus alusiones implícitas o indirectas y la invoca para todos los géneros, de la poesía a la narrativa. La atención dispensada al tema de la configuración *identitaria* a través de la ficción lo prueba desde los ángulos más diversos: coloquios, seminarios y congresos, volúmenes colectivos e individuales, donde se han ido echando las bases de una auténtica metodología crítica para la lectura de la narrativa desde la perspectiva de la problemática de la identidad,¹ empresa en la que personalmente estamos empeñados desde hace más de diez años.²

Discurso ficcional y problemática identitaria

POR esta razón no debe extrañar que empiece por afirmar algo que puede parecer exagerado en un Congreso de Filosofía: estoy convencido

¹ Entre la bibliografía reciente sobre el tema merece señalarse *Identidad y literatura en los países hispanoamericanos*, Buenos Aires, Solar, 1984, obra colectiva coordinada por Paul Verdevoye; *Identidad cultural de Iberoamérica en su literatura*, Actas del XXII Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, celebrado en París-UNESCO en junio de 1983. También *Identidad cultural en América Latina*, número especial de la revista (UNESCO, 1986).

² Al margen de trabajos incluidos en las obras de la UNESCO citadas, hemos dedicado al tema nuestro libro *Identidad cultural de Iberoamérica en*

de que buena parte de lo que entendemos como identidad cultural de América Latina se ha definido gracias a la narrativa. El cuento y la novela —bautizada con solemnidad “género de la emancipación”—³ completa eficazmente el trabajo iniciado por estudiosos de otras disciplinas, como pueden serlo ensayistas y filósofos, contribuyendo en forma activa a la búsqueda y definición de los signos propios y específicos de la realidad. En la ficción se condensan y cristalizan los arquetipos, símbolos e indicios de la especificidad del continente con una riqueza mayor que la manejada en el discurso político reductor o maniqueo o en el estudio antropológico o sociológico dependiente del modelo teórico o ideológico al que están referidos. La estructura novelesca permite superar la simple comprobación de situaciones de hecho —subdesarrollo y alienación cultural— o la formulación de declaraciones de principismo voluntarista sobre lo que *debe ser* América, para presentar en complejas urdimbres textuales las contradicciones y ambigüedades del continente.

Una identidad desgarrada y polarizada en *antinomias* surge con singular fuerza de muchas páginas literarias, expresando y condensando mejor que un alegato político denuncias de grupos oprimidos o marginados, otorgando a la realidad los signos en los cuales se reconoce. En la textura ficcional se integran contradicciones y ambigüedades, riqueza y polivalencia de los significados difícilmente admisible en otros géneros. Gracias al esfuerzo de comprensión imaginativa que propicia la ficción, algunas obras sintetizan la esencia de una cultura, estableciendo la que puede ser una visión integral de la realidad, donde datos estadísticos e informaciones objetivas resultan secundarios frente al poder evocador de las imágenes o las sugerencias de una metáfora.

Si se piensa —por citar un ejemplo— en la *representación* literaria del Paraguay, se observa cómo su *lectura* a partir de la obra de Augusto Roa Bastos ha otorgado a la realidad un espesor y una densidad cultural inéditas hasta ese momento, aunque esa riqueza pre-existiera a la creación novelesca. Incluso parece como si la propia identidad paraguaya se hubiera enriquecido gracias a la narra-

su narrativa, Madrid, Gredos, 1986, y el ensayo “Raíces del nuevo discurso identitario en la narrativa y el ensayo latinoamericano”. *Alba de América* 10-11 (1988).

³ José Angel Valente en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 55 (1954) y 63 (1955), citado por Andrés Amorós en *Introducción a la novela latinoamericana actual*, Madrid, Anaya, 1971, p. 15.

tiva, aunque el autor de *Hijo de hombre* y *Yo, el supremo* no haya sino *develado* los mitos, símbolos y los mitos, y la diversidad cultural subyacentes en una realidad que no había podido reflejar el discurso antropológico, sociológico y político. Lo mismo sucede en el Perú con la obra de José María Arguedas, en Guatemala con la de Miguel Angel Asturias y con tantas novelas que han propiciado un conocimiento sensible y globalizante de la identidad del continente.

Integración antropológica de la ficción

ESTE aporte no es casual. La narrativa latinoamericana en general se ha caracterizado siempre —y en mayor grado en las últimas décadas— por *integrar* diversos componentes literarios y antropológicos, conciliando las raíces didácticas, históricas del género con preocupaciones técnicas y estéticas. Muchas obras son verdaderas *summas* totalizadoras en lo existencial y fenomenológico, donde se reconocen los atributos de la narración, de la epopeya y de la poesía. Tal es el caso de *Cambio de piel* de Carlos Funet o *Adán Buenosayres* de Leopoldo Marechal. Son la “gran novela neo-romántica-fenomenológica, con algo de poema metafísico” de que habla, no sin cierta presunción, Ernesto Sábato, autor de una obra que aspira definir lo argentino: *Sobre héroes y tumbas*.

Esta *integración* de la narrativa latinoamericana *recupera* “con voracidad antropológica” (como diría Ernst Bloch) y a través de nuevas formulaciones estéticas, las raíces del género, tales como la oralidad, el imaginario popular y colectivo presente en mitos y tradiciones y las formas arcaicas de sub-géneros que están en su origen (parábolas, crónicas, baladas, leyendas, “caracteres”, etcétera), la mayoría de las cuales no habían tenido expresiones americanas en su momento. En el *pastiche* de muchas novelas históricas contemporáneas —*El arpa* y *la sombra* de Alejo Carpentier, *Noticias del Imperio* de Fernando del Paso o *El entonado* de Juan José Saer, en los anacronismos deliberados, *Los perros del paraíso* de Abel Posse y las novelas “mileneristas” de Homero Aridjis— se pueden reconocer sus signos. En esta deliberada *recuperación* se crean formas y se reactualiza lo mejor de géneros olvidados o en desuso. Se puede hablar así de una poderosa *función integradora retroactiva* de la narrativa, verdadera inmersión en las fuentes nutritivas de los mitos identitarios del continente.

De ahí la indisoluble unión con que aparecen muchas veces identificados pueblos y obras literarias. Son "los libros que hacen los pueblos" —como gustaba decir Ezequiel Martínez Estrada—⁴ para referirse a la "paternidad inversa": el libro que hace al pueblo que lo escribió y cuyo ejemplo paradigmático será la Biblia. La identidad de un pueblo cristaliza en las imágenes simbólicas de textos representativos como la *Iliada*, la *Eneida*, el *Kalevala*, el *Cantar de Mio Cid*, la *Canción de Rolando* o *Los Lusíadas* proceso que se prolonga en la novelística histórica del romanticismo y en los grandes ciclos realistas y naturalistas del siglo XIX. Tal es el caso de *La comedia humana* de Balzac, de muchas novelas de Zola y de la narrativa rusa de Gogol, Chejov, Tolstoi y Dostoievsky. Los ejemplos se repiten en las grandes epopeyas nacionales de Asia, cuyos caracteres identificatorios son fundantes de una identidad regional. Basta mencionar el radio de acción geo-cultural del poema épico *Ramayana*.⁵

En América Latina la identidad nacional también se asocia con la de sus libros más representativos. En el caso de Perú con la obra de Ciro Alegría, *El mundo es ancho y ajeno*, o *Todas las sangres* y *Los ríos profundos* de José María Arguedas, del mismo modo que la realidad urbana se sintetiza en la visión de Julio Ramón Ribeyro, en Guatemala con las novelas de Miguel Ángel Asturias, una cierta realidad rural mexicana en la obra de Juan Rufo y Agustín Yáñez, el nordeste brasileño en la de João Guimarães Rosa y en

⁴ Ezequiel Martínez Estrada, "Los hombres y los libros", en *En torno a Kafka y otros ensayos*, Barcelona, Seix-Barral, 1967, p. 160.

⁵ Es interesante ver la perspectiva de los escritores asiáticos sobre el tema de la identidad cultural, tal como se refleja en el volumen colectivo *Cultural identity: Asian views and perspectives*, Tokyo, Asian Federation of UNESCO, 1983. En general evitan los planteos cerrados o contrarios a las influencias foráneas. En China, por ejemplo, un dicho popular afirma: "Haz que las cosas extrañas sirvan a China". Lo importante no es lo vernáculo frente a lo extranjero, sino saber elegir entre lo bueno y lo corrosivo, un principio que se completa gráficamente: "Claro que el té y el café pueden coexistir en la vida china. El problema es que el opio y la marihuana deben desaparecer". En Japón, para el escritor Takeo Kuwabara el problema es prácticamente inexistente: "Nosotros los japoneses tenemos la sensación de que nuestra identidad cultural es evidente y que no hay necesidad de estudiarla". El caso de la India es más complejo, si se considera que la literatura se escribe en veinte lenguas principales y que cada una tiene antecedentes geográficos e históricos diferentes y está basada en tradiciones, creencias, religiones, climas y estilos de vida múltiples. En este contexto, el problema es asegurar el *continuum* de su multiplicidad y la coexistencia interna.

Venezuela con Rómulo Gallegos, especialmente *Doña Bárbara* y *Canaima* y recientemente con Salvador Garmendia. Como consecuencia de ello la propia representación de la realidad americana se tiñe de la visión literaria. Difícilmente pueden imaginarse los Andes peruanos fuera del contexto del mundo de Alegría o Arguedas, así como la representación del gaucho pasa inevitablemente por el *arquetipo* estructurado por *Martín Fierro* de José Hernández y una visión de lo cubano por *Cecilia Valdés* de Cirilo Villaverde. Los ejemplos pueden multiplicarse a partir de las grandes "novelas de la tierra", donde el espacio geográfico se ha significado literariamente y ha adquirido una dimensión cultural que refleja con intensidad la narrativa de la selva. Basta pensar en la representación forjada por *La vorágine* de José Eustasio Rivera.

Lo mismo sucede con las novelas históricas que en el siglo XIX y principios del XX configuran, mejor que un tratado, los signos de identidad de naciones en formación. El ciclo de novelas del uruguayo Eduardo Acevedo Díaz —*Ismael*, *Grito de Gloria*, *Nativa* y *Lanza y sable*— o el *Enriquillo* del dominicano Manuel J. Galván tienen ese deliberado propósito. En el mismo contexto se integra la visión entre épica y testimonial de las mejores páginas novelescas sobre la Revolución mexicana, cuya contribución a la "mexicanidad" ha sido subrayada por un filósofo como Leopoldo Zea.

En esta legítima preocupación identitaria se ha caído en algunos casos en un excesivo nacionalismo. Obras de dimensión americana se analizan en la perspectiva de estrechas tipologías de la identidad y se han incorporado a los "Parnasos" de la cultura oficial transformándose en parte esencial del sistema nacional que necesita tanto de héroes, himnos y monumentos, como de una literatura que justifique, sin cuestionarla excesivamente, una cierta idea de la Patria. Este es uno de los riesgos —y no el único— que amenaza a autores *representativos* como Andrés Bello, Domingo Faustino Sarmiento, José Martí, Rómulo Gallegos o José Enrique Rodó que han pasado a formar parte de un "Olimpo literario americano" nutriendo la retórica nacionalista escrita a sus expensas. La expresión cultural ha sido *legitimada* a escala nacional y los autores convertidos en "hombres de mármol", lejos de toda dimensión humana, existencial y circunstancial y, por supuesto, de todo análisis crítico. Han pasado a ser los *intocables* de la literatura. Si el problema existe con autores de reconocida significación literaria, es más grave la *legitimación* de obras de escaso valor, pero útiles para redondear una visión estereotipada o maniquea del *patrimonio* na-

cional. La lista de "Clásicos Nacionales" que pueblan las bibliotecas de los diferentes países americanos son pródigas en estos ejemplos donde se ha confundido identidad cultural con expresión de un ser nacional de vocación patriótica, cuando no patriotería. Saber dónde empieza un negativo *proteccionismo* o nacionalismo cultural y dónde termina su contrapartida, la asimilación y la deculturación no siempre es fácil.

El ingreso de América en la modernidad

DESDE la perspectiva latinoamericana, aunque el uso del concepto de identidad cultural sea reciente, la preocupación ontológica que refleja debe insertarse en la historia de un pensamiento que ha buscado desde el instante del "descubrimiento" de América, establecer sus *signos propios* y las *marcas diferenciadoras* con Europa. En la valoración del *sí mismo colectivo* americano, objetivado en lo que constituye su *patrimonio cultural*, se refleja la totalidad de la experiencia histórica del continente, los modos particulares de vida de la sociedad, sus maneras de ser y de obrar, sus tradiciones, sus contradicciones, los sistemas de valores, éticos y estéticos en que se expresa.

Es de preguntarse, entonces, si la problemática identitaria que analizamos en su proyección literaria está determinada por la realidad u obedece simplemente a aspectos ideológicos o funcionales, ya que es fácil sospechar que las reflexiones teóricas sobre la *originalidad* y la *especificidad* parecen ser más el resultado de la modernidad en que se inscribe el ingreso a la historia del Nuevo Mundo como entidad global que de una preocupación intrínseca americana.

América se *devela* en una época de intenso desarrollo de la filosofía de las ideas y de conocimientos mundiales cualitativamente nuevos. Al irrumpir en forma abrupta en el mundo conocido, esta "cuarta región" reordena en forma integral los conocimientos europeos a cuya reflexión apela en todos los órdenes, reflexión que, aparentemente, no ha cesado. En efecto, la propia naturaleza de la conquista y la colonización está gravada por esa carga filosófica renacentista y por las preocupaciones humanísticas que acompañan su discusión hasta el día de hoy. La época renacentista predetermina "el alto grado de ideologización de la filosofía de la cultura, su pronunciado carácter político", ya que

Toda la historia de la cultura espiritual de América Latina es la historia de su edificación mediante búsquedas incansables de la "esencia", de las bases de la sociedad humana emergente, la intelección de su génesis, relaciones con otros mundos humanos, sus perspectivas en el curso de la lucha contra el colonialismo, por la independencia y la igualdad de derechos.⁶

El hecho de que el debate instaurado en el momento del descubrimiento de América y muchas de sus interrogantes —naturaleza de la conquista y la colonización— prosigan en vísperas del 500 aniversario del Encuentro de dos mundos transmite la sensación de un problema no resuelto, justamente a causa de su magnitud. La polémica americana se arrastra hasta nuestros días, traducida en las antinomias de elementos culturales europeos y americanos enfrentados y relacionados a través de una aglomeración de estratos raciales interexcluyentes —indios y españoles— aunque mestizados luego con negros y europeos de otras proveniencias.

Por esta razón, cualquier estudio sobre la problemática identitaria americana tiene que partir de la naturaleza primordialmente intelectual e ideológica de esta preocupación, lo que, sin restarle legitimidad, permite enmarcarla en su contexto adecuado. Vincular los problemas de la identidad cultural con las *necesidades ideológicas* de un grupo o una sociedad en un momento determinado de la historia es arriesgado. Sin embargo, a veces es necesario referirse a ello para entender las reivindicaciones colectivas de un *ser nacional* o una *identidad* específica. Resulta indiscutible el carácter *religador* que pueden tener las ideologías para elaborar las llamadas *fórmulas de idiosincrasia*. Por ello, también, antes de definir lo latinoamericano hay que analizar en qué forma la propia conciencia pre-determina una forma del pensamiento y su presunta originalidad.

La historia de la problemática de la identidad americana que refleja y concentra la ficción está constituida por una sucesión de esfuerzos para elaborar modelos de autoctonía basados en rasgos tipológicos nacionales o globalmente válidos para el continente. Los *modelos* de cada época resultan así importantes en la configuración de las imágenes identitarias. Basta pensar en la *fórmula de idiosincrasia* del modelo barroco, del romántico nacionalista, del positivista y, más recientemente, el marxista con todas sus varian-

⁶ Valeri Zemsko "Identidad y cultura latinoamericana", *Nuestra América* (México), 8 (1981), p. 80.

tes estéticas y críticas, para comprender la función estructuradora que han desempeñado en la *representación* de la identidad.

Conciencia estilizadora y modelo del mundo

EN literatura los movimientos del barroco, del romanticismo, del modernismo y el de las vanguardias del siglo XX, especialmente el surrealismo y algunas de sus variantes como el "realismo mágico" y lo "real maravilloso", han contribuido a la configuración de los *modelos* con que se ha definido lo americano y, en consecuencia, los rasgos de su *unidad* cultural. En cada uno de esos momentos, la plataforma estética del movimiento predominante ha condensado una *visión* del mundo.

Si el romanticismo ayudó a consolidar la identidad "independiente" para diferenciarla del neo-clasicismo hispánico de la época colonial, permitiendo afianzar la idea de *nación* y *espíritu del pueblo* gracias a la recuperación del lenguaje popular y modismos locales que asumió el costumbrismo, fueron luego el realismo, el naturalismo, modernismo y las posibilidades expresivas de sucesivas vanguardias, los que encarnaron sucesivamente esa búsqueda de modelos. Hay ideas *determinadas* en cada época sobre cómo es el mundo que se representa arquetípicamente a través de modelos locales, nacionales o a nivel de la región americana, verdadera tipología identitaria nutrida de símbolos y mitos. Esas ideas *a priori* sobre la identidad se han estructurado en verdaderas "concepciones fenomenológico-existenciales del mundo" en que es pródiga la narrativa continental, donde "cada época tiene su razón estética, aunque unas épocas no entiendan la razón de otras" (Dámaso Alonso).

Se puede hablar así de *conciencias estilizadoras* que han procurado captar un estilo único para relacionarlas con las estructuras filosóficas, epistemológicas y artísticas de su época, verdadero "conjunto de orientación ideológica y de concepción del mundo, que informa todas las esferas de la actividad humana e imprime su sello a todos los productos de la cultura tanto material como espiritual".⁷ Son los *modelos del mundo*, verdaderos "principios formativos" que determinan el "punto de vista" del hombre en

⁷ Gaidenko escribe en *Evolución del concepto de ciencia* (cit. en "Identidad y cultura latinoamericana", p. 15).

relación con los objetos de su contorno, ya que: "cada pueblo al acumular su experiencia histórica, se acostumbra a enfocar el mundo bajo su propio punto de vista".⁸

Lógicamente, estos modelos deben percibirse en una dimensión que vaya más allá de la mera "importación" de una corriente "de moda" europea. La *americanización* consiguiente de escuelas, modos de pensar, direcciones estéticas en que esos modelos se han revertido, no debe verse como una simple copia mimética, sino como un apasionante ejemplo de la *transculturación* de que ha sido capaz Latinoamérica.

En forma burlona, pero significativa, Rubén Darío se preguntaba en francés: "A qui pourrait-je imiter pour être original?", anunciando la que sería la postura del *cosmopolitismo* asumida plenamente por los modernistas. Esta actitud la han retomado los autores de la narrativa contemporánea en la medida en que repiten la experiencia de extraer de las más diversas culturas los "ingredientes" que puedan ser útiles a su proyecto. Gracias a influencias conscientemente acaparadas son capaces de traducir en creaciones complejas formas de resistencia y de voluntad de autonomía de las que sólo es capaz la obra literaria. Ejemplos de novelas latinoamericanas contemporáneas de inteligente asimilación de técnicas y procedimientos narrativos "foráneos" puestos al servicio de una temática y un motivo local, no faltan para probarlo. ¿Podría imaginarse —por ejemplo— *La muerte de Artemio Cruz* sin una inteligente lectura de Proust y de Joyce por parte de Carlos Fuentes?

El proceso de las influencias recíprocas es, en efecto, aceptado hoy en día por escritores de diferentes culturas. Las relaciones tradicionalmente unidireccionales —el foco de Europa irradiando *influencias* hacia el resto del mundo— se han transformado en un juego de espejos múltiples, favorecido en buena parte por un sistema de comunicaciones que pone a todo el mundo en un plano de igualdad. No es el *origen* del producto lo que importa, sino su contenido. Estamos convencidos de que hay que investigar los "estilos expresivos"⁹ y la naturaleza del discurso ficcional ame-

⁸ T. Grigorieva en *Tradición artística japonesa* (cit. en "Identidad y cultura latinoamericana", p. 15).

⁹ En su ensayo *Sobre la identidad iberoamericana*, Buenos Aires, Sudamericana, 1984, José Luis de Imaz considera que el estudio del tema de la identidad pasa por dos variables: 1) La relación entre grupos de *pertenencia* y grupos de *referencia* y 2) la investigación de los *estilos expresivos*, a los que define como los modos que tenemos para intelegir el mundo y para responderle,

ricano en esta perspectiva despreciada de una creación que "no teme las influencias" y que integra hábilmente la asimilación y la transculturación.

A título de ejemplo, es interesante mencionar algunos *modelos del mundo* tal como se han presentado en América Latina en las últimas décadas: el *realismo mágico* de Miguel Angel Asturias, verdadera cosmogonía identitaria del mundo campesino e indígena guatemalteco; la reivindicación de la *autoctonía* indígena que niega todo posible desarrollo según el modelo europeo de una narrativa andina reivindicando tradiciones basadas en un presunto "socialismo incaico" (Arguedas); la variante *negrista* de las Antillas, escisión conflictual de la identidad del negro entre un pasado africano, en el que se mitifica una condición *adánica* del Paraíso perdido, y la modernidad de un destino que no se asume plenamente.¹⁰ En todos estos casos al "materialismo inhumano" del mundo "blanco" se opone el "humanismo espiritual" de regiones cuya cultura tradicional se reivindica idealmente. Desde esta misma perspectiva, pueden también proponerse los *modelos de mundo* de la narrativa gauchesca rioplatense o los espacios ensalzados del costumbrismo colombiano o el *mundovinismo* chileno.

Antinomias y discurso ficcional

SIN embargo, más que hablar de conciencia estilizadora, fórmulas de idiosincrasia y de modelos del mundo forjados gracias al discurso ficcional, creemos importante destacar que la tipología identitaria emergente de la narrativa latinoamericana es, sobre todo y antes que nada, de carácter dual y antinómica. Todo signo (¿o "seña"?) de identidad se sostiene en su opuesto, formando parejas de antinomias que marcan ostensiblemente una problemáti-

los que varían según las épocas, los países y los grupos que lo usan. Entre ellos están los *modelos* literarios.

¹⁰ El escritor caribeño George Lamming afirma que "El negro es un ente doble repartido entre 'el lenguaje de los tambores' y las 'aspiraciones de la clase media a la cultura europea'. La identidad está fragmentada entre la idea de un campesino africano comunitario tradicional cuyas virtudes básicas son cierto 'humanitarismo especial', espiritualidad particular y 'percepción peculiar de lo bello', y la de un hombre que aspira legítimamente a todos los beneficios del desarrollo".

ca; Conceptos como *arraigo* se oponen a *evasión*, *identidad* a *alienación*, *nacionalismo* a *cosmopolitismo*, *tradición* a *vanguardia*, *civilización* a *barbarie*, *campo* (interior, rural, país "invisible") a *ciudad* (puerto, urbano, país, "visible"). Su primacía o el énfasis de su acento se suceden y alternan a lo largo de la historia. Primero, en el debate colonial entre *criollos* y *peninsulares*, luego en la polarización del siglo XVIII y en el periodo de la independencia, para agudizarse en el siglo XIX entre las nociones de civilización y barbarie, conservatismo y liberalismo, entre cosmopolitismo y nacionalismo y, en el siglo XX, en la oposición *dependencia-liberación*.

Estas antinomias se estructuran alrededor de dos parejas de opuestos fundamentales: por un lado la oposición *centro-periferia*, íntimamente relacionada con la concepción dualista socio-filosófica de *dependencia-liberación* (*revolución*) y, por el otro, la *tradición* opuesta a la *modernidad*, de la cual deriva una concepción de cultura tradicional como antítesis de la contemporaneidad.

Los polos de espacio y tiempo configuran los puntos de partida de una serie de antinomias, relacionadas dialécticamente, y cuyas expresiones geográficas tienen vastas connotaciones axiológicas. En efecto, las antinomias latinoamericanas tienen su expresión más conocida en el dualismo generado en términos geográficos: el *campo* contra la *ciudad*, el *interior* contra el *puerto*. En este esquema se refleja una identidad cultural rural, que se pretende realista y arraigada, pero *bárbara*, frente a una identidad urbana escapista y sometida a todo tipo de influencias "foráneas", pero representativa de nuevos sectores urbanos emergentes y, por lo tanto, portadores de *civilización*.

En cierto modo, este dualismo geográfico no ha hecho sino reflejar la antinomia más general del *nacionalismo* opuesto al *internacionalismo* y el de *pasatismo* (tradición) frente al *futurismo* (novedad), parejas que se sintetizan en la antinomia carácter *autoctono*-carácter *universal*, donde se aplica el principio que va de lo particular a lo general, operación por la cual se traslada la cualidad del individuo a una nación o una región, reconocimiento de quididad que primero se hace en forma intuitiva. Sin embargo, la conciliación de *tradición* y *novedad* no es fácil de resolver, ya que un sector prioritario del discurso reivindica una identidad basada en la búsqueda de una imagen de ella misma que comienza en los orígenes (*autoctonía*), invocación al pasado que supone en algunos casos negar las culturas ajenas, lo que abre las puertas al

chauvinismo y a la xenofobia. La especificidad puede aparecerse, entonces, como *anacrónica* o *primitivista*.

La narrativa —en la que esa dialéctica binaria de nociones opuestas se ha reflejado— no ha hecho sino traducir unas y otras actitudes, antagonizadas en posiciones que han enfrentado según los periodos y los países lo nacional a lo internacional, lo urbano a lo rural, lo tradicional a lo renovador, el arraigo a la evasión y una larga serie de antinomias que van de lo artístico a lo social, pasando por lo puramente filosófico. Identificaciones de este tipo suponen en el plano cultural —y en una aproximación simplista al problema— que lo *auténtico* americano es inherente a lo indígena, lo nativo y a formas de nacionalismo radical e intransigente. Por el contrario, lo *foráneo*, asimilado al universalismo, está en la base del desarraigo y la evasión, ese “mal de Europa”, como lo llamaba Manuel Gálvez. Ante esta realidad esencialmente dual, no es extraño que en literatura toda vanguardia se haya identificado como un fenómeno ciudadano, y que el regionalismo conserve su vigencia en la medida que existe el subdesarrollo rural o como forma nostálgica de devolver al arte “el aura, la sacralidad telúrica y la identificación mitológica con la naturaleza”.

Regionalismo y cosmopolitismo “están directamente ligados al grado de ruralización o de urbanización de cada área cultural”,¹¹ una relación a través de la cual se vinculan las culturas centrales y las excéntricas y en la cual se traduce la tensa penetración de las culturas periféricas por las metropolitanas, asimilación que si bien aparece deseable y necesaria en unos casos, resulta excesivamente tributaria y dependiente en otros. Aceptar una modernización impulsada desde el exterior —dicen quienes se definen como *internacionalistas*— es la única forma de entablar en forma fructífera el necesario diálogo *intercultural* entre Europa y América. La opción —como ha precisado Carlos Fuentes en *La nueva novela hispanoamericana*— se ha planteado en términos de un “provincianismo de fondo y un anacronismo de forma” para uno, y en la imitación de estilos y temas de la vanguardia para otros.

¹¹ La noción de “área cultural” es desarrollada por Mario Sambarino, *Identidad, tradición, autenticidad*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos “Rómulo Gallegos”, 1980 y definida como “un área geográfica en la que se encuentran rasgos y complejos culturales comunes en un grado que permite establecer la identidad clasificatoria”, p. 51.

El movimiento centrípeto y el centrífugo

La contradicción y el antagonismo se convierten en la característica de una identidad problematizada donde operan simultáneamente fuerzas *centrífugas* y *centrípetas*, como si todo factor identitario sólo pudiera existir y, por lo tanto, explicarse por su signo contrario. Las antinomias americanas no hacen sino reflejar el conflicto no resuelto entre las fuerzas *centrífugas* y las *centrípetas*. Esta contradicción se ha traducido en la narrativa en un doble movimiento: el *centrípeto* nacionalista y el *centrífugo* universalista. Mientras para los protagonistas del primero las verdaderas raíces de la identidad estarían en el corazón secreto y escondido de América, para los segundos la identidad es el resultado del juego de reflejos entre Europa (o si se prefiere la llamada cultura occidental) y América, espejos que se reenvían mutuamente imágenes, símbolos y mitos. Estos movimientos, que han marcado la historia cultural del continente, parecen lejos de superarse y siguen alimentando los debates que refleja la narrativa contemporánea, especialmente a través de las obras centradas en el tema del viaje iniciático. Ese viaje asumido como búsqueda y reflexión del sí mismo y cuyos ejemplos paradigmáticos —en los extremos de un movimiento que va del corazón de la selva americana a los polos culturales europeos— son *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier (viaje al origen del tiempo americano, expresión del movimiento *centrípeto*) y *Rayuela* de Julio Cortázar (viaje al “otro lado del espejo” americano, expresión del movimiento *centrífugo*),¹² dos novelas hermanadas por una misma preocupación ontológica esencial.

El creador latinoamericano se ha debatido entre estas dos visiones en conflicto y las polémicas de la crítica han girado obsesivamente alrededor de nociones como tradición y novedad, continuidad y ruptura, integración y cambio, evolución y revolución, evasión y arraigo, apertura hacia *otras* culturas y repliegue aislacionista y defensivo sobre sí misma.

En general, los abanderados de estas posturas antagónicas han revertido los males de la cultura (o los que consideran tales) sobre el contrario, y en pocas ocasiones se ha buscado una *síntesis* positiva, lo que podría ser “una participación de los contrarios en sus

¹² Hemos desarrollado esta constante temática de la narrativa en nuestras obras *Los buscadores de la utopía*. Caracas, Monte Avila, 1977 y en *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*.

extremos",¹³ donde se produjera una unidad a partir de la "superación de los opuestos" o por "la unión de los complementarios" (*coincidentia oppositorum*)¹⁴ y se armonizara "lo diverso en lo complementario".¹⁵

Aunque hoy puede parecer superada la oposición entre hispanistas e indigenistas, entre formalistas y artistas comprometidos, entre realistas y fantásticos, y aparecerse el dualismo fondo-forma como "un campo de líneas sucedáneas para la ilusión de un debate", lo importante es observar que detrás de ellas pueden reconocerse dos imágenes contrapuestas: la del hombre *histórico* y la del hombre *esencial*¹⁶ que hoy están integrados en una visión única de mayor densidad y complejidad.

No es difícil —en esta perspectiva— descubrir cómo rasgos que se pretenden exclusivos son en definitiva *constitutivos* e inherentes a todo ser humano. Esta noción supone comprender cómo la identidad cultural puede ser simultáneamente *universal* (común patrimonio de todos los hombres y todos los pueblos de toda la historia de la humanidad) y *única* (en su expresión original, propia a un pueblo o una colectividad).

Resulta claro, entonces, que no todo lo que es *peculiar* a un país constituye un carácter *esencial* de su identidad. Una "auténtica individualidad y realidad histórica" —como ha sido definido el *ser americano*— está hecho de caracteres esenciales, pero también de muchos elementos accesorios que se pretenden fundamentales sin serlo o se invocan como parte de una manipulación que enfatiza unos aspectos en desmedro de otros. La obsesión de la *especificidad* al concentrarse en las características que *singularizan* lo americano falsea su verdadera naturaleza, ya que lo específico no es necesariamente lo *esencial*. No todo lo *peculiar* es esencial. No todo lo diferente es permanente, notas transitorias que se pretenden a veces categorías constantes. De ahí las suspicacias que el concepto de identidad cultural suscita entre muchos escritores, temerosos de

¹³ Dieter Wellershoff, *Literatura y praxis*, Madrid, Guadarrama, 1975, p. 13.

¹⁴ Graciela Maturo, "El sustrato religioso como base de la integración latinoamericana", en *América Latina: integración por la cultura*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1977, p. 66.

¹⁵ Víctor Massuh, conferencia pronunciada en la UNESCO, París, en ocasión del centenario de Andrés Bello (17 enero 1984).

¹⁶ Julio Ortega, *La contemplación y la fiesta*, Caracas, Monte Avila, 1969, p. 9.

las invocaciones nacionalistas, cuando no *chauvinistas*, que se efectúan en su nombre.

Identidad cultural igual a lo *distinto*, parece una forma de confinar lo americano a un territorio delimitado y exótico. En ese perímetro marginal no hay obstáculos para otorgarle un *derecho* de existencia, siempre y cuando se mantenga cantonado a la zona de su especificidad. Si no se lo entiende así, la noción de identidad cultural queda limitada al *derecho a lo peculiar*, pues todo lo que sea valor universal ha sido apropiado por derecho natural por la cultura occidental. El *derecho a la diferencia* termina donde empieza una participación en los valores de la civilización universal, razón por la cual es posible reclamar para la identidad cultural la adopción de criterios de universalismo cada vez más amplios y menos sometidos a una peculiaridad histórica y geográfica determinada.

Esta valoración universal de lo *peculiar* de una expresión o de las raíces de una diversidad original no debe ser folklórica, sino que tiene que ser vista como una prueba evidente de lo rica y variada que puede ser la condición humana. Las *diferencias* que existen entre las identidades culturales se sitúan en un plano de igualdad, para que cada expresión literaria tenga la posibilidad "de participar a su modo irrepetible en los valores que sellan la conflictiva condición del hombre", aunque "los más destacados de esos valores obtienen su fuerza de lo común y están por encima de cualquier peculiaridad folklórica".¹⁷ Con otras palabras, Alejo Carpentier había señalado que:

No es pintando a un llanero venezolano (cuya vida no se ha compartido en lo cotidiano) como debe cumplir el novelista nuestro su tarea, sino mostrándonos lo que de universal, relacionado con el amplio mundo, puede hallarse en las gentes nuestras, aunque la relación, en ciertos casos, pueda establecerse por las vías del contraste y las diferencias.¹⁸

Lo más importante, entonces, es incorporarse a la literatura mundial haciendo de lo "nuestro" algo universal, válido para otros hombres frente a situaciones semejantes a la propia, como pueden serlo las constantes del amor, la vida y la muerte. No importa el tema tratado y su mayor o menor grado de *peculiaridad* en función de un escenario americano más o menos reconocible, sino su capaci-

¹⁷ Fernando Savater, "El derecho a lo peculiar", *El País* (Madrid), 20 de marzo de 1983.

¹⁸ Alejo Carpentier, *Tientos y diferencias*, Montevideo, Arca, 1967, p. 10.

dad para interpretar, valorar y utilizar literariamente una circunstancia vital en términos *comunes* al género humano. Lo importante —como reconoce una narrativa deliberadamente compleja y ambigua— no es tanto redescubrir lo *distintivo* de las identidades culturales variadas en que se expresa lo americano según los países, las zonas, los momentos históricos y las variadas disciplinas en que se canaliza, sino destacar “el estrato fundante que les es común” y las constantes de una problemática y sus modalidades expresivas —artística, filosófica, sociológica, ideológica, política y aun económica— que los pueblos han tratado y realizado en distinta medida.

“Lo universal no es otra cosa que lo que nos hace comunes a los otros hombres” —sostiene el escritor Rafael Humberto Moreno-Durán—,¹⁹ esa preocupación del escritor latinoamericano (que Jean Franco llama “ansiedad”) por compartir la suerte del hombre, inquietud perfectamente equiparable con un querer captar y reflejar un modo de ser, una ontología propia, pero a través de valores universales que son comunes a seres humanos de otras latitudes. Porque los hombres en situaciones similares se reconocen más allá de los rasgos específicos en ese fondo común de preocupaciones y valores en el cual está sumergida hoy la humanidad entera. Es esta condición humana la que permite hablar de la universalidad que no es privilegio de una región geográfica en particular. ¿No decía André Malraux que la tradición cultural no consiste más que en poseer obras que nos ayuden a vivir?

Estas afirmaciones están lejos del espíritu del “occidentalismo científico y cristiano unificado” (Fernando Savater) y muy cerca de las bases de un nuevo humanismo universal donde se reconocen todos los hombres más allá de sus diferencias específicas. Este aspecto de la universalidad roza —¿por qué no decirlo?— la idea del humanismo, concepto que también necesita de una reactualización semántica.

La participación, al mismo tiempo que la originalidad, define las bases de una nueva universalidad, la que permite —aunque parezca contradictorio— una mejor definición de la identidad cultural, ya que: “Gracias a la difusión transnacional de la nueva literatura hispanoamericana se puede hablar de una mayor eficacia para representar arquetípica y aun míticamente la identidad del continen-

¹⁹ Rafael Humberto Moreno-Durán, *De la barbarie a la imaginación*, Barcelona, Tusquets, 1976, p. 32.

te”.²⁰ Es como si el espejo planetario en que se ha reflejado la narrativa latinoamericana desde hace años hubiera ayudado a precisar aún mejor los rasgos de su identidad específica. El lugar común se ha invertido: el bosque nos permite ver mejor los árboles.

La reescritura permanente

LA auténtica *transculturación* sólo puede darse en la medida en que el ser humano es capaz de hacerse universal a partir de su particularidad, sin caer en ninguno de los extremos que la amenazan, a saber: la regresión a los orígenes étnicos y el encerramiento en un monolitismo cultural fanático o su extremo opuesto, la pérdida de las raíces y la dispersión en un eclecticismo cultural invertebrado.

El concepto de identidad cultural resultante está sujeto, pues, a la tensión dinámica entre la apertura al otro —*movimiento centrífugo*— y el retorno a sí mismo —*movimiento centrípeto*— por lo que puede aparecerse muchas veces como una identidad contradictoria. La batalla constante entre las fuerzas *centrípetas* y las *centríugas* que operan en el interior de toda sociedad y entre éstas y otras sociedades parece la única garantía del carácter de “organismo vivo y cambiante” y, por lo tanto, de las sucesivas expresiones en que se manifiesta una cultura. La narrativa y el ensayo latinoamericano constituyen un buen ejemplo. No hay más que estudiarlos desde esta perspectiva.

Sin embargo, el carácter de proceso “no terminado” de la identidad, especialmente cuando se pretende abierta y dinámica, resulta fundamental para entender su replanteo permanente en la ficción latinoamericana, donde su búsqueda parece más importante que su definición. En efecto, a través del proceso dinámico de *representación* y de *creación*, la capacidad del escritor *objetiva* en cuentos y novelas los aspectos que considera significativos de la realidad, acción de *identificación* que supone, al mismo tiempo, un proceso de *desobjetivación* de valores existentes para su reelaboración en nuevas formas expresivas. Esta misma posibilidad de poner en “tela de juicio” expresiones culturales que no están “cerradas” históricamente, permite subrayar un aspecto dinámico del concep-

²⁰ Gustav Siebenmann, “El concepto de *Weltliteratur* y la nueva literatura latinoamericana”, ponencia presentada al Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Madrid, junio de 1984.

to de identidad esencial en la perspectiva literaria: la reescritura permanente de las obras del pasado y la vigencia representativa de personajes y episodios de la historia. Por esta razón, siguen escribiéndose estudios sobre Sor Juana Inés de la Cruz, Pablo Neruda o José Carlos Mariátegui; por eso Cristóbal Colón sigue siendo un codiciado "personaje novelesco" y las crónicas y relaciones se releen como textos novedosos. Nada está dicho *definitivamente*. Toda obra está *abierta e inconclusa* y mantiene el interés y la actualidad de su texto, aunque la dificultad surge cuando se quieren definir los paradigmas para situar los elementos de una realidad que se pretende cambiante.

La transmisión de la identidad (¿herencia cultural?) debe ser percibida, entonces, como un *quehacer*, más que como un *conocimiento* que se hereda como un patrimonio constituido de una vez para siempre. Ello se traduce en obras *demitificadoras* (cuando no demistificadoras), en la reescritura permanente de una cierta visión oficial de la historia, en la exasperada expresión *de y sobre* minorías (negros, indios, campesinos u obreros, grupos marginales o marginalizados) sometidas a los valores identitarios de la mayoría, en una narrativa tensa y dividida entre el diagnóstico de una dura realidad y la aspiración a un mundo diferente. En esta representación del mundo cumplen un papel importante los mitos *retrospectivos* que reivindican con nostalgia el pasado en el que todo "estaba dispuesto", la Edad de Oro, el paraíso perdido y los mitos *prospectivos*, teñidos de ideales sociales o proyectos revolucionarios de manifiesta *tensión utópica*.

Tensión utópica y vocación prospectiva

LA historia de la narrativa continental está hecha de esta tensión entre el *ser* de la realidad social, económica y política y los *desiderata* de la idealidad en que se proyecta. Son las novelas que aspiran estructurar por medios dramáticos una identidad total, prescindiendo de necesarias evoluciones culturales y aun científicas, apostando a una sensación de seguridad que se contrapone al abatimiento y a la frustración que ofrece la realidad. Son las obras que proyectan categorías cargadas de subjetivismo y utopismo moralizante, ofreciendo soluciones definitivas a la problemática latinoamericana en páginas de ficción de donde se ha excluido toda ambigüedad o toda contradicción. El realismo social o "socialista" de muchas novelas de la década del treinta, el "compromiso militante" de otras

contemporáneas, son un buen ejemplo de esta vocación prospectiva que se superpone para reordenar el discurso identitario de la ficción.

La posibilidad de concretar gracias a la literatura una realidad ideal —aun siendo teórica— ha permitido radicales saltos de la imagen hacia formas que parecen más cercanas de la *utopía social* que de la pura literatura. Este contenido *desiderativo*, esta insistencia en lo que "debería ser", contrapuesto a lo que "no puede seguir siendo así", el intenso (cuando no acerbo) punto de vista crítico y demoledor de la realidad existente producen un resultado inesperado: el auténtico *ser* latinoamericano es un "ser que todavía no es", un libro —la novela— que todavía no se ha escrito.

LA CREACION CULTURAL DESDE LA PERSPECTIVA DE LA DIFERENCIA

Por *Ofelia* SCHUTTE
UNIVERSIDAD DE FLORIDA,
GAINESVILLE

ESTE TRABAJO pretende abordar un aparente callejón sin salida en la problemática actual de la formulación teórica y política de valores progresistas y revolucionarios. No entraremos directamente en cuestiones literarias ni en un estudio del folklore, la cultura popular, o la contribución de las etnias. Se trata de analizar y confrontar un problema teórico y a la vez político: cómo formular mejor las bases teóricas de un ideario progresista, cómo revigorizar la crítica de izquierda en relación con el ideario conservador vigente. Partimos de varios postulados que podemos hacer explícitos, como por ejemplo la idea de que un cambio político progresista en América Latina tiene que desprenderse de la realidad actual y, por lo tanto, no puede constituir una ruptura completa con el pasado. Se trata más bien de lograr un cambio de conciencia sin rechazar el pasado como tal; lo que se intenta rechazar es ciertas interpretaciones del significado del pasado y el presente, interpretaciones que reproducen el ideario conservador de la cultura dominante occidental, la cual ha intentado monopolizar la interpretación de la realidad de nuestros pueblos. No deseamos distanciarnos de la realidad y filosofar desde un lugar que no existe (aún), denomínese éste "utopía", el "no aquí", la alteridad.

Pero ¿cómo formular la idea de un cambio fundamental en el modo de interpretar la realidad sin situarnos, de alguna manera, fuera de ella? De acuerdo con los postulados de la lógica (actual), existen dos vías para expresar nuestra dimensión del ideario actual-vigente: una vía negativa y otra positiva. Vamos a explorar brevemente hasta dónde nos pueden llevar cada una de estas vías antes

de confrontar el problema de que ambas pueden representar el callejón sin salida al cual me he referido anteriormente. Finalmente, con la ayuda de algunas teorías feministas y de la poesía afrocubana, intentaremos trazar un camino que nos impulse a salir del *impasse* en que se encuentra la teoría de la izquierda hoy.

Vías negativas de expresar alternativas al sistema actual o statu quo

El concepto de "resistencia" ha funcionado conjuntamente en los niveles teórico y político para denominar las alternativas progresistas y revolucionarias al *statu quo* o sistema dominante. Por ejemplo, la filosofía de Sartre elabora la noción de resistencia desde una perspectiva crítico-epistemológica hasta un compromiso político-existencial. La resistencia significa un concepto activo de oposición y está ligado en el plano fenomenológico a un concepto de lucha. Sartre lo utilizó en primera instancia con base en la resistencia contra el fascismo.¹ También lo utilizó, en un significado más amplio, en relación a la crítica del idealismo burgués y el materialismo histórico de corte determinista y ultrarrealista.² Para Sartre, la conciencia se caracteriza por una actividad negativa a través de la cual el individuo humano introduce en el mundo su libertad de actuar. La realidad nunca se encuentra "acabada", ya que en cualquier instante la acción creadora del ser humano puede negar los presupuestos totalizadores del *statu quo* y del medio ambiente. El espíritu de lucha se expresa en la capacidad de resistencia a todos los valores que obstaculicen la capacidad de autodeterminación del ser humano. La lucha de clases no engloba al individuo sino que lo ayuda a autorrealizarse. En cuanto la lucha de clases o cualquier otro movimiento de liberación se convierte en un proceso mecánico, automático o burocrático, se pierde el concepto de lucha que distingue el concepto de "resistencia". Por tanto las causas revolucionarias que luego se petrifican de una manera u otra en nuevos sistemas de hegemonía política y cultural se autodescalifican de su carácter inicial revolucionario. Para Sartre, la creación cultural auténtica depende de una base de lucha contra los valores "fijos" que preten-

¹ Jean-Paul Sartre, *Situations*, III, Paris, Gallimard, 1949, pp. 11-13.

² Véase Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, y *Question de méthode. Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.

den aprisionar la libertad individual y contra el poder político y jurídico utilizado para legitimar dichos valores estáticos. Los movimientos revolucionarios y progresistas se miden por su capacidad de resistencia.

En la última década, e invirtiendo la concepción de la izquierda desarrollada durante la guerra de Vietnam, la derecha se ha ido apropiando de muchas de las categorías que antes distinguían a la izquierda. Durante la administración Reagan, se comenzó a diseminar extensivamente la noción de resistencia como "resistencia democrática" al "totalitarismo marxista". A la contrarrevolución nicaragüense aliada a elementos somocistas se le denominaba "resistencia democrática", a cualquier grupo armado contra un gobierno marxista se la llamaba "la resistencia". El concepto de resistencia en el imaginario cultural perdió su carácter crítico-ideológico y progresista, a la vez que se redujo simplemente a un término para designar la lucha contra el marxismo. Este juego de palabras ha llegado a robarle a la izquierda democrática una categoría importantísima, ya que esta categoría lograba sintetizar un nivel avanzado de crítica teórica con un compromiso práctico-político. Desde el momento en que el ideario derechista se apropia de la categoría de "resistencia", la izquierda se encuentra en una posición teórica y política vulnerable. El sujeto que resiste al opresor se ha representado como un sujeto del lado de la libertad, en tanto que el opresor está del lado de la dictadura o tiranía. La derecha se pinta como el sujeto de la resistencia, justificando así su posición política reaccionaria.

¿Cómo se hace posible este cambio de términos? ¿Cómo es que las palabras se relacionan con la realidad, cuando se habla, por ejemplo, de "resistencia"? En este caso, la derecha ha podido apropiarse del concepto de "resistencia" porque parte de la izquierda, al volverse rígida y dogmática, le ha facilitado a su antiguo enemigo el derecho a vestirse como si representara una causa justa. Aquí llegamos al "camino sin salida" de la relación entre política y cultura: las antiguas fuerzas de izquierda de resistencia, al ganar el poder, comienzan a ejercerlo de arriba a abajo, al igual que sus antiguos enemigos de derecha. Se separa el concepto crítico de resistencia de su significado político. Cuando esto ocurre, el término se puede utilizar arbitrariamente de un lado o del otro, simplemente para designar la lucha contra un enemigo político, sea éste cual fuera. La antigua resistencia (de izquierda) desea convertirse en la fuente de una nueva verdad histórica y para dar este paso, utiliza cuanto

sea necesario —la prensa, la ley, la guerra, el castigo, el sistema educacional, etcétera— para legitimar su nueva verdad. Se erige un nuevo edificio de poder y se cierra un nuevo círculo, el cual, una vez cerrado, provoca "resistencia". Para contaminar a la izquierda con estructuras de poder de carácter represivo, que al fin y al cabo justificarán su eventual derrumbe, la derecha monta embargos, presiones económicas y militares, guerra psicológica, grandes campañas de publicidad, argumentos religiosos, bloqueos, guerra de insurgencia, etcétera. Al mismo tiempo que la izquierda centraliza su poder, la derecha da el golpe del "no" al poder centralizado. La "resistencia" cambia de bando y la izquierda se queda paralizada porque le han robado su capacidad de criticar y negar el *statu quo* para lograr cambios democráticos revolucionarios.

La vía positiva de representar la lucha contra el statu quo

ESTA vía comienza por alguna representación positiva alrededor de la cual se generan conceptos de identidad y unidad. A medida que la derecha se apodera del concepto de resistencia, la izquierda comienza a movilizarse a partir de teorías y prácticas basadas en la identidad. La noción de identidad concebida por grupos marginales al poder político —como lo son las mujeres, los grupos de raza oprimida o etnias, los grupos oprimidos por sus preferencias sexuales como los homosexuales y lesbianas— en gran parte surge como alternativa a una identidad homogénea representada por el *statu quo* —el hombre dominante blanco, jefe de familia y dueño de su propiedad. En círculos políticos más tradicionales se elaboran grupos de identidad mediatizados por la clase o sector social que representan —obreros, campesinos, estudiantes, etcétera. Y también se elaboran identidades a partir de partidos políticos y creencias religiosas. Mientras que la categoría de la resistencia tiende a unir a los individuos frente a un enemigo común, la de la identidad tiende a separar y dispersar los grupos de acuerdo con objetivos cada vez más especializados y específicos.³

³ En la filosofía de la identidad cultural latinoamericana elaborada por Leopoldo Zea a través de los años en obras tan importantes como *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, México, El Colegio de México, 1949, *Filosofía de la historia americana* México, FCE, 1978, y muchas otras, se utiliza el concepto de identidad latinoamericana para unir y para crear solidaridad entre individuos y pueblos. Esto no quita que, en la política de la

Para comprender tanto el poder como las limitaciones de la categoría de la identidad es necesario señalar que el concepto de identidad, *per se*, no tiene capacidad crítica sino representativa. Su eficacia política depende fundamentalmente de su capacidad de representación. Es muy difícil a través del concepto de identidad que las minorías logren conquistar el poder. La política de la identidad negra, por ejemplo, tiende a interpretarse como si favoreciera sólo a los negros; la política de identidad homosexual (*gay identity*) representa solamente a los homosexuales, etcétera. En el plano internacional, la política de la identidad nacional —aunque sirva para definir y defender (hasta cierto punto) la soberanía nacional— separa a grupos comunes más allá de las fronteras nacionales y disminuye el internacionalismo. La política de la identidad es capaz de dar forma a ciertas demandas y reivindicaciones específicas, pero carece de un aparato que compare cada grupo de demandas con otros, y que distinga y priorice ciertas reivindicaciones en relación a otras. Lo que resulta es un juego de poder basado en el número de personas afectadas por cada equipo de identidad. Como cada individuo puede situarse en las filas de más de una identidad, sobre todo si pertenece a los grupos y clases explotadas, se va fragmentando el posible bloque de izquierda de acuerdo con ciertos rasgos visibles de identidad: edad, sexo, raza, preferencia sexual, etcétera. Contra una representación opresiva de la identidad se presenta otra: de la mujer sumisa y pasiva a la combatiente y activa, por ejemplo. A muchos no les molesta teóricamente este cambio de valores, pero el problema es el siguiente: en la política de la identidad, la unión se da a través de elementos positivos, y dentro de cada identidad se acentúan los valores acerca de los cuales se espera que todos estén de acuerdo. El que no esté de acuerdo con algo dentro de su grupo deberá autoexcluirse o unirse a otro grupo. De esta manera van proliferando los grupos. Se deja de ejercer la crítica interna. Todo lo interno a una determinada identidad se convierte en “bueno”; el enemigo siempre se encuentra fuera del grupo.

Este tipo de identidad representativa delimita, a mi modo de ver, a la izquierda por atrofiar cada vez más su capacidad crítica ne-

identidad que se juega en la opinión pública contemporánea a la cual nos referimos, cada “identidad” que se ofrece a un individuo tenga que competir con muchas otras, y que la tendencia predominante actual se manifieste en la multiplicación-fragmentación y no en la síntesis de identidades.

cesaria para luchar contra el *statu quo*. Todo tiene que ser color de rosa en relación con la identidad adoptada. Para lograr su poder representativo, hecho que implica afiliarse al mayor número de adherentes, la política de la identidad depende en gran parte de lograr una imagen pública lo más favorable posible. Esto también explica el rechazo de cualquier expresión que cuestione la positividad de su imagen pública. Pero mientras más depende este tipo de política de la representación en una imagen pública favorable, más vulnerable resulta esta imagen a cualquier ataque publicitario que la ponga en cuestión. Esto puede suceder si se ataca la credibilidad de la imagen propuesta o bien si se construye otra imagen todavía más atractiva que la anterior. En este caso la política deja de representar la realidad y se convierte en un juego de imágenes difundidas en el público. El objetivo para alcanzar el triunfo político (electoral) será la difusión de imágenes y mensajes lo menos vulnerables que sea posible a la crítica. La ideología de la identidad concibe la crítica como un acto meramente destructivo. La crítica se utiliza sólo para aprender cómo perfeccionar mensajes cada vez menos vulnerables y para destruir los mensajes del enemigo o adversario político. Las campañas políticas se convierten cada vez más en campañas imagoideológicas cada vez más separadas de la realidad. La creación de nuevas imágenes nos da la ilusión de que el *statu quo* está cambiando, que siempre hay espacio para una posición política o una imagen nueva. La izquierda se desgasta en producir imágenes atractivas de su ideario político, y en medio de esta competencia de imágenes se aparta de su objetivo práctico, el de cambiar la realidad social.

La creación cultural a partir de la diferencia

EN este momento histórico —cuando la teoría de la resistencia ha sido prácticamente apropiada por la derecha y reducida a un significado meramente político, y cuando la izquierda ha optado por difundir la vía positiva de la política de la identidad, con el resultado de depender excesivamente de una imagen pública positiva y olvidarse de las diferencias y conflictos de intereses que existen en la realidad— se requiere un perfeccionamiento de la relación entre teoría y práctica que ha caracterizado a la izquierda desde los orígenes del socialismo. El mundo ha cambiado bastante desde los tiempos en que vivió Marx, y no sólo eso, sino que seguirá cam-

biando, posiblemente a un paso mucho más acelerado de lo que hemos visto en las últimas décadas de nuestro siglo. La tecnología avanza y se multiplica rápidamente, y junto a ella avanzan y se multiplican las ideologías dominantes. A medida que la izquierda logra aglutinar un grupo de imágenes en su favor y crea núcleos identificables de poder, la derecha los bloquea, los rodea, los ataca, cada vez con mayor eficacia. Esto demuestra que la izquierda no se debe dejar seducir por alcanzar núcleos cerrados de poder, los cuales, una vez consolidados, serán fuertemente atacados. Los círculos de izquierda deben quedar siempre abiertos a nuevas transformaciones —se deben concebir como completamente dúctiles para confrontar nuevas circunstancias en un mundo caracterizado por procesos muy rápidos de cambio, sobre todo en relación con el desarrollo tecnológico. La izquierda no puede sobrevivir en este mundo de rápidos cambios si se sigue concibiendo a sí misma a través de una identidad homogénea tanto al nivel teórico como práctico. Por tanto mi sugerencia para este momento histórico que nos ha tocado vivir es que toda coalición democrática de izquierda unida debe profundizar su comprensión teórica y práctica no ya de la identidad, sino de la diferencia.⁴

La diferencia es el arma crítica de las teorías de la identidad, tal como la negación ha sido el arma crítica de las teorías de la resistencia. La diferencia es necesaria para luchar contra formas hegemónicas de identidad en la política de la identidad, al igual que la negación es necesaria para destruir el *statu quo* en la política de la resistencia. La teoría de la diferencia tiene una dimensión formal y otra de contenido. La dimensión de contenido, sin embargo, no llega a ser lo suficientemente crítica del concepto de identidad hegemónica. Por ejemplo, si el concepto de liberación sexual se representa bajo el presupuesto de la heterosexualidad como práctica sexual normativa, la "diferencia" dentro de una política de identidad feminista sería la orientación lesbiana, que difiere de la he-

⁴ Diferimos, por tanto, del análisis de Enrique Dussel, quien yuxtapone a la identidad (junto con la diferencia) la categoría de la "exterioridad": "... la exterioridad: único ámbito adecuado para el ejercicio de la conciencia crítica" (*Filosofía de la liberación*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1980, p. 191). Pensamos, al contrario de Dussel, que la exterioridad es una categoría desde la cual se puede criticar todo lo que no sea sí misma, por lo que resulta ser la categoría anticrítica por excelencia. Lo que Dussel propone como fuente de la verdad —lo único, lo distinto— no tiene comparación. Y al no tener comparación está completamente apartado de la vida.

terosexual. La creación cultural desde la diferencia significaría que cuando se hablase de feminismo se comprendieran las diferencias entre orientaciones heterosexuales y lesbianas y no se jerarquizará un tipo de orientación como primordial o superior a otro. Este tipo de solución todavía está situado dentro de la teoría de la identidad discutida anteriormente, ya que en vez de una identidad se proponen dos, la lesbiana y la heterosexual, y cada quien escoge la identidad que mejor lo representa.

Pero existe otra manera de utilizar el concepto de la diferencia de una forma crítica a la identidad homogeneizada y dominante. Por esta vía se suspende el efecto de orden representativo que subyace la política de la identidad. En este caso, el reto a la política de la identidad es formal y estructural. Se cuestiona la posibilidad de representar la diferencia. La diferencia consiste precisamente en la no-representabilidad. Lo que no es representable, lo in-visible, es lo real-diferente. Las identidades ocultas constituyen las verdaderas diferencias. Y se mantienen ocultas no porque no existan sino porque no son representables, no son captadas por la vista de un "ojo" solamente entrenado para producir, definir y duplicar indefinidamente una imagen destinada a aglutinar el ejercicio del poder basado en su capacidad representativa. Estas diferencias existen, pero no son representables ante la "mirada" hegemónica del *statu quo*.

¿Existe un lenguaje para expresar este tipo de diferencia? ¿Existe una lógica con la cual convencer a los pueblos a desistir de creer en imágenes televisivas y mensajes ("informaciones") radiales que pretenden darle su identidad? ¿Cómo expulsar de nuestras mentes representaciones que desvían nuestra atención de los quehaceres cotidianos, los placeres y dolores, las necesidades más cercanas, los deseos más íntimos? ¿De dónde vendría el poder de toda esta diferencia no-articulada de la que hablamos? Dijimos al principio que no creíamos en utopías y que queríamos filosofar dentro de la realidad. Si la realidad de la que hablamos no es representable, entonces, ¿de qué hablamos?

Habría que aclarar algo que se mencionó antes, y es que las diferencias a las cuales nos referimos no son representables "desde el 'ojo' del *statu quo*". Esto no quiere decir que no existan o aun que se desconozcan. Esta realidad está inscrita en los textos de la memoria de los pueblos. Es un saber elemental que se desprende desde los ritmos y sentimientos más cotidianos. Se puede manifestar en la poesía, en el baile, en la palabra coloquial. Un poema tem-

prano de Nicolás Guillén podrá ilustrar este tipo de conocimiento. Se titula "Balada de los Dos Abuelos" y dice así:

*Sombras que sólo yo veo,
me escoltan mis dos abuelos.
Lanza con punta de hueso,
tambor de cuero y madera:
mi abuelo negro.
Gorguera en el cuello ancho,
gris armadura guerrera:
mi abuelo blanco.*

*Africa de selvas húmedas
y de gordos gongos sordos. . .*

—¡Me muero!

(Dice mi abuelo negro).

*Aguapieta de caimanes,
verdes mañanas de cocos. . .*

—¡Me canso!

(Dice mi abuelo blanco).

*Oh velas de amargo viento,
galeón ardiendo en oro. . .*

—¡Me muero!

(Dice mi abuelo negro).

*¡Oh costas de cuello virgen
engañadas de abalorios. . .!*

—¡Me canso!

(Dice mi abuelo blanco).

*¡Oh puro sol repujado,
preso en el aro del trópico;
oh luna redonda y limpia
sobre el sueño de los monos!*

¡Qué de barcos, qué de barcos!

¡Qué de negros, qué de negros!

¡Qué largo fulgor de cañas!

¡Qué látigo el del negrero!

Piedra de llanto y de sangre,

venas y ojos entreabiertos,

y madrugadas vacías,

y atardeceres de ingenio,

y una gran voz, fuerte voz,

despedazando el silencio.

¡Qué de barcos, qué de barcos,

qué de negros!

*Sombras que sólo yo veo,
me escoltan mis dos abuelos.*

*Don Federico me grita
y Taita Facundo calla;
los dos en la noche sueñan
y andan, andan.
Yo los junto.*

—¡Federico!

¡Facundo! Los dos se abrazan.

*Los dos suspiran. Los dos
las fuertes cabezas alzan;
los dos del mismo tamaño,
bajo las estrellas altas;
los dos del mismo tamaño,
ansia negra y ansia blanca.
los dos del mismo tamaño,
gritan, sueñan, lloran, cantan,
sueñan, lloran, cantan.
Lloran, cantan.*

¡Cantan!⁵

El poeta canta de "sombras que sólo yo veo", diferencias entre dos razas que a la vez constituyen una misma condición humana. Nosotras hablamos también de "sombras" que sólo se pueden captar desde la diferencia, de realidades que existen y quizás no han sido percibidas. Diferencias que no logran ser captadas por ideologías dominantes y cuyo discurso, por tanto, pasa inadvertido y tal vez malentendido, entendido como si estuviera designando otra cosa, algo más comprensible y "fácil".

Para acercarnos a estas "sombras", entremos en el subterráneo de nuestras culturas, y hagamos un esfuerzo por comprender lo que se encuentra allí. Sin juzgar, bueno o malo, sin pensar, es el yo o el no-yo, el otro, simplemente comprender, antes de juzgar. Así se aceptan las diferencias, así quizás se aproximen diferencias hasta ahora ineludibles para nosotros, diferencias desde las cuales se puede construir una verdadera creación cultural, que no dependa de definiciones previas, de dogmas codificados, de verdades que se convierten en desilusiones, de ilusiones que pretenden convertirse en verdades. Las etnias, las mujeres, los pobres, los grupos margina-

⁵ Nicolás Guillén, "Balada de los Dos Abuelos", *Antología mayor de Nicolás Guillén*, La Habana, Ediciones Unión, 1964, pp. 77-78.

dos, las clases y sectores oprimidos, conocen este subterráneo cultural silencioso, desde las memorias que guardan en su propio cuerpo, de los muchos deseos no realizados. Conocen este territorio mucho mejor que nosotros, académicos, profesores de filosofía y teólogos. No es que nosotros no podamos alcanzar el mismo conocimiento, porque está al alcance de todos, pero es que no paramos de juzgar, si algo está correcto o incorrecto, si es verdadero o falso. No paramos de identificar lo que nos gusta y lo que nos disgusta, lo que conviene y lo que no conviene, lo que convence y lo que no convence. Por tanto desempeñamos el mismo papel de la ideología dominante que no cesa de definir para después negar, dividir para conquistar, excluir para dominar. Veamos, al contrario, de qué distinta manera expresa Guillén su herencia cultural:

SON NUMERO 6

*Yoruba soy, lloro en yoruba
lucumí.*

*Como soy un yoruba de Cuba,
quiero que hasta Cuba suba mi llanto yoruba;
que suba el alegre llanto yoruba
que sale de mí.*

*Yoruba soy,
cantando voy,
llorando estoy,
y cuando no soy yoruba,
soy congo, mandinga, carabalí.
Atiendan, amigos, mi son, que empieza así:
Adivinanza;
de la esperanza;
lo mío es tuyo,
lo tuyo es mío;
toda la sangre
formando un río.*

*La ceiba ceiba con su penacho;
el padre padre con su muchacho;
la picotea en su carapacho.
¡Que rompa el son caliente,
y que lo baile la gente,
pecho con pecho,
vaso con vaso
y agua con agua con aguardiente!*

*Yoruba soy, soy lucumí
mandinga, congo, carabalí.*

Atiendan, amigos, mi son, que sigue así:

*Estamos juntos desde muy lejos,
jóvenes, viejos,
negros y blancos, todo mezclado;
uno mandando y otro mandado,
todo mezclado;
San Berenito y otro mandado,
todo mezclado;
negros y blancos desde muy lejos,
todo mezclado;
Santa María y uno mandado,
todo mezclado;
todo mezclado, Santa María,
San Berenito, todo mezclado,
todo mezclado, San Berenito,
San Berenito, Santa María,
Santa María, San Berenito,
¡todo mezclado!*

*Yoruba soy, soy lucumí,
mandinga, congo, carabalí.*

Atiendan, amigos, mi son, que acaba así:

*Salga el mulato,
suelte el zapato,
díganle al blanco que no se va. . .
De aquí no hay nadie que se separe;
mire y no pare,
oiga y no pare,
beba y no pare,
coma y no pare,
viva y no pare,
¡que el son de todos no va a parar!⁶*

Acá se ve cómo en el imaginario del poeta la identidad cultural no queda petrificada como algo fijo, ni tampoco queda representada como una imagen en permanente competencia con otras. Somos lo que somos, pero parte de lo que somos es una mezcla, un baile, que nos une en alegría y en llanto, en el ritmo de la vida que es mucho más cuerpo que mente, el cuerpo que nos urge a no parar de vivir.

⁶ *Ibid.*, pp. 129-131.

Al apartarnos de este saber existencial y corporal, de nuestro "subterráneo cultural", de nuestras memorias colectivas, la izquierda se desgasta luchando de acuerdo con las reglas establecidas por el *statu quo* del opresor. En el juego de identidades, cada una intercambiable por otras de acuerdo con el último producto de consumo que se anuncie por televisión, la imaginación de la izquierda democrática entra en un profundo desgaste. Para sobrevivir íntegros, sin el alma partida en dos, tenemos que abrir espacio a un imaginario que resista la lógica binaria de la identidad. La lógica del opresor nos dice que si algo es blanco, no puede ser negro, y viceversa; si algo está lleno, no puede estar vacío, y viceversa; si algo está vivo, no puede estar muerto, y si está muerto, no vive. Pero todos sabemos, en nuestro cultural-subterráneo, que nada de esto es cierto. Es más, que es una gran mentira. Sabemos que la liberación de nuestra América mestiza y la posibilidad de una vida plena para el cuerpo e imaginación de nuestros pueblos —blanco, negro, indio, mujeres y hombres, de todas orientaciones sexuales— es una misma cosa.

Desde nuestro cultural-subterráneo, en relación con los ideales de ayer, sabemos que el Che vive, y no murió en vano. Pero lo que también nos parece cierto es que en el mundo en que vivimos su memoria no se puede mantener a través de la mera identidad, de la mera copia de tratar de duplicar exactamente lo que él hizo. Me parece que mantener la memoria viva del Che requiere comprender el significado de su pensamiento y acción revolucionaria a través del imaginario de la diferencia. Y al igual que la mujer al liberarse sexualmente, vista desde la perspectiva del hombre que había codificado su identidad de género, "rompe todos mis esquemas" (Pablo Milanés, "El breve espacio en que no estás"), nuestra América mestiza, continente de infinitas diferencias, debe romper con la hegemonía dominante, que sin siquiera molestarse en proponérselo, asfixia su creación cultural. La ruptura de la identidad hegemónica del *statu quo* y sus petrificadas fronteras ideológicas es el paso necesario hacia un profundo cambio social.

PRACTICAS POPULARES. FICCIONES NARRATIVAS Y REFLEXION FILOSOFICA EN AMERICA LATINA

Por **Jaime RUBIO ANGULO**
FACULTAD DE FILOSOFIA,
UNIVERSIDAD JAVERIANA, BOGOTÁ

Filosofía latinoamericana: estilo reflexivo

FILOSOFÍA LATINOAMERICANA es para mí una expresión que describe un estilo de reflexión, esto es, la manera como el filósofo responde a las exigencias de su situación con los elementos que tiene "a la mano", comprendiendo, es decir, creando proyectos. Permítanme aclarar lo que entiendo por estilo.

El estilo, las "maneras de hacer", constituyen un repertorio colectivo que podemos localizar en las formas de "utilizar" el lenguaje, "escribir" textos, "demarkar" y "administrar" los espacios, etcétera. Estos procedimientos de muy diverso origen pueden cruzarse en campos de actividades individuales como "los actores anónimos que cruzan la escena que lleva el nombre de un supuesto autor".¹

Estas prácticas, especificadas por los estilos, son más estables que sus campos de aplicación; no se pueden identificar con el lugar donde se ejercen, no son totalizantes, no hacen parte de sistemas coherentes. Es posible identificar los estilos de las operaciones intelectuales unidas a las formas de ejercicio del poder.

Podemos "identificar el estilo táctico del procedimiento jurídico que transforma lo episódico en escena de la ley, el estilo estratégico de la enunciación profesoral o clerical que transforma lo particular en caso de una ideología general; el estilo escrito de la

¹ Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 1987, p. 64.

manipulación textual que hace de la distancia un principio de autoridad".² Nosotros mismos constituimos un campo de experimentación y elucidación de las prácticas de poder que funcionan como prácticas de intelectuales; pensamos que al denunciarlas podemos inventar formas de pensar diferentes.

Entendemos la reflexión como el acto de reapropiación de sí, que el sujeto realiza mediante la interpretación de las obras en las cuales expresa su deseo de ser y su esfuerzo por existir. ¿Por qué llamar a este proceso una reapropiación? Porque el "yo" del "yo pienso" no se comprende a sí mismo como sujeto de las operaciones de conocimiento, volición, estimación, etcétera. O para decirlo más radicalmente, no hay coincidencia entre ser y conocer: el sujeto primero se produce y luego se conoce; en consecuencia, no hay comprensión de sí que no esté mediada por los signos, los símbolos y los textos. La comprensión de sí coincide con la interpretación de los términos mediadores.

Este estilo reflexivo no escapa a una cierta paradoja: se trata de la paradoja de "la distancia en la proximidad y la proximidad en la distancia". Percibimos la diversidad cada vez más cerca. . . La apertura hacia las demás culturas es hoy la condición de nuestra adhesión a un centro de perspectiva. La tensión entre lo "propio" y lo "extraño" forma parte de la interpretación a través de la cual intentamos aplicarnos a nosotros mismos el sentido singular de una tradición concreta, en este caso, de la tradición filosófica.

Esta tensión entre lo propio y lo extraño no implica ninguna visión englobante, ningún "sobrevuelo", por el contrario, este esfuerzo por comprender es un esfuerzo situado y es esa comprensión de nuestra situación la que anima el estilo reflexivo que podemos llamar "filosofía latinoamericana". Pienso que la "filosofía latinoamericana" es un momento hermenéutico de la apropiación-aplicación de la tradición. "Aplicación no quiere decir aplicación ulterior de una generalidad dada, comprendida primero en sí misma, a un caso concreto; ella es más bien la primera verdadera comprensión de la generalidad que cada texto dado viene a ser para nosotros. La comprensión es una forma de efecto, y se sabe a sí misma como efectual".

Quiero ahora enfrenar el problema de la "configuración cultural" de nuestros pueblos desde el punto de vista de la reflexión hermenéutica. En efecto, como dice Paul Ricoeur: "Un continen-

² *Ibid.*, p. 65.

te en trabajo, como América Latina, es el testigo privilegiado de eso que se puede llamar *el trabajo del símbolo*".

Culturas populares: culturas excluidas

A partir del Renacimiento se da un proceso de represión-exclusión de la cultura popular (ordinaria) que se había ido gestando durante la Edad Media. ¿Cuál es el interés histórico que anima esta represión, cómo se realiza y qué justifica?

Sin duda, el proceso fundamental es el proceso de centralización política sobre el que se superpone otro, más antiguo, el de la homogeneización religiosa. Muchembled ha señalado, para el caso de Francia, cómo el Estado-Nación es incompatible con una sociedad polisegmentaria cuyas relaciones y equilibrios internos están regidos por complejos rituales religiosos y festivos. Las viejas relaciones sociales eran reemplazadas por nuevas formas masivas de un modelo de racionalidad, de una nueva forma de civilización que lentamente disciplina las culturas populares. En esta nueva civilización se va a abrogar el derecho de destrucción de las culturas ordinarias.

Un lento proceso que tiene como finalidad minar las fronteras interiores de esas culturas —sus dialectos, sus fiestas, sus ritos, sus ritmos y sus tiempos—, va a producir la cultura nacional.³ Paradójicamente las culturas ordinarias se convierten en objeto de estudio justo cuando se les niega el derecho a vivir. Como dice Michel de Certeau: "Es cuando el pueblo ya no puede hablar, cuando los estudiosos se interesan por su idioma".

A las culturas ordinarias les ocurre lo mismo que a las brujas o a los endemoniados: los elementos de su lenguaje son los que la sociedad les impone y sólo esos; su acto de elocución consiste en viajar por el código social. Buena parte de los análisis que la cultura "oficial" hace de la cultura ordinaria o popular se reducen a ideologizar ciertos lugares y grupos, afirmando que allí la marginalidad se encuentra bien, integrando así un lugar previamente identificado dentro de un orden social que no cambia. Los procedimientos y la multiplicidad de mecanismos presentes en estos procesos de exclusión-represión van desde la desinstitucional-

³ Jesús Martín B., *De los medios a las mediaciones*, México, Gustavo Gili, 1989.

zación de sus relaciones sociales hasta el control de la sexualidad, desde la desvalorización del cuerpo hasta la inoculación de un sentimiento de inferioridad.⁴

A mediados del siglo XVIII la cultura popular va a sufrir una aventura singular: se la va a considerar a la vez como tradicional y como rebelde. Observada desde el prejuicio ilustrado, la cultura popular va a ser vista como el ámbito de lo mítico, de la ignorancia y de la superstición. En una palabra, es el ámbito del "prejuicio". Ciertamente, como dice Gadamer, hay un prejuicio sobre el prejuicio y, por esta razón, la mentalidad ilustrada es incapaz de comprender el contenido y la intencionalidad histórica de la economía moral de la multitud⁵ que se irá desmoronando lentamente y será reemplazada por la economía política de mercado libre.

La cultura popular, la cultura ordinaria, apunta entonces hacia una cultura de clase: para el caso mexicano, a comienzos del siglo XX, Carlos Monsiváis encuentra en el teatro de la revolución, en el *music-hall* y en el albur, en el lenguaje obscuro y en la grosería mímica — "las malas palabras son gramática esencial de clase" — la presencia de esa cultura a partir de la cual "el pueblo se solidariza consigo mismo . . . y va configurando su nombre para acceder a una visibilidad que le confiere un espacio social".

Una nueva compilación se añadirá a todas las anteriores: la cultura popular comienza a ser llamada cultura de masas. "Es decir, en el momento histórico en el cual la cultura popular apunta a su constitución como cultura de clases, esa misma cultura va a ser minada desde dentro, hecha imposible y transformada en cultura de masa", en singular. La cultura de masa no aparece de golpe; por el contrario, es resultado de un método que tiene como finalidad buscar el consenso que racionaliza, que cubre-oculta las diferencias entre las clases. Según R. L. Hoggart, cuando la aceptación del orden social por parte de las clases populares se apoya sobre "valores de tolerancia, de solidaridad y gusto por la vida que hace cincuenta años expresaban la voluntad de las clases populares por

⁴ Cf. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

⁵ Cf. E. P. Thompson, *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona, Crítica, 1979, pp. 62-135. "El motín de subsistencias en Inglaterra del siglo XVIII fue una forma muy compleja de acción popular directa, disciplinada y con claros objetivos. . . . Estaba basado en una idea tradicional de las normas y obligaciones sociales, de las funciones económicas propias de los distintos sectores dentro de la comunidad que, tomadas en conjunto puede decirse que constituían la 'economía moral' de los pobres", p. 66.

transformar sus condiciones de vida y conquistar su dignidad [el libro de Hoggart es de 1957], entonces lo popular se identifica con lo masivo".⁶

Pero dentro de este espacio delimitado estratégicamente y a pesar de la represión secular se siguen dando las *tácticas* de la cultura popular. Entendemos estrategia como "el cálculo de las relaciones de fuerza que llegan a ser posibles a partir del momento en que un sujeto de querer o de poder es aislable de 'un medio ambiente'. Postula un lugar susceptible de ser circunscrito como propio que sirve como base para la gestión de sus relaciones con una exterioridad distinta". La modernidad se ha constituido sobre este modelo estratégico.⁷

Por el contrario, la *táctica* es un "cálculo" que no se puede hacer sobre un lugar propio, ni sobre una frontera. La táctica tiene como lugar el "lugar del otro". Se insinúa fragmentariamente, sin totalizarla ni tenerla a distancia. Es una victoria del tiempo sobre el espacio. La táctica depende del tiempo para "coger al vuelo" las oportunidades. Lo que "gana" no se capitaliza. Es un juego constante con los acontecimientos para crear las "ocasiones". Su síntesis intelectual no tiene como forma un discurso sino la decisión, la acción y la forma de "agarrar la ocasión".

Al denominar *tácticas* a las prácticas de la cultura popular queremos recuperar lo originario en el plano de la espontaneidad vital, "volver al mundo de la vida" es volver a lo sensible que no deja de alimentar nuestra reflexión, a la Naturaleza (como diría Spinoza), que experimentamos y de la cual sacamos a la vez la fuerza y la lucidez para las empresas humanas. Las *tácticas* de la cultura popular no expresan otra cosa que el deseo de justicia que es al mismo tiempo deseo de que se haga justicia.⁸

El relato como teoría de las prácticas

QUIERO recuperar una tesis de Michel de Certeau que encuentre especialmente fecunda para pensar el problema que nos ocupa. La

⁶ Citado por Jesús Martín B. en *Cultura popular y comunicación de masas*, Lima, 1984.

⁷ Michel de Certeau, "Pratiques quotidiennes", en G. Poujo y P. Labourie, *Les cultures populaires*, INEP, Toulousen, E. Privta Editeur, 1979, pp. 23-30.

⁸ Mikel Dufrenne, *Subversión-Perversión*, Madrid, Ruedo Ibérico, 1980.

"literatura —dice De Certeau— es el discurso teórico de los procesos históricos. Ella crea el no-lugar en donde las operaciones efectivas de una sociedad acceden a una formalización... será necesario verla como lo que durante mucho tiempo ha sido la matemática para las ciencias exactas: un discurso 'lógico' de la historia, la 'ficción que la hace pensable'".⁹ Una teoría del *relato* es indisociable de cualquier teoría de las prácticas.

Encontramos un magnífico ejemplo de esta teoría de las prácticas en Don Quijote. En efecto, Don Quijote es a comienzos del XVIII para la hidalguía española "la figura que organiza las prácticas de una sociedad pero se convierte en la escena donde se produce su inversión crítica. No es más que el lugar de su otro, una máscara".¹⁰ La literatura como ejercicio del deseo conforme la tradición de la *lectio*.

Creo que debemos reconocer la legitimidad teórica del relato. No podemos seguir considerándolo como un "residuo" que no podemos evacuar sino como una forma necesaria de la teoría de las prácticas.

Recientemente Paul Ricoeur, en su gran trabajo *Temps et récit*,¹¹ ha mostrado las relaciones entre los procesos de configuración narrativa y la redescritión de la temporalidad y la acción humana. Ricoeur compone su teoría de la Triple mimesis como una mediación entre el análisis fenomenológico del tiempo y la composición narrativa. El filósofo se aplica al análisis de las variaciones imaginativas, de las figuras de la experiencia temporal, que sólo la ficción puede explorar entre el tiempo mortal y el tiempo monumental. Su estudio está jalonado por las obras de Virginia Woolf, Thomas Mann y Marcel Proust.

Por mi parte he intentado aplicar el modelo hermenéutico de Ricoeur a *Cien años de soledad*. No se trata ahora de repetir el análisis, por lo demás exigente, sólo quiero llamar la atención sobre algunos puntos especialmente interesantes. Frente a todos los críticos que han canonizado la idea de un "tiempo circular" como negación de la historia opongo la idea del presente como tiempo absoluto del "esto está sucediendo". El "instante" es el protagonista temporal de la novela pero no será un instante medido por

⁹ Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 119.

¹⁰ *Ibid.*, p. 131.

¹¹ Paul Ricoeur, *Temps et récit*. I-III, París, Seuil, 1983-1985. Trad. al castellano de A. Neira, ts. I-II, Madrid, Cristiandad, 1987.

el reloj (¡en Macondo no hay relojes!). Es el instante como "decir ahora" como "hacer presente". Con razón había escrito Carlos Fuentes que Macondo es la "sede del tiempo, consagración del tiempo, lugar de cita de la memoria y el deseo, presente donde todo puede recomenzar".¹²

El "presente" se duplica en el instante de lectura dentro de la novela *Cien años* como el escenario de la subversión, como realización del deseo, como *lectio*. Aureliano el "lector", última de las transformaciones simbólicas en la novela, es una figura ética en un sentido muy cercano a la concepción de Jacques Lacan para quien la ética "es la forma de una creencia separada del imaginario alienante, donde suponía la garantía de lo real, y convertida en palabra que dice el deseo instituido por esta falta".¹³ Ética del deseo, deseo de ética, doblemente cifrado en el "instante de la lectura", "instante paradójico": decisivo e indeciso. Es como el umbral donde se superponen lo que nos es dado conocer y lo desconocido de las decisiones por tomar: las oposiciones de la libertad. "Momento de lectura" en que somos alterados con todo lo que esta palabra significa. Instante que nos envía a nosotros mismos, instante que está como suspendido, "instante que dura cien años", hasta que nosotros comprometamos nuestra propia temporalidad en una verdadera existencia concreta. En esta "ficción" el tiempo es calificado de otra manera. No es solamente el tiempo de la presencia; es también el tiempo de la posibilidad.

La reflexión anterior nos obliga a introducir una categoría de Nietzsche en la que encuentro el equivalente a la metáfora narrativa de García Márquez: se trata de la "fuerza del presente". Lo que Nietzsche ha logrado ver es la "interrupción" que opera el presente frente a la fascinación de la historiografía monumental, frente a la abstracción del pasado como pasado.

Nietzsche, en su "Segunda Consideración Intempestiva", consagra lo que podemos llamar la "virtud" del presente: "Es en virtud solamente de la fuerza suprema del presente que usted tiene derecho de interpretar el pasado": sólo la grandeza del hoy es lo que permite refigurar el tiempo. La verdadera historia, dice Nietzsche, es la que permite transformar en una verdad completamente

¹² Carlos Fuentes, "Macondo, Sede del Tiempo", en *Recopilación de textos sobre G. García Márquez*, La Habana, Casa de las Américas, 1969, pp. 118-122.

¹³ Jacques Lacan, *La ética del psicoanálisis. El seminario*, libro 7, Buenos Aires-México-Barcelona, Paidós, 1988.

nueva lo que es conocido por todos, y de expresarlo con tanta simplicidad y profundidad que la profundidad haga olvidar la simplicidad y la simplicidad la profundidad.¹⁴

Para terminar quiero mostrar algunas posibilidades para la reflexión filosófica que se deja instruir por las "ficciones narrativas". En primer lugar el problema de la identidad. No es éste un problema extraño a la filosofía latinoamericana. Considero que la "ficción narrativa" nos ofrece instrumentos para repensar este problema. Frente a la identidad como "mismidad" (*idem-same*) el relato construye una especie de identidad dinámica correspondiente a la intriga, una identidad que Ricoeur ha llamado identidad narrativa y que corresponde al *ipse* latino, al *self* inglés, al *selbst* alemán. Esta identidad narrativa del personaje sería correlativa a la historia narrada. Instruidos por esta noción de identidad narrativa podemos repensar el problema de la configuración de nuestros pueblos. La configuración cultural no sería otra cosa que su "ipseidad", su "sí-mismo" instruido por las obras de la cultura que ella se aplica a sí misma; la comunidad construye su carácter recibiendo relatos que llegan a ser su historia efectiva.

No hay comunidad sin un proyecto durable y es función de la política hacer duradera a la comunidad. ¿Cómo podría una comunidad tener un proyecto si no se apoyara sobre la acumulación de historias narradas, es decir sin una memoria? Pero debemos ser conscientes de las limitaciones de la identidad narrativa. Esta es sólo uno de los hilos de este complejo entramado.

La configuración cultural no se puede separar de las dimensiones normativas, evaluativas, prescriptivas que el texto vehicula y de las que nos apropiamos o que rechazamos por medio del acto de lectura. Leer es aceptar o rechazar una visión del mundo que jamás es éticamente neutra sino que induce implícita o explícitamente a una nueva evaluación del mundo y del lector.

La ética es otro de los temas nucleares de la reflexión filosófica latinoamericana. Pienso que nuestros relatos nos ofrecen suficientes figuras éticas para construir esa "fenomenología" del deseo de justicia que es al mismo tiempo deseo de que se haga justicia.

Hay que justificar este nombre que damos al deseo: no se trata tan sólo de recuperar las ideas de justicia moral o jurídica. Lo que está en juego es un nuevo imaginario social. El deseo de justicia

¹⁴ F. Nietzsche, *Considerations inactuelles*, Paris, Aubier, 1964, t. 1, p. 205.

se despierta por la experiencia cotidiana de injusticia, y esta experiencia de injusticia sufrida en carne propia no está conceptualizada, como tampoco lo está la justicia; no está conceptualizada, pero sí está-siendo narrada.

Aparece otro problema: en este contexto ¿cuál es el lugar del Otro? Según la función narrativa el Otro tiene dos papeles: es aquel que cuenta y enseña o es aquel que escucha lo que se cuenta para apropiarse la historia y expresarse por ella. Pero podemos preguntarnos: ¿contar una historia no es una nueva forma de imponer al otro un orden que aliena, no es someter al otro a los esquemas de comprensión del narrador? Tal vez la pregunta que se impone es si ¿este lenguaje narrativo no es lo que se necesita para poder expresarse el totalmente Otro?

El relato vive, se adapta a las circunstancias en las cuales la historia es contada. El contar lo reconstruye a su manera y el oyente lo escucha según su propia experiencia y su propia "escucha"; el relato sólo puede vivir bajo la forma de una narración escuchada, de una re-narración. Sólo el relato vivo restituye la intriga, pero la hace revivir de manera tal que el sentido se desplaza para adaptarse a cada individuo, a la experiencia propia de su vida.

El orden del relato narrado siempre tiene en cuenta la pluralidad de los hombres. La ética exige una narración para hacerse entender: sin una narración viva el interés por el Otro tiende a volverse un misticismo mudo. Practicar la ética política es vivir en analogía con las figuras de una historia, más que conformarse a las normas que no son más que abstracciones que expresan esas prácticas. Vivir en analogía con una figura narrada no es ni calco ni identificación. Es la transposición de una o de muchas figuras ejemplares a la situación en donde uno se encuentra.

La lucha por la identidad narrativa de un pueblo puede amenazar el orden social, mientras que el establecimiento del orden puede amenazar o reprimir el ejercicio de la identidad. Aquí la hermenéutica puede ayudar porque no existe orden social sin relatos ni historias que cuenten cómo se estableció o cómo se establecerá y cómo los hombres participarán en esta construcción. No seremos justos con los deseos de nuestros pueblos si no conocemos su identidad narrativa; a su vez los hombres sólo pueden comprenderse aplicándose a sí mismos los mitos e historias de su propia sociedad. Asimismo, no diremos nada de una sociedad mejor y diferente sin presentar su forma narrativa. El relato de acontecimientos posibles que permita pasar de una sociedad a otra se hace

indispensable, como también es indispensable el recurso a relatos antiguos para exponer "la buena vida" a la cual uno aspira.

Una palabra final para expresar mi reconocimiento al maestro Leopoldo Zea. Siempre me había intrigado el uso que el maestro Zea hacía de *La Tempestad* de William Shakespeare. Esa subversión que se configura en el teatro es a mi gusto refigurada por el doctor Zea en el Discurso de clausura del XVII Congreso Mundial de Filosofía.¹⁵ "Es obvio que este preguntar y este responder sobre nuestra identidad, sobre nuestro ser, sobre nuestra humanidad, ha de ser hecho a partir de nuestra lengua, en la que nos hemos formado y a través de la cual adquiere sentido el mundo, nuestro mundo". La subversión que supone reconocer que podemos hacer filosofía en español es comparable a lo que describe Carlos Fuentes en *Terra nostra* como el "Teatro de la Memoria" en donde los papeles se invierten: "Imágenes que integran las posibilidades del pasado, pero también representan todas las oportunidades del futuro, pues sabiendo lo que no fue, sabremos lo que clama por ser".¹⁶

¹⁵ *Philosophy and Culture, Proceedings of the XVIIth World Congress of Philosophy*, Montreal, Du Befroi-Montmorency, 1986, pp. 397-401.

¹⁶ Carlos Fuentes, *Terra nostra*, Barcelona, Seix Barral, 1985, p. 565.

¿QUE TAN LATINA ES LATINOAMERICA?

Por Gustavo VARGAS MARTÍNEZ
UNAM, MÉXICO

PARA EL AÑO 2007 se cumplirán exactamente quinientos años del accidentado uso de la palabra América. Se volverá, entonces, a recordar la antigua querella sobre la legitimidad —o puntualidad— de su aplicación a este continente, y tal vez se repita que el hecho cumplido de su aceptación universal se deba a una pretensión dolosa del célebre cosmógrafo florentino. Pero lo que parecerá pertinente, aparte de la apreciación histórica, será sin duda la disputa sobre quiénes son los americanos. Porque el despojo, para esos años, también se habrá consumado y tendremos americanos de primera, americanos de segunda y hasta americanos de tercera acepción.

En ese caso, y el socaire de la recordación que se hace en estos días del viaje de reconocimiento de ruta establecido por los Colón de Liguria, es preciso establecer, una vez más, el alcance del gentilicio.

En rigor, y con precisión histórica, americanos somos los que, autodiscriminándonos nos apellidamos *latinoamericanos*. Los hechos son obvios: sobre el extenso territorio de la ahora América del Sur, a la altura de las selvas centrales que alimentan a los afluentes de los ríos Uruguay, Paraná y Paraguay, la mano decidida y acertada de Martín Waldseemüller escribió por vez primera, el 25 de abril de 1507, la palabra América. Al éxito editorial de la *Cosmographiae Introductio Cum Quibusdam Geometriae ac Astronomiae Principiis Ad Eam Rem Necessariis Insuper quatuor Americi Vesputii Navigationes*, que así de largo es el título del folleto de apenas 52 hojas sin foliar, siguió una creciente reimpresión tanto del folleto como del mapa universal que lo acompañaba, y la aceptación del término por sabios como Stobnicza, Schoner, Apianus, Boullenger, Gaultier Ludd, Leonardo da Vinci. Esta circunstancia es parte

del triunfo de Waldseemüller, tanto más meritorio como involuntario de su parte. La palabra América nació para esta nuestra América.

Cuando el joven humanista de veintidós años Matías Ringman editó la aún hoy apasionante narración de los cuatro viajes vespucianos, escrita el 4 de septiembre de 1504, que el navegante dirigía al gonfaloniero de Florencia Piero Solderini, no se tuvo la intención de menospreciar la importancia de los viajes caribeños de Colón y sus continuadores, sino afirmar la trascendencia del hallazgo continental del Nuevo Mundo, del que ciertamente el florentino era el más atinado expositor. También aquí los hechos aparecen reforzando el uso consagrado, pues la extensión de los cuatro viajes de Vespucio, que cubren desde la latitud 38 norte hasta la latitud 46 sur, y 65 grados de longitud entre el Cabo San Roque y la imprecisada Lariab, frente al raquítico alcance de los cuatro viajes colombinos, que no salieron del Caribe, que nunca cruzó el Ecuador, que afirmó la insularidad de las nuevas tierras sin percatarse de su continentalidad, o peor aún, reafirmó con temeridad el espacio asiático de tales islas, dejan muy en desventaja las tesis de ligur y consolidan la legitimidad del eufónico apellido "americano". Es, pues, justo el gentilicio, y justo que así se nos llame.

Después de haberse utilizado para designar al Nuevo Mundo durante casi 35 años, sin otra oposición que la de España, que persistió en la tesis colombina de "las Indias Occidentales", y de haber sido difundido el término por Apiano y Schöner en más de cien ediciones y diez mil ejemplares destinados a los universitarios europeos, fue extendido el vocablo América a la parte norte del continente en 1541, por Gerardo Mercator; casi cincuenta años después por Ortelius y por Bleu. No cabe duda de que la palabra América nos pertenece por antigüedad, aplicación cartográfica y uso aceptado indisputablemente durante más de medio siglo.

Hace cien años, con motivo del IV Centenario de 1492, el filólogo Crescencio Carrillo y Ancona, de Mérida, Yucatán, propuso sin fortuna que no había tomado nuestra América su nombre de Amerigo Vespucio sino al revés; Alberico o Emeric Vespucio, emocionado ante la contemplación de la sierra nicaragüense de Amalik, había decidido trocar su nombre por el muy parecido de la montaña, que en lengua maya quería decir "país donde sopla el viento". Lo afirmó el yucateco no sólo atendiendo a razones fonéticas sino al hecho de que en 19 cartas el florentino firmaba con su nombre de pila y sólo desde 1506 como Americus. Lo que no pudo probar nunca el filólogo fue la historicidad de su aserto: ni los contempo-

ráneos dieron fe de tan importante circunstancia, ni los afectados de entonces —el propio Vespucio y sus amigos—, ni los geógrafos y cosmógrafos, ninguno, afirmó tal parecer. La palabra es indiscutiblemente de origen vespuciano y así aceptada en estos días.

Pero ocurre de un tiempo acá que ya no somos nosotros, los de origen vespuciano, los genuinos americanos, sino que debemos anteponer un prefijo discriminador, un apoyo lingüístico reduciéndolo: *latinoamericano*. Y todo porque nos han expropiado no sólo la riqueza del campo y del trabajo, sino que, a la faz del mundo "americanos" son otros, y los primeros americanos hemos tenido que aceptar ese nuevo despojo, tan oprobioso como todos los despojos, y más humillante por cuanto no siendo ricos ni poderosos sino "subdesarrollados", "tercermundistas" y cuando mucho, en "vías de crecimiento", aceptamos diariamente de mala gana un apodo que en otras circunstancias sería honorífico: "hispanos", mejor dicho, "latinoamericanos".

Así, por ejemplo, cuando el presidente de Estados Unidos George Bush rindió el 31 de enero de 1990 el tradicional mensaje a la Nación, se refirió en todas las ocasiones a su país sólo como *América*.¹ Decía Bush que "hay un nuevo mundo de desafíos y oportunidades y hay la necesidad de un liderazgo que sólo América puede dar"; añadía que "un nuevo mundo toma forma y América está en el centro del círculo de la libertad, hoy, mañana y el siglo próximo", porque "la idea llamada América es el nuevo mundo, nuestro nuevo mundo". Y explicaba que los cambios profundos en Europa centro-oriental eran porque, en su sentir, "la idea llamada América se mantuvo en ebullición en toda esa gente" donde "nuestro país fue siempre el sueño dorado de toda esa gente que quiere la libertad". Al lado de la sinonimia de América por Estados Unidos, está la *sinécdoque* de tomar a Estados Unidos por *nuevo mundo* y la altanería de sentirse *sueño dorado* de media Europa. Es aún más significativo el despojo de la palabra América por el presidente Bush cuando se ha observado, en el mensaje de marras, que, contra lo usual en comunicaciones homólogas, en esta ocasión no se mencionó ni una sola vez a la América que reiteradamente llamamos *latina* los estadounidenses. . . como para que filólogos y semantistas escudriñen en el mensaje alguna nueva filosofía subliminal. . .²

¹ Cf. *Unomásuno*, 1 de febrero de 1990.

² Cf. *El Nacional*, 3 de febrero de 1990.

Parte de la culpa de este desaguado la tuvo la propia España, que durante siglos tomó a ofensa llamarnos por nuestro nombre. Parte de la culpa la hemos tenido nosotros por dejarnos acuñar un gentilicio no buscado, de corte imperial, e incluso, por hacer la apología del adefesio. Así, pues, fue España la única nación que no adoptó el nombre de América y aun protestó de su aplicación por otros pueblos, nombrándola siempre y hasta finales del siglo pasado, Indias Occidentales; se llegó al extremo de que a fines del siglo XVII se penó el uso de la palabra América. La práctica burocrática significó, a la larga, el abandono del término para uso de los demás pueblos, al punto que América y los americanos pudieron reivindicar su uso como expresión de rebeldía. Fue así como los americanos reivindicaron el nombre dándole una connotación republicana y liberal. Los insurgentes de todo el continente hicieron lo posible por no hablar de *Indias* y el término *indiano* se hizo despectivo. Bolívar utilizó 47 veces la palabra *americano* y siempre para referirse a los de origen español, y sólo tres para acotar asuntos del continente en su conjunto, y así y todo después de 1825, después de Ayacucho. Hidalgo se intituló "generalísimo de América", Rayón en los *Elementos constitucionales* aboga por la independencia de "la América" y el mismo término utiliza Morelos en *Los sentimientos de la Nación*. El Congreso de Chilpancingo, en 1814, si bien utilizó el término *Anáhuac*, pronto hizo uso del específico "América Septentrional" o "América Mexicana". Esto explica que *Indias* quedara rezagado al lenguaje político contrarrevolucionario. Pero si seguimos siendo *americanos*, para evitar confusiones tenidas como desfavorables, propiciamos, desde 1864, el uso de *Latinoamérica* como nombre de nuestro subcontinente y una forma, asaz peligrosa, de identificarnos. En realidad, nos pusimos el dogal al renunciar al apellido legítimo, al topónimo familiar.

Decía el geógrafo neogranadino Joaquín Acosta, en 1848, que gustosos debíamos abandonarles a los americanos de habla inglesa el título de americanos, "porque basta que haya sospecha de usurpación en él para que no se lo disputemos". Pero la verdad es otra: por no disputárselo perdimos el apellido, o lo menguamos para hacerlo aceptable. Por eso —y es todo lo que deseábamos exponer ahora—, si no es halagüeño el iniciar una retoma del nombre, quede al menos una protesta escrita de que a los 500 años nos molesta el atropello. Y es porque el problema tiene que ver con asuntos de identidad y toma de conciencia. Esto es, con la filosofía que se desca para los americanos, para nosotros.

Buena parte de las dificultades que hemos encontrado para definirnos en el mundo se inicia con el problema de saber quiénes somos, pero no por vocación histérica sino por maduro encuadre en el futuro inmediato. Acostumbrados a importar filosofía por vía de filósofos europeos principalmente, estábamos a mediados del siglo XVIII expuestos a que nos ningunearan —feliz expresión vernácula— personas como Buffon, De Pauw, el déan Manuel Martí (quien provocó la espléndida réplica de Eguíara y Eguren), Hegel (quien todavía no inspira una réplica descomunada). El esfuerzo por tomar conciencia de americanos ha sido un esfuerzo por hacer filosofía e historia propias. Todavía es tiempo, creemos, de partir de un reordenamiento de cifras e ideas que haga de esta América nuestra un campo propicio al pensamiento, como ya lo ha sido en la literatura y en las artes.

Es que cuando nos llamamos *latinoamericanos* me pongo a pensar si los negros y asiáticos, que constituyen la mayor inmigración a nuestro continente, se sienten *latinos* sólo porque hablen español, *créole* o portugués, y si los indígenas quechuas y mayas podrían enorgullecerse de las raíces eurocéntricas de la latinidad.

No basta con quejarnos de que no tenemos nombre porque un vecino se lo apropió. Hay que afirmar que no han sido eficaces los pasos dados para cubrir un espacio en la originalidad del mundo, y tenemos que asistir al gran concierto de las ideas asidos de la mano de doctrinas extrañas y prestadas cuando mucho. Algunas argucias como las que de vez en cuando afloran para nuestro consuelo no satisfacen, por la simple razón de que seguimos desconocidos. ¿Cuál es la obra imperecedera, el tratado inmortal, la suma de pensamiento que puede mostrarle al mundo lo que ha sido y puede ser esta América?

Cuando decimos que necesitamos una *historia propia* parece que excluimos la que nos hacen los europeos o la que se hace con la ideología europea. ¿Qué es lo propio? Está en nosotros y tenemos que descubrirlo. No en la historia *pre* o *poshispánica*, porque no se trata de continuar un indigenismo romántico cuando cuantitativa y cualitativamente empiezan a escasear los indígenas, y menos aún en la que nos hicieron durante trescientos años coloniales. *Propio* es lo que nos conviene, lo que nos individualiza, lo que nos afirma como identidad, lo que consolida nuestra solidaridad continental americana. Simón Rodríguez sintió esa necesidad definitiva cuando en los albores de la república nos compelió a la originalidad con la consigna "o inventamos o erramos". Pues bien,

en filosofía de la historia hemos errado. La masiva importación de *ismos* filosóficos ha hecho degenerar las ideologías en ideologismos, porque caricaturizamos al forzar lo extraño a lo propio.

La historia de América, como capítulo de la historia universal, y la filosofía de la historia que de ella emana como cavilación ecuménica, ha sido la principal forma de dominación que han ejercido las potencias para disminuir la originalidad americana.

La neurótica búsqueda de cordones umbilicales, asideros y mulas ideológicas que, so pretexto de hacer filosofía, incorporamos a la procesión de los *ismos*, nos ha desgastado. Siervos de las modas, esclavos del pie de imprenta, ávidos lectores de esquemas y clichés de indoctrinación, no hemos tenido tiempo para desarrollar la requerida filosofía de la historia. Nos resistimos incluso a cuestionarnos la capacidad de creación de filosofía histórica, tolerando que ese vacío lo llene la publicidad foránea. No podrá haber filosofía americana hasta que los filósofos no comprendan que primero hay que estudiar historia americana. De las "fatalidades" que oprimían el espíritu humanista de Alfonso Reyes, la más desesperante podría ser la de llegar tarde al Viejo Mundo. Y todo porque la vocación histórica de nuestros pensadores por el deslumbramiento europeo nos impidió el alumbramiento americano; y de objetos de la historia europea o universal, hoy hemos pasado a ser protagonistas de la filosofía americana, vía regia justamente para universalizarnos.

Alguien dijo y ahora lo recordamos: el niño americano que conoce los símbolos patrios en la escuela primaria es un nacionalista sectario; el adolescente que busca ensanchar su mundo es un iconoclasta; el joven estudiante es ya un extranjero; tendremos que trabajar mucho y duro para que a los cuarenta años no sea un traidor.

La toma de conciencia de la dependencia, que sirvió para conducir a nuevas dependencias en el agitado siglo XIX, sólo podrá superarse cuando el hombre americano pueda escribir su propia historia filosófica. Esta prolongada crisis es la que Leopoldo Zea describe en la *Filosofía de la historia americana* como el paso de una enajenación a otra enajenación en una serie de yuxtaposiciones sin posibilidad de absorción alguna.

Lo que faltaba decir, después de cuatro siglos de elogiar el descubrimiento de América y de un siglo de censurarlo, era que, después de todo, América ni había sido presentida, ni adivinada, ni encubierta, ni inventada, sino que simplemente no había sido des-

cubierta, y que así está hasta hoy: falta explicar este inconmensurable e inigualable continente; está todavía virgen América.

Su historia se escribió en Europa durante tres siglos, y la que le hemos confeccionado, del XIX para acá, ha sido una camisa de fuerza para adecuarla a ideología de importación, a filosofía traducida, de suerte tal que el traje le queda estrafalario o minúsculo pero siempre fuera de moda. Todavía ahora nos preguntamos si hace falta una cosmovisión americana que vertebralice, jerarquice y cohesione lo mucho que es América y que tanto trabajo nos ha dado apellidar como propio. Parece ser que la premonición de Hegel no ha variado un ápice en 170 años: "lo que ha ocurrido hasta hoy (1820) en el Nuevo Mundo es sólo el eco del Viejo Mundo, la expresión de un sistema de vida extranjero". Y mientras no se parta de una retrospectiva asentada en la historia natural y social de este continente, será difícil encontrar asidero para una filosofía de lo propio, para una americanística.

UNA DE LAS TAREAS DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Por *Laura Mues de Schrenk*
AMERICAN UNIVERSITY,
WASHINGTON

EL TEMA que quisiera discutir se refiere a dos ideas que pertenecen a la tradición de la reflexión auto-consciente de la filosofía latinoamericana: la idea de la liberación de la conciencia y la idea teleológica (la finalidad) de dicha liberación. Discutiré estas dos ideas a partir de dos preguntas, cuyas respuestas mostrarán las posibilidades que tiene nuestra filosofía.

I. La primera pregunta gira en torno al proceso de toma de conciencia con miras a una idea teleológica que nuestra filosofía podría tematizar.

II. La segunda pregunta se refiere a las posibles vías de acceso que tiene la razón humana para conceptualizar la idea teleológica de la liberación.

Para concluir expondré el proceso metodológico de acuerdo con el cual me represento la realización de dicha tarea. Para ello daré un solo ejemplo, por lo demás muy actual, de nuestra realidad mexicana.

LEOPOLDO ZEA ha mostrado en su fecundo trabajo filosófico cómo, a lo largo de nuestra historia independiente, nuestra filosofía se ocupó, en primer lugar, en diseñar un proyecto de liberación política y social, que estuvo unido a un proyecto de *emancipación cultural*. Tanto las acciones como los escritos de nuestros pensadores muestran un doble interés: a) por una parte, desarrollaron ciertas ideas que les sirvieron como ideas directrices en su actividad política; b) por otra parte, intentaron fundamentar y justificar, a nivel teórico,

la práctica política respectiva. La idea directriz que surgió desde principios del siglo XIX y que sigue siendo válida y vigente hasta fines del siglo XX, es la *idea de liberación* en sus diversos aspectos concretos.

Originalmente, dicha idea se refirió a la liberación política (en Hidalgo y Morelos, p. ej.), entendida como independencia del poder de España sobre nuestra voluntad y sobre nuestra riqueza; pero originalmente se entendió también como liberación social, esto es, como independencia del poder de España sobre nuestra legislación, nuestras instituciones y la manera de constituir las; una de ellas fue la abolición de la esclavitud. Unas décadas más tarde, con la Reforma, la idea de liberación fue ampliada y en ella se incluyó un nuevo componente, la emancipación cultural, entendida como liberación de la superstición, de la ignorancia en las ciencias racionales y empíricas, así como la liberación de la imposición de los valores culturales y morales traídos con el colonialismo.

Al pensamiento de Zea le debemos también la intelección de que la condición necesaria que debe preceder a toda liberación social y cultural es la *emancipación mental*. Esta emancipación se refiere al proceso de liberación que ocurre cuando el sujeto en general toma conciencia de sí mismo y puede ahora pensar, examinar y constituir, por sí mismo, no sólo la actividad, sino también los contenidos materiales y culturales que han de pertenecer a las actividades de su vida práctica, teórica y moral.

En sus análisis, Zea describe la toma de conciencia como un proceso subjetivo que tiene lugar en la mente del sujeto pensante. Dicho proceso ocurre en cuatro momentos sucesivos. Cada uno de ellos va acompañado de la auto-conciencia del sujeto, en la cual éste se percata íntimamente de sí mismo y de las relaciones existentes entre el mundo y él mismo.

a) El primer momento consiste en *conocer y reconocer*, entrañable y expresamente, la *realidad* tal y como se le presenta al individuo en cuanto que ésta afecta el modo de ser de su existencia. Es el reconocer la *situación* en que él se encuentra en las relaciones *del mundo hacia sí mismo*. Un ejemplo de esto sería la toma de conciencia del daño que la contaminación ambiental produce en la vida biológica y mental del ser humano. En este primer momento la conciencia de realidad es auto-conciencia en tanto que el sujeto se percata de su manera de estar en el mundo.

b) La toma de conciencia de la realidad es, a la vez, una toma de conciencia expresa de la *relación activa* que el sujeto individual

ha tenido hasta entonces con la situación hacia la cual él mismo se ha comportado. En esta toma de conciencia el sujeto se piensa a sí mismo como *persona*, o sea, cobra conciencia unívoca de su "yo mismo"; por eso, el percatarse de "sí mismo" es auto-conciencia. En este momento el individuo se percata de que no puede ni debe aceptar el modo de ser de la realidad que hasta este momento había determinado y afectado su existencia. Es el momento de la negación interna del rebelde que se dice: "ya no más". Es ahora cuando el sujeto se sabe a sí mismo como libertad negativa, es decir, como persona cuya situación fáctica no está predeterminada por una necesidad inmutable.

c) A la vez, en la conciencia de sí el individuo se reconoce a sí mismo como *el sujeto* en cuyas manos está la posibilidad de cambiar la realidad en que se encontraba. En esta auto-conciencia el sujeto se sabe a sí mismo como libertad positiva, ya que ahora se percata de que es él mismo quien puede, mediante la actividad mental de evaluar y elegir, postular los contenidos culturales y los fines personales que han de guiar sus conductas. Es éste el momento en que el sujeto se sabe a sí mismo como el fin último de todos sus actos. Así surge ahora la conciencia de la *dignidad* de la propia persona. Y con ella surge también la conciencia de que, para que su dignidad sea objetiva, es necesario cambiar la realidad de manera que las condiciones que la constituyen, y con ellas los otros seres humanos, reconozcan y respeten esa dignidad objetivamente a través de su comportamiento en general.

d) Esta auto-conciencia constituye el momento en que el sujeto imagina, diseña y propone para sí mismo un *proyecto de ser y de actuar* a través de la acción libre. Es ahora cuando el sujeto expresamente puede ejercer la libre autodeterminación. A partir de este momento, el sujeto ya no aceptará ser guiado en sus creencias y en su conducta por modelos, patrones y principios ajenos a su voluntad, ni permitirá ser manipulado por las fuerzas externas que previamente habían condicionado su conducta. A partir de este momento se inicia el comportamiento libre y se realiza así el proyecto propio propuesto.

Hasta aquí llega el análisis de la historia de la conciencia latinoamericana expuesto por Zea. A él le ha servido para mostrar las razones de que nuestros pensadores hayan escrito y actuado como lo hicieron: Benito Juárez, Simón Bolívar y José Martí son grandes ejemplos. Sin embargo, me parece que en la descripción del trán-

sito de los momentos c) y d) faltan dos pasos decisivos y necesarios, tanto para la filosofía como para la práctica política, a saber:

1. Ante la lectura de los textos surge la pregunta por el *sentido* de la liberación. Dicha pregunta se podría expresar así: ¿Liberación para qué? ¿Para qué han exigido nuestros hombres de acción la libertad, y nuestros pensadores la emancipación mental? Esta pregunta interroga por la *teleología*, por la finalidad de las acciones humanas, ya sean individuales o las de la sociedad entendida como estructura histórica. Por eso me parece que es necesario, partiendo de los análisis hechos por Zea, desarrollar una teoría teleológica de nuestra historia. Dicha teoría requiere una *reflexión expresa y conceptual* de la teleología de la liberación. Propongo, como respuesta provisional, que el sentido de nuestra liberación proviene de una noción, implícita en toda filosofía de la liberación, de la *idea de justicia*. Por eso es necesario que nuestra filosofía discuta y desarrolle dicha idea, entendida como *idea regulativa* y *justificativa* de dicha filosofía.

2. Una vez que se la haya conceptualizado, es necesario *reflexionar* con actitud objetiva y realista acerca de los medios adecuados y deseables que deban ser usados para lograr la justicia, y acerca de las opciones que se presentan bajo su horizonte.

II

SE sabe que, desde Platón, la filosofía ha intentado tematizar y conceptualizar la idea de justicia. Sin embargo, desde sus días no se ha encontrado una definición que tenga aceptación universal y que sea aplicable a todos los casos. No me interesa discutir aquí el uso que se le da en el lenguaje ordinario a dicho término, como tampoco quiero elaborar, a la manera del idealismo tradicional, la esencia o el arquetipo de la idea, o como diría Hegel, desarrollar el concepto. Más bien quisiera contribuir al *trabajo de toma de conciencia* de lo que para nosotros quiere decir la idea de justicia.

Veamos uno de los modos en que se muestra la comprensión implícita, ya existente en nuestra pre-conciencia, de dicha idea: quien camine por las calles de nuestras metrópolis con los ojos abiertos y vea la realidad social que lo rodea, quien vaya a la provincia y hable con los campesinos de buena fe, quien se informe de las cifras acerca de la repartición de la riqueza nacional en nuestros países no podrá sino pensar que en nuestra América rige el escándalo de la injusticia: el escándalo de la arbitrariedad por parte de los repre-

sentantes del Estado ante los derechos de sus ciudadanos y ante el derecho positivo, y el escándalo de la injusticia social.

Es evidente que con esta descripción traigo búhos a Atenas. Sin embargo, se trata de tomar conciencia de nuestra realidad social y cultural. Tomar conciencia significa *reconocer la realidad*. Los medios de que disponemos son las ciencias positivas en general, especialmente las ciencias sociales. Pero tomar conciencia significa también tematizar conceptualmente las *razones* de que veamos en los fenómenos sociales descritos un escándalo. Una de las razones es, en general, la contradicción que experimentamos entre la realidad existente y la noción de justicia; pero tomar conciencia significa también *reflexionar* acerca de las posibilidades y opciones que se nos presentan con miras a cambiar la realidad.

Acabo de usar dos nociones negativas para describir la situación social de nuestros países latinoamericanos. Los términos que usé, arbitrariedad e injusticia social, son negativos, y denotan la *negación subjetiva* ante el *statu quo*. Sin embargo, el mero hecho de usarlos indica que, implícitamente, comprendemos ya lo que significa su contrario: *el estado de derecho y la justicia social*. Es por eso necesario ahora dilucidar conceptualmente lo que la filosofía entiende por dichas ideas.

En este contexto entiendo por "idea" una representación, lo más general posible, que reproduzca conceptualmente la noción de lo que entendemos es *el deber ser de la realidad social*. En nuestros días no basta con que la esclavitud no deba ser, con que no deba ser que los ciudadanos sean perseguidos o asesinados debido a su raza, a su credo religioso o a su filiación política, etcétera. Además, no aceptamos más el que los muchos sufran y se empobrezcan para el beneficio y el provecho de los pocos, como rechazamos el que otros nos dicten una conducta a seguir. Así, la idea de justicia sólo tiene sentido cuando se la refiere al ser humano en su contexto social, a lo bueno y benigno de las relaciones sociales, como lo son las instituciones, las leyes, etcétera. Sin embargo, ¿de dónde proviene esta idea?

Una de las vías de acceso a su comprensión y tematización es la vivencia de la indignación (despertada por el escándalo antes mencionado). La toma de conciencia que despierta dicha vivencia nos lleva a reconocer que la injusticia está en la *desigualdad* en el trato económico, social, cultural y político que padece la gran mayoría de nuestra población. Así, uno de los componentes de la idea de justicia es la *igualdad* en el *trato objetivo y real* que reciben todos

los seres humanos en general. Esta es la primera condición que debe cumplirse para poder pensar la idea de la justicia. A esta condición pertenece a la vez la conciencia individual del sujeto, que espera y exige siempre ser tratado como un ser humano con necesidades materiales, culturales y cívicas como todos los otros, que tiene capacidades y talentos que anhela realizar. Cuando la sociedad o el Estado no cumplen con esta exigencia y tratan al individuo como si fuera un animal de trabajo o de tiro sin voluntad propia, cuando se descuida la dignidad de la persona como si fuera un perro callejero porque no tiene la posibilidad de valerse por sí mismo porque no tiene trabajo o porque no está calificada para un oficio o una profesión determinada, el sujeto se convierte, en su auto-conciencia, en *objeto* del trato por parte de otros. Así, a la idea de justicia pertenece esencialmente al asentimiento subjetivo de las personas acerca de su condición y/o su situación social.

Ahora bien, desde el punto de vista sistemático, la idea de justicia es el fundamento de dos ramas que arrancan de ella, y que se pueden representar como dos polos: uno de ellos se refiere a la idea de los *derechos humanos* de todos los individuos, la objetivación de cuyo respeto universal es una de las exigencias para que se cumpla la idea de justicia. En esta idea debe basarse toda Constitución civil y todo derecho positivo. Cuando dichos derechos no son respetados, hablamos de arbitrariedad. El otro polo se refiere a la *obligación* de la sociedad de que dichos derechos se respeten y se cumplan. Cuando se cumplen es porque tanto los miembros de la sociedad como el sistema constitucional y las instituciones del Estado atienden dicha obligación. Así, la idea de justicia es la fuente de la idea de los derechos humanos y de la idea de obligación social.

III

QUISIERA mostrar ahora uno de los métodos posibles para hacernos conscientes la idea de justicia. Desde luego, no basta que la filosofía desarrolle dicha noción; es necesario también incluir la conciencia pública y la "voluntad general", para que la población de nuestros países, *actualiter*, actúe de acuerdo con dicha idea. La discusión debe llevarse a cabo en público, y deberá ser un debate en el que participen (*idealiter*) todas las personas directamente afectadas.

La reciente visita del Papa a nuestro país es un buen ejemplo

de lo que la filosofía en nuestra América podría realizar. Sus declaraciones, basadas en la doctrina del tutelaje de la persona según las enseñanzas de los padres de la iglesia, nos llevan a reflexionar acerca de la congruencia de su opinión con la idea de la justicia.

El día 9 de mayo, aquí en Chihuahua, Woytila se expresó en contra del uso de los métodos anticonceptivos artificiales sosteniendo que "si la posibilidad de concebir un niño se elimina artificialmente, la pareja se retrae de Dios y se cierra ante él, oponiéndose a su voluntad" (*New York Times*, 10 de mayo de 1990). Esto no lo declaró *ex cathedra*, sino *ex Televisa*. Sin embargo, su pronunciamiento presenta a la reflexión filosófica acerca de la justicia diversas preguntas:

a) ¿Si "el acto conyugal" tiene por resultado un embarazo, es verdad que éste obedece a la voluntad de Dios? ¿No es más bien el resultado de un proceso biológico dadas ciertas condiciones fisiológicas? En ese caso, el ser humano tiene derecho a intervenir en los procesos biológicos naturales.

b) Si el embarazo es el resultado de la voluntad divina, ¿quiere decir esto que toda intervención artificial en los procesos biológicos, como lo son el uso de la farmacología y la cirugía, significan una oposición a la voluntad de Dios?

c) ¿Tiene una persona ajena el derecho a interferir en las decisiones libres y responsables de la pareja, pero sin asumir las obligaciones que de la interferencia resultan?

d) ¿Dicha interferencia no significa un contribuir a perpetuar las condiciones de arbitrariedad y de injusticia social que padecen nuestras clases populares urbanas y campesinas? ¿No contribuye así al daño que sufre la dignidad humana cuando la vida cotidiana se reduce a buscar un miserable bocado de pan para sobrevivir?

e) A nivel global, ¿la explosión demográfica no contribuye a la anulación de la vida terrestre toda, dada la destrucción ecológica y la carestía de los elementos básicos para la vida biológica, como lo son el agua, el oxígeno y los víveres?

La conciencia independiente y emancipada se pecatará de que la condena del uso de anticonceptivos artificiales significa prohibirles a las personas el derecho a la autodeterminación, pues ordenarles a los individuos evadir la responsabilidad por sus sucesores es negarles la posibilidad de una independencia económica, social y cultural. A la mujer se le encadena a un embarazo perpetuo, de modo que su ser humano mental se deteriora porque ella se convierte en mera animalidad reproductiva y alimentaria. Con ello,

la madre no puede ocuparse de las necesidades culturales y espirituales de su prole. Y debido a ello, la población de nuestros países está condenada a la perpetua dependencia socioeconómica, cultural y política, ya que para cambiar la realidad le faltan las fuerzas físicas, los conocimientos científicos necesarios y el tiempo para la organización política. Así, la reprobación del Papa favorece que millones de vidas humanas sean desperdiciadas en nombre de un principio moral que no puede ser justificado racionalmente.

Sin embargo, no estoy proponiendo que una de las tareas de nuestra filosofía consista en refutar las doctrinas de Roma y convertir las nuestras en la nueva doctrina. Esto contradiría el proyecto mismo de liberación para la justicia. Pero sí propongo que la filosofía contribuya al proceso de concientización, es decir, que introduzcamos una *discusión racional, pública y abierta* acerca de las leyes morales que las personas estén dispuestas a aceptar. Una discusión de esta clase debería llevarse a cabo entre los filósofos y los legisladores, entre estos grupos y los educadores, y entre todos ellos y el público en general. Si esto se llevara a cabo, nuestras leyes expresarían la voluntad general y serían justas, ya que respetarían el derecho a la auto-determinación de las personas.

A través de la discusión pública y racional podríamos lograr un proceso auto-consciente de *aculturación racional*, en que los individuos puedan proponer para sí mismos los modelos que decidan sean los componentes de su cultura, y puedan determinar así cuáles han de ser los criterios de acuerdo con los que ellos mismos miden la justicia. Sólo en esta forma de liberación expresa y reflexiva de la conciencia puede constituirse una sociedad justa, en que los ciudadanos sean auto-conscientes de su participación activa en el desarrollo del Estado.

CONSIDERACIONES EPISTEMOLOGICAS PARA UNA FILOSOFIA DE LA LIBERACION

Por José Luis GÓMEZ-MARTÍNEZ
UNIVERSIDAD DE GEORGIA

EL PENSAMIENTO IBEROAMERICANO, que surge con el ímpetu de una formulación original durante las décadas de los años 50 y 60, y que consigue imponerse y trascender sus propias fronteras lingüísticas durante la década de los 70, se paraliza en los años 80. Parece como si entrara en un periodo de agotamiento, de letargo. Se comienzan a repetir las mismas fórmulas que ahora se pierden en contextos contradictorios. La rapidez con que se suceden los acontecimientos globales y la transformación progresiva del mundo iberoamericano acentúan la sensación de anquilosamiento; se hace ahora aparente un vacío generacional. Pero dentro de su estancamiento empiezan a germinar también formas de transición, de renovación, que asumen, y por lo tanto cuestionan, el legado de la generación anterior (significativamente son algunos de sus miembros —Zea, Roig— los que inician el proceso). Emerge así una nueva generación que se siente segura de sí misma y que se juzga portadora de un pensamiento renovador: considera pueril la persistente polémica de los años 60 sobre la existencia o no existencia de una filosofía iberoamericana, a la vez que se propone formularla, superando el sistema de oposiciones actual, en un discurso basado en el diálogo. Para esta generación que despunta, carece de sentido la antigua problemática paralizante que ejemplifican las siguientes palabras de Miró Quesada de 1981: "Nos encontramos aquí con el eterno problema: ¿en qué consiste la filosofía, qué tipo de pensamiento debe considerarse como filosóficamente importante? Este problema no ha podido ser resuelto en dos mil años de filosofía".¹ Esta problemática, simplemente, no interesa a la nueva generación; la de-

¹ Francisco Miró Quesada, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1981, pp. 20-21.

lega a los historiadores de la filosofía para que le asignen un lugar en un posible futuro discurso narrativo. Surge, pues, con la arrogancia de los grandes filósofos, con la convicción de poseer una visión totalizadora y no excluyente a la vez, y la ambición de formularla.

La reflexión filosófica iberoamericana de la década de los años 80 encarna los aciertos y las serias limitaciones de un programa de acción sucintamente formulado en dos documentos claves, redactados el uno en 1974 y el otro en 1978. El primero, corresponde a la Comisión de Historia de las Ideas (reunión de expertos patrocinada por la UNESCO, que tuvo lugar en la ciudad de México en septiembre de 1974).² El documento anota ocho recomendaciones que enunciaban un proyecto, sin duda necesario en cuanto a la investigación por hacer, pero que desdénaba la necesidad de una formulación epistemológica que lo hiciera posible. En este sentido la recomendación cuarta es altamente significativa: "4. Encarar la historia de las ideas no a partir de campos epistemológicos (filosofía, pedagogía, etc.) sino de problemas concretos latinoamericanos y las respuestas dadas a cada uno de ellos desde aquellos campos".³ Pero la falta de un discurso axiológico previo que posibilitara la identificación de una problemática al nivel reflexivo dejó truncado el proceso; más aún falseó el *ethos* del pueblo iberoamericano al fundamentar implícitamente (quizás incluso inconscientemente) el discurso axiológico del ser en el deseo de justificar un posible futuro juzgado como ideal.

El segundo texto, de 1978, corresponde a la "Declaración de Morelia" (documento elaborado por Dussel, Miró Quesada, Roig, Villegas y Zea). En él se reconoce la necesidad de una filosofía de la historia que neutralice el influjo de una actual "filosofía de la historia que ha dado sentido a la historia de la dominación occidental sobre la totalidad del resto del mundo" (Roig, 1981, 95).⁴ Para ello, se propone allí que frente "a una filosofía que hace suponer el destino manifiesto de un conjunto de pueblos para imponer su dominación al resto del mundo, deberá ofrecerse una filosofía que niegue tal destino y haga, por el contrario, expreso el derecho de todo pueblo a la libertad como autodeterminación".⁵ Surge así la

² Arturo Andrés Roig reproduce el texto de estos documentos en su libro *Filosofía, universidad y filosofía en América Latina*, México, UNAM, 1981.

³ *Ibid.*, p. 33.

⁴ *Ibid.*, p. 95.

⁵ *Loc. cit.*

necesidad de una filosofía de la liberación, pero que en el contexto de este documento "pretende ser un modo concreto de sumarse a la praxis liberadora social y nacional, con el objeto de participar, desde el plano del pensamiento, a la tarea de la transformación del mundo con un sentido verdaderamente universal".⁶ Se reafirman, por tanto, las recomendaciones de 1974, sin superar sus limitaciones. No se llega a formular metódicamente una filosofía de la historia, aunque en las investigaciones se aplica con cierta sistematicidad un historicismo intuicionista que descubre los mecanismos de la opresión, pero que en lugar de conseguir la pretendida filosofía de la liberación, se convierte poco a poco en una filosofía de la "dependencia" inscrita ella misma, consciente o inconscientemente, en un discurso axiológico formulado desde los centros de dominación. Tal es el resultado, independiente de la terminología que se use, a que conducen ciertos postulados aceptados acríticamente: "*La función histórica* de esta Filosofía de la Liberación consiste en mostrar, precisamente, los mecanismos de ocultamiento o de legitimación de esa otra filosofía (la filosofía académica)".⁷

Nuestro proyecto para la década de los años 90 exige un replanteo de la función de la filosofía en el contexto iberoamericano. Ante la progresiva dicotomía entre las preocupaciones de la filosofía de la "dependencia" que ha dominado el discurso filosófico de las últimas décadas, y el desarrollo de los pueblos iberoamericanos —instalados cada vez más en los paradigmas económicos, políticos y sociales de los pueblos considerados como "centros"— se hace imperioso precisar un método de aproximación que permita identificar una problemática cuyo referente sea de nuevo el pueblo iberoamericano en su quehacer, es decir, a través de un discurso axiológico que sea también iberoamericano. Para ello, por supuesto, será necesario partir de la realidad desenmascarada por la filosofía de la "dependencia", si bien, ahora, con el propósito de formular un verdadero discurso filosófico de la liberación, que asuma las teorías de la dependencia, pero que al mismo tiempo sea consciente de que no puede, de ningún modo, estar fundamentado por oposiciones. Su dialéctica ha de ser la del diálogo desde el propio discurso axiológico como único camino para aprehender el *nos-*

⁶ *Ibid.*, p. 99.

⁷ Carmen L. Bohórquez, "Topía y utopía. La función del discurso filosófico de liberación ante las nuevas realidades latinoamericanas", *Concordia* 6 (1984), 2-9, p. 3.

otros, que hasta ahora parece quedar oculto en un discurso preocupado por las relaciones antagónicas entre dominación y dependencia. Examinemos, pues, brevemente, con una posición crítica-asuntiva algunos supuestos fundamentales del pensamiento iberoamericano actual.

1. La problemática del historicismo

SE ha aceptado, sin reflexión crítica de lo que implica, que además del tácito contenido historicista del discurso histórico, él mismo es historicista, pues depende de la posición histórica del observador. Este presupuesto fundamenta a la vez los aciertos y el estancamiento actual de la filosofía de la dependencia, la cual se encuentra en su formulación teórica prisionera del mismo círculo historicista que en un principio la hizo posible. La paradoja es obvia: se pretende denunciar, superar, el discurso opresor por el circunstancialismo que oculta su máscara de universalidad, es decir, por su implícito etnocentrismo, y para ello se particulariza hasta el absurdo el supuesto discurso liberador: "La historia de las ideas —afirma Oscar Martí— es interpretativa y relativa al historiador conceptual y al público para quien se escribe".⁸ Se rechaza así toda contingencia de diálogo. De aquí a la posición posmodernista que lleva implícita una negación de la posibilidad de significado, hay sólo un cambio de perspectiva. Se crea así una problemática teórica que refiere a presupuestos fundamentales del pensamiento iberoamericano actual y que es ya ineludible enfrentar, pues en ello reside la posibilidad de establecer un puente de diálogo entre dos posiciones encontradas de dicho pensamiento.

Sírvanos como pilar del otro extremo la siguiente afirmación —de 1988— de Miró Quesada: "No se puede filosofar sin presuponer, de una manera u otra, que somos capaces de llegar a conocimientos universalmente válidos. . . Según el historicismo, cuando adquirimos conciencia histórica nos damos cuenta de la relatividad de los principios racionales que permiten fundamentar el conocimiento, y llegamos, así, a la inevitable conclusión de que dichos principios no tienen la universalidad exigida por la razón. Pero es racionalmente inconcebible que un principio valga durante un lapso

⁸ Oscar Martí, "Historia y filosofía de nuestra América" *Prometeo*, 1 (1984), 9-20, p. 12.

determinado y deje de valer en el lapso siguiente. El historicismo, por eso, significa la imposibilidad de la filosofía.⁹

Ambas posiciones, antagónicas en un primer nivel, se fundamentan en un mismo seudo-supuesto: el discurso historicista implica negación de la metafísica. La discrepancia entre ambos extremos, que pudiera parecer irreducible en un principio, es más aparente que real. Se aproximan al mismo fenómeno desde discursos opuestos, al mismo tiempo que evitan la indagación crítica de los supuestos en los que basan sus respectivas conclusiones: la abstracción ontológica demanda la posibilidad del discurso cognoscitivo; la experiencia inmediata rechaza la posibilidad de un conocimiento "objetivo" —neutro— en cuanto independiente del sujeto que lo formula. En términos generales el proceso es como sigue: los que aceptan el historicismo lo hacen depender del historiador, y sin una previa formulación epistemológica que neutralice su subjetivismo, el discurso historicista se muestra fragmentario, provisional, y con ello se niega a sí mismo la relevancia que pudiera tener; no llega, por tanto, a afectar a la historia tradicional. Esta, en efecto, desde una concepción etnocéntrica, niega en la práctica su historicidad —así, por ejemplo, en los libros de texto que dominan en nuestras escuelas—, pues enraizada en su propio *ethos* que no cuestiona, cree, por ello mismo, que se fundamenta en supuestos universales y, como consecuencia, que es objetiva, o sea, que expresa una realidad externa a sí misma y por ello válida. Naturalmente, ambos extremos parten implícitamente de un discurso axiológico cuyas premisas luego se ignoran.

No obstante lo expuesto, el adversario del historicismo no es la metafísica, sino el posmodernismo. Lo historicista y lo ontológico no se oponen, se complementan, son parte de un mismo proceso insuficientemente estudiado y del que me ocuparé más adelante. El posmodernismo, sin embargo, destruye los mismos presupuestos que lo posibilitan, con lo que se presenta como isla invulnerable: surge como culminación del discurso narrativo, al mismo tiempo que niega su existencia; crea un discurso cognoscitivo para rechazar luego la posibilidad del conocimiento; hace del signo el propósito de su estudio, pero difiere en cadena infinita que pueda ser aprehendido; enraizado en el historicismo, niega la posibilidad de una formulación significativa; se inicia, en fin, en los supuestos his-

⁹ Francisco Miró Quesada, "Historicismo y universalismo en la filosofía", *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, 6 (1988), 67-89, pp. 68-69.

toricistas implícitos en todo discurso semiológico, pero emerge luego como el arma más fenomenal del etnocentrismo contra la ineludible des-centralización que supone el historicismo. El posmodernismo es la respuesta de la cultura centroeuropea/estadounidense al progresivo cuestionamiento global de su visión etnocéntrica: su discurso se auto-construye en una dicotomía —deliberadamente enmascarada— mediante la cual se puede mantener de hecho el dominio cultural, definiéndose a sí mismo como paradigma de cultura, al mismo tiempo que teóricamente se destruye la posibilidad del discurso cognoscitivo, incluso aquél que pretenda desenmascarar el encubrimiento que el mismo discurso posmodernista encarna.

El cuestionamiento posmodernista del puntal ontológico tradicional era necesario y se inscribe perfectamente en el discurso narrativo. En efecto, según se impone una perspectiva global a nuestro pensamiento, también se demanda un cierto rigor autocrítico que problematice, al señalarlo de modo explícito, el discurso axiológico que posibilita toda cultura. Pero cuando el discurso posmodernista convierte la problemática misma en su propio fin, se encierra conscientemente en un círculo que niega su propia razón de ser: en su ansia de significar, rechaza la posibilidad de significado. En el límite se encuentra el desliz. Se busca definir un "contenido" que no se llega a aprehender y para ello nos aproximamos al "continente" y lo describimos. La descripción nos acerca, ciertamente, al límite, pero es sólo eso, "una descripción", pues ese límite que nos aproxima al "contenido", a través del cual creímos una vez haberlo aprehendido, resulta ahora —aportación posmodernista— que al analizarlo se nos aparece dependiente el mismo del "continente", el cual, a su vez, nos refiere a otros "continentes", pero cuya diferencia causa que se difiera, en un desarrollo circular, definir "el contenido". De este modo, la problemática originaria no concluye en un mejor conocimiento o aproximación al "contenido", sino en su pérdida, al limitar el proceso al análisis de "los continentes" y convertir tal proceso en una finalidad.

El discurso posmodernista, según esto, destruye la pretensión de que "El Contenido" (en el sentido ontológico de las mayúsculas) fuera aquél definido por "el continente" que la cultura europea/estadounidense ha pretendido imponer. Pero su destrucción es, a su vez, una "negación-de-toda-afirmación" que se quiere imponer como nuevo epítome del proceso a seguir. Y ello conlleva implícitamente el rechazo de cualquier otro modelo de "continente", tanto antagónico como dialógico. Es decir, ante la imposibilidad de con-

tinuar justificando una situación de colonización cultural mediante un reconocimiento de la fórmula "centro-periferia", se desea mantenerlo ahora mediante la negación de la posibilidad de significar en un sentido global.

Detengámonos por un momento en el análisis del discurso posmodernista. Según señalamos anteriormente, éste arranca de una problematización de los supuestos modernistas en un intento de llegar al principio original, pero su método conduce a diferirlo indefinidamente. El "continente" de nuestro conocimiento es el lenguaje. Pero cuando nos aproximamos al signo descubrimos que no consta simplemente de un significante que "contiene" —delimita— un significado. Cada significante parece ser a la vez significado de otro significante en una sucesión repetitiva/circular que nos impide llegar al significante original. La búsqueda se convierte así en un juego intelectual que se niega a sí mismo valor cognoscitivo. Nuestra experiencia, sin embargo, atestigua la posibilidad del diálogo y por tanto de significar.

La falacia del discurso posmodernista reside en la pérdida de lo humano que lleva implícito. A fuerza de diferir y diferenciar en un progresivo intento de precisión, se vela el objeto de la búsqueda. El proceso es, en verdad, ilimitado, pero no por no alcanzar el primer significante, sino porque lo humano, en lugar de ser algo hecho, es un hacerse. El ser humano no puede definirse precisamente por serlo. El definirse sería observarse fuera de sí mismo y por tanto dejar de ser. Este estar siendo es lo que causa la serie indefinida de significantes/significados que se prolongará tanto como el ser humano mismo. El significante original, el primario, el raíz, del cual derivan todos los demás en la complejidad significante/significado, es lo humano, cuya esencialidad al mismo tiempo que así se reafirma, se pospone. Es decir, se reafirma en cuanto a su implicación como posibilidad de significado y se difiere en cuanto a la imposibilidad de una definición que significaría su perfectividad, o sea, la paradoja de verse hecho desde un estar haciéndose. Implicamos, por tanto, al ser humano como referente original y necesario; y con ello, invertimos el orden posmodernista y hacemos posible el discurso cognoscitivo y por lo tanto el diálogo: no es, pues, el lenguaje el que crea al hombre, sino lo humano el significante primario; y la complejidad del ulterior desarrollo del significante/significado es sólo un intento de contener, de aproximarnos, de limitar, de definir lo humano.

Concebido el lenguaje de este modo, deja de ser un obstáculo

para la comprensión, para convertirse en un vínculo de diálogo. A través de nuestro desarrollo rescatamos el referente humano y con ello establecemos la pertinencia —ineludible universalidad— de cualquier particularización del código significado/significante. El diferenciar y el diferir es necesario en este primer plano como posible herramienta del rigor crítico, pero de ningún modo puede ser lo esencial de un proceso. Al afirmar que el significante primario es lo humano, proponemos una ontología del "estar-haciéndose" que descarta toda posibilidad de un modelo de ser y que supera, por lo mismo, la noción modernista de centro-periferia. Todo conocimiento es provisional y se identifica ahora como fragmentario y necesario a la vez; siempre nos refiere a una serie ilimitada de significantes/significados que entraña a su vez un previo discurso axiológico mediante el cual se objetiva y globaliza la base historicista de lo particular. Todos los significantes lo son y adquieren "significado" en cuanto se refieren a lo humano del significante primario. Es decir, la "significación" que particulariza es siempre provisional, aunque sólo en el sentido de que al remontarse hacia el significado raíz tiene forzosamente que establecer las diferencias y diferir el "significado" en un continuo y permanente proceso que nosotros denominamos *DIALOGO*. Se aspira a capturar la perfectividad imposible del "estar-haciéndose" de lo humano.

Esto, sin embargo, no fundamenta —de regreso ahora a la problemática historicista— ni la posición pseudohistoricista de Oscar Martí ni la denuncia del historicismo de Miró Quesada que citamos anteriormente. Todo discurso filosófico es historicista, pero su narración se efectúa siempre, explícita o implícitamente, a través de un discurso axiológico determinado. Es decir, toda escritura implica distanciamiento y el proceso de significar nos refiere siempre a un código externo artificial y objetivador. Por ello, cuando se afirma que la narración histórica es "relativa al historiador conceptual y al público para quien escribe",¹⁰ se está expresando una intuición que nace, ciertamente, de la observación, pero que distorsiona un proceso. Sirvió en un principio a los pensadores iberoamericanos por ejemplo, para problematizar un discurso filosófico que sin referencia explícita a unos principios axiológicos se presentaba como el significante que comprendía lo humano. Tal es la actitud que debemos superar y, por tanto, asumir. El ejemplo, ya clásico, de

¹⁰ Oscar Martí, art. cit., p. 12.

Ortega y Gasset muestra con claridad la problemática que se plantea y lo limitado de sus conclusiones:

Un hombre ilustre agoniza. Su mujer está junto al lecho. Un médico cuenta las pulsaciones del moribundo. En el fondo de la habitación hay otras dos personas: un periodista, que asiste a la escena habitual por razón de su oficio, y un pintor que el azar ha conducido allí. Esposa, médico, periodista y pintor presencian un mismo hecho. Sin embargo, este único y mismo hecho —la agonía de un hombre— se ofrece a cada uno de ellos con aspecto distinto. Tan distintos son estos aspectos, que apenas si tienen un núcleo común... ¿Cuál de esas múltiples realidades es la verdadera, la auténtica? Cualquiera decisión que tomemos será arbitraria. Nuestra preferencia por una u otra sólo puede fundarse en el capricho.¹¹

Con esta base se llega, en el posmodernismo, como vimos anteriormente, a negar en su proyección implícita la posibilidad del discurso cognoscitivo. Tanto en un caso como en el otro se prescinde de la naturaleza de la narración. Se superponen dos planos que de ningún modo pueden identificarse. Las distintas posiciones a las que alude Ortega existen sólo en cuanto se exteriorizan y toda exteriorización supone una objetivación en cuanto es determinada y determinante a la vez de un sistema de valores. O sea, se hacen posibles únicamente a través de un discurso axiológico. La narración fuerza un cambio en el "punto de vista" que lo traslada del ámbito subjetivo al objetivo; es decir, en la narración, el "punto de vista" de quien observa se desdobra y se expresa en "función-a-qué" se observa. Por ello, toda narración consta de dos elementos: a) factuales unos y b) de valoración los otros. Los primeros pueden reducirse a prueba científica: serán verdaderos o falsos. En nuestro ejemplo se podrá constatar el lugar, la fecha, el nombre de la persona que agoniza. Los elementos valorativos se refieren siempre a un discurso axiológico previo que haría posible, regresando de nuevo a nuestro ejemplo, que el médico narrara el suceso en una revista profesional sin referencia, pongamos por caso, a su amistad con el enfermo. Su narración desde unos presupuestos médico-científicos no excluye otro tipo de narración —un ensayo que considere la amistad, por ejemplo. La narración deja de ser así "caprichosa" y se caracteriza por su dialogicidad. Es significativa en sí misma, es in-

¹¹ José Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 27-28.

cluso necesaria, pero nos refiere también, en el discurso filosófico, a otras posibles narraciones que nos aproximarán al significante primario, a aprehender un poco más lo humano.

La aporía historicista que parecía paralizar el pensamiento iberoamericano actual queda así resuelta; el discurso cognoscitivo no sólo es posible, sino que es el mismo historicista. Se actualiza siempre, como dejamos ya indicado, mediante una axiología que organiza los datos (lo externo, aquello sujeto a la prueba científica de verdadero o falso), e indica explícitamente en "función-a-qué" se relacionan (lo valorativo). Se halla, por ello, inserto en las coordenadas que determinan su narratividad diacrónica y sincrónica. En la expresión diacrónica ambas se muestran simultáneas en un proceso dialéctico entre un discurso axiológico del ser y un discurso axiológico del estar; conceptos éstos básicos en cualquier fundamentación epistemológica de una filosofía de la historia. En la expresión sincrónica, el discurso filosófico que se pretende en la formulación de una "filosofía de la liberación", supera la polarización en opuestos, para alcanzar un discurso dialógico cuyo objetivo es aprehender lo humano aun cuando su definición (posesión) quede diferida indefinidamente.

2. El laberinto de la "ideología"

HAY términos arraigados en un origen fecundo, que encierran en su inicio un concepto preñado de contenido y capaz de significar, pero que luego experimentan un desarrollo tan complejo que llegan incluso a perder dicha capacidad de significar. Tal es la situación actual del término "ideología" en el discurso filosófico iberoamericano. Carmen Bohórquez resume la interpretación que de él hacen gran parte de los pensadores iberoamericanos cuando señala que: "todo discurso filosófico, en tanto que surge en un contexto socio-histórico específico, tiene siempre una referencia ideológica".¹² El mismo Leopoldo Zea ve la filosofía iberoamericana como "una ideología empeñada en resolver problemas que nos son más cercanos".¹³ Al mismo tiempo se ha generalizado, dentro y fuera del ámbito iberoamericano, una interpretación del concepto "ideología" que le atribuye como característica esencial el expre-

¹² Carmen Bohórquez, art. cit., p. 2.

¹³ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969, p. 71.

sar una desviación de la objetividad científica, o sea, la represión de contradicciones fundamentales originadas en los "datos" del discurso histórico. Esta ambigüedad invalida en la actualidad el valor comunicativo del término "ideología" hasta el punto de que parece mucho más apropiado prescindir de él en su uso descriptivo. Además, el contenido implícito en los anteriormente citados pensadores iberoamericanos se puede expresar con mayor precisión refiriéndonos, como lo venimos haciendo en este estudio, a un discurso axiológico.

Hagamos uso ahora de un ejemplo que nos sirva luego de paradigma en el modelo que queremos desarrollar. Una fundación otorga, en ceremonia pública, un premio que se concede sólo a autores inéditos. Hay dos finalistas; las dos obras, a juicio del jurado, son excelentes. El premiado adquiere reconocimiento inmediato y renovada energía y presión pública para continuar escribiendo y llega, veinte años después, a ser galardonado con el premio Nobel. El otro finalista se siente humillado en la ceremonia, no vuelve a escribir, y en su nueva dedicación, como pintor, nunca llega a superar un nivel mediocre. Este ejemplo puede ser también considerado como un microcosmos del hombre en la tierra. Una narración de lo sucedido constará, como dejamos ya dicho, de dos elementos: a) factuales y b) de valoración. Los primeros son inalterables y constatables, y entran dentro de la categoría de verdaderos-falsos (se entregó un premio, la ceremonia fue pública, el premiado con los años recibió el Nobel, contamos con nombres, fechas, etcétera). Los segundos introducen una variable encargada de dar significado al conjunto amorfo de los datos. Ninguna narración de lo sucedido puede prescindir de esta variable que nosotros hemos denominado discurso axiológico, y que, por tanto, implícita o explícitamente acompaña a toda narración.

Consideremos por un momento una de las variantes, quizás la más intrincada: la narración de lo sucedido en función a lo que significa la entrega de los premios. El discurso axiológico aquí es complejo. Para la fundación fue todo un éxito que ahora aporta dividendos al asociarse con el prestigio del premio Nobel. En el análisis de los sucesos se destaca la importancia del anuncio público y la repercusión que ello tiene en el ganador. La fundación cree ver en tal acto uno de los ingredientes esenciales en la concesión de los premios. En el análisis de la evolución del ganador es posible que se llegue a una conclusión semejante. La conclusión será muy diferente si se analiza lo sucedido con la persona que perdió.

Ninguna de las tres narraciones es "caprichosa/arbitraria", como señalaba Ortega; ninguna se ha desviado de la objetividad de los hechos. No obstante, podríamos decir que los discursos narrativos primero y segundo son discursos opresores desde la perspectiva del tercero, pues de algún modo dependen de él; se necesita la presencia del que pierde para enaltecer al que gana. Expresado el proceso de este modo no nos encontramos en ninguno de los discursos narrativos ante una "ideología", en el sentido de que exista una desviación de la objetividad científica. Simplemente diremos que en cada caso nos hallamos ante un discurso narrativo pertinente y otros que no lo son. Una actitud dialógica permitirá un discurso integrador en un nuevo referente: por ejemplo, el factor humano en el modo como se hace entrega de los premios. Es decir, la superación no se encuentra en la confrontación de dos discursos narrativos que se acusan mutuamente de impropios (de opresión o de incapacidad, por ejemplo), sino en asumir ambas realidades en un proceso de concientización que no lleve a la sustitución, sino a la superación.

Podemos ahora trasladar esta analogía al escenario iberoamericano —supongamos para ello que es también el perdedor en la distribución de los "premios" en el mundo occidental. Se perciben aquí, en términos generales, tres actitudes dominantes:

a) Unos han aceptado el discurso del ganador —del europeo— tanto en los elementos factuales como en la valoración, sin percibir, o quizás sin importarles, el discurso axiológico que lo hace posible. Parten, por eso mismo, del supuesto, según lo expresa Miró Quesada, de que "hacer filosofía auténtica, es decir, hacer filosofía a la europea significa llegar a pensar por sí mismos los grandes temas de la filosofía occidental... (puesto que) el filósofo europeo es totalmente ajeno a la arbitrariedad de los sistemas".¹⁴

b) Otros seleccionan los elementos factuales correspondientes al iberoamericano, pero los analizan a través del discurso axiológico del europeo, por lo que si bien descubren ciertas relaciones importantes —como las de centro/periferia—, en definitiva, únicamente dan lugar a lo que he venido denominando una filosofía de la dependencia. Se parte, como afirma Zea, de la necesidad de formular la "filoso-

¹⁴ Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1974, p. 56.

fía de la historia latinoamericana como filosofía de la lucha por la libertad".¹⁵

c) El tercer grupo, en fin, no sólo hace uso de los elementos factuales que le corresponden —los iberoamericanos—, sino que inicia igualmente el proceso de establecer explícitamente un discurso axiológico que asuma y supere los otros discursos narrativos: así el éxito en la pintura muralista, en la novela, así, en fin, la formulación ya madura de una teología de la liberación, y la incipiente filosofía de la liberación. Lo nuevo de la teología de la liberación no reside en el elemento factual, sino en la creación de su propio discurso axiológico. De ahí, también, la repercusión mundial que ha adquirido. Es la primera vez que Iberoamérica, en el campo de las ideas, ha aplicado un sistema axiológico original —en cuanto surge de su propia problemática— en la formulación de un discurso narrativo.

Indicamos al comienzo de esta sección que una interpretación generalizada del concepto "ideología" es aquella que le atribuye como característica esencial el expresar una desviación de la objetividad científica, en el sentido de represión de contradicciones fundamentales originadas en los "datos" del discurso histórico. Con ello no deseamos equiparlo con la falsificación de datos, ni siquiera con el discurso explícitamente propagandístico. Contra la opinión generalizada, el discurso ideológico no significa fraude científico por su contenido, sino por su pretensión totalizadora/monopolizadora. Se trata de un discurso narrativo basado, como todo discurso narrativo, en un concreto sistema axiológico que se considera explícita o implícitamente como el único capaz de generar significado.

De las tres actitudes iberoamericanas mencionadas anteriormente, sólo la primera puede calificarse de ideológica por fundamentarse en un discurso axiológico implícito considerado como único posible y como único portador de significado. Miró Quesada es en ello categórico: "Sin lugar a dudas que en un primer y fundamental sentido 'hacer filosofía auténtica' significa 'hacer filosofía a la europea'".¹⁶ No sólo se pierde en la abstracción que ello implica el antecedente humano necesario de todo discurso filosófico, sino que el mismo término de "filosofía" se diluye hasta convertirse en inoperante. "América Latina tiene historia", nos dice Miró Que-

¹⁵ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, p. 43.

¹⁶ Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, p. 53.

sada en otro lugar, "pero la filosofía nada tiene que ver en el asunto. Dos imperios fabulosos iluminan el origen. Pero esos imperios no tuvieron una filosofía".¹⁷ ¿La filosofía no tiene nada que ver con la historia? ¿Los pueblos precolombinos y España no tuvieron filosofía? La aceptación de una ideología, que además no responde a los discursos axiológicos del ser y del estar iberoamericanos, da lugar a confundir —identificar— el significado "filosofía" con el significante "la formulación teórica". La repercusión de esta ideología que hoy domina en los medios académicos iberoamericanos es de gran alcance. Como señala Miró Quesada, sus miembros han decidido que "hacer filosofía teórica, con los temas europeos, como vías de acceso a la filosofía auténtica, es su respuesta al problema generacional".¹⁸ Se desdeña, y por tanto se ignora lo iberoamericano, por considerarlo regional y como tal inapropiado para la reflexión filosófica, mientras los "temas europeos" se presentan como universales.

3. El imperativo de un discurso axiológico iberoamericano

DE lo expuesto hasta aquí se desprende que el acto de conocimiento (gnoseológico) nunca es neutro. Depende siempre de un sistema axiológico que estructura el discurso narrativo, aun cuando éste pueda expresarse sin referencia explícita al discurso axiológico que lo determina. La presencia de Iberoamérica en el mundo —se considere de un modo positivo o negativo— no es algo que se pueda ya ignorar. La formulación de una filosofía iberoamericana es inminente. La única incognita actual es quién la va a formular. Nos encontramos, además, ante una situación con claros precedentes en el mismo ámbito iberoamericano. Me refiero a la problemática de la cultura precolombina y su persistencia a través de los siglos en el "indígena" americano. El "indígena" se mostró incapaz de formular su propio discurso filosófico y el "blanco" lo hizo por él. El "indigenismo" es la aplicación del sistema axiológico del "colonizador" a la realidad —los datos— del "indígena". Es también, cómo negarlo, un discurso filosófico liberador —en cierto modo paralelo a la actual filosofía de la dependencia—, con el irónico resultado de que la salvación se encuentra, precisamente, en un dejar de ser "indio" en la medida en que se acepta y se adopta el discurso axiológico del "blanco".

¹⁷ *Ibid.*, pp. 25-26.

¹⁸ *Ibid.*, p. 18.

¿POR QUE FILOSOFIA LATINOAMERICANA?

Por Michele PALLOTTINI
UNIVERSIDAD DE PARMA

SI UNOS BUENOS amigos no me hubiesen llamado a Ciudad Juárez, es muy posible que estas reflexiones continuarían flotando en el río de las ideas oscuras. Les doy las gracias porque ellos me han brindado la ocasión de cumplir con un deber. No me corresponde a mí enjuiciar el trabajo que propongo. Si ésta breve meditación encierra sugerencias de buena calidad, mereció la pena elaborarla. En mi situación, *pensar es interpretar*. Creo que la hermenéutica resulta tanto más provechosa cuanto más respete lo propio de las circunstancias culturales en que se introduce dialécticamente. De lo contrario, la tarea se agota en un ejercicio estéril de lucimiento personal. Las líneas que siguen son, en primer lugar, un testimonio de acatamiento a Latinoamérica. Y al redactarlas, pensando mucho en lo que iba a decir, me he propuesto tan sólo ofrecer un bosquejo de problemas intelectuales. Pero la inteligencia comprensiva también le exige al crítico que se ande sin titubeos. No cabe atreverse a ser hombre de ideas y, a la vez, portarse como sujeto temeroso ante la opinión ajena y ante el riesgo que siempre supone abordar de frente temas vitales para ir preparando el *porvenir*.

1. Por ser italiano, pertenezco mentalmente a Europa. Y como europeo latino, empiezo por preguntar si tiene un sentido preciso la denominación de "Filosofía latinoamericana". La pregunta parece, de pronto, algo trivial. Suena incluso temeraria si la aparente arrogancia de la formulación queda extraída del contexto conceptual que prepara. Sin embargo, el hecho de que se reproduzca la pregunta con espontaneidad prueba que aún no hay una demostración definitiva y completa de la semántica inserta en el enunciado terminológico. Entendámonos bien: aquí no se discute, evidente-

mente, la existencia de la filosofía en Latinoamérica (negar lo obvio sería, a todas luces, un disparate), sino que se cuestiona el sentido concreto del calificativo.¹ Intentaré modelar la misma pregunta de otro modo para que sea más comprensible su figura. "Filosofía latinoamericana" designa un concepto gramaticalmente singular. ¿Cuál es la base que apoya la singularidad del *nomen*?² Puesto que soy fundamentalmente un hispanista, debería contestar de acuerdo con Unamuno, con Ortega y otros pensadores, que el tejido unitivo de la cultura escrita latinoamericana lo da la lengua española,³ contemplada como "núcleo aglutinador del mundo hispánico" y "soporte de su identidad cultural".⁴ Aunque éste sea un criterio de interpretación razonable, dudo cada vez más que la comunión lingüística de los pueblos pueda aceptarse en este otro lado del Atlántico como la mejor o, al menos, como la única contestación posible de la pregunta.⁵ Mientras

¹ Cf. Leopoldo Zea, *¿Por qué América Latina?*, México, 1968, pp. 11-14.

² ¿Es el universalismo de la inteligencia latinoamericana? Cf. José Vasconcelos, *Indología*, 1a. ed., México, 1929, p. 204 y Alfonso Reyes, *Ultima Tule*, en *O.C.*, t. XI, México, 1960, pp. 82-90. ¿Es el rasgo específico de la cultura de dominación (según idea de Augusto Salazar Bondy, en *Perú problema*, Lima, 1968, y *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, 9a. ed., México-Madrid, 1985, pp. 45-111) o ¿es el simple hecho de ser filosofía? (Cf. Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, 11a. ed., México-Madrid, 1987, pp. 11 ss.).

³ *Lengua* que también significa *filosofía, literatura y ciencia* españolas. Desde la segunda mitad del xix, hasta el primer tercio del xx (en algunos momentos más que en otros), escritores de España (Menéndez y Pelayo, Costa, Vázquez Mella, Ganivet, Unamuno, Maeztu, etcétera) y de América Latina (Alberdi, Martí, Rodó, Vasconcelos, Reyes, Caso, Ugarre, Henríquez Ureña, etcétera) coincidieron a menudo en el sentimiento de una entrañable afinidad que, entre los latinoamericanos, acentuó la extrañeza agresiva de las naciones del Norte y de los Estados Unidos en particular.

⁴ A. Heredia, "Espacio, tiempo y lenguaje de la filosofía hispánica", en E. Forment, ed., *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*, Barcelona, 1987, pp. 57-58. A la "realidad supranacional que es el mundo de lengua española" ha hecho referencia Julián Marías en *Treinta años de vida intelectual* (1971); cf. Julián Marías, *Ser español*, Barcelona, 1987, pp. 17-33. Fundamentos anteriores en Miguel de Unamuno, *La lengua española en América* (1898-1935), *O.C.*, t. IV, Madrid, 1966, pp. 571-573, 588-589, 651-656, etcétera.

⁵ Me remito, por ejemplo, a Julián Marías, *Hispanoamérica*, Madrid, 1984, pp. 214 *passim*. Cf. la buena aportación de M. Suances, "El espíritu de Ortega: Julián Marías", en José Luis Abellán y A. Monclús, coords., *El*

el observador europeo permanezca en su entorno habitual y reflexión sobre el argumento usando predominantemente las coordenadas mentales que le proporciona la literatura del ensayismo hispano, es muy difícil que se integre en la *estratificación interior* de Latinoamérica.⁶ Para inteligir a fondo lo ajeno es preciso enterarse. En eso estriba la inculcación de la hermenéutica, que es experiencia por cuanto su cometido requiere una fase previa de asimilación cultural.⁷ Se entera uno realmente de algo si antes logra integrarse y reconstituirse en síntesis dinámica con la *otredad* que le habla y le hace pensar. La duda a que antes aludía nace de una reflexión. Quizá no sea un mero arbitrio decir que la "mística" histórico-afectiva de la familia hispánica, con sus valores y peculiaridades, se fue gestando en la España de la decadencia política (antes y después de la guerra de Cuba) a raíz de una memoria idealizadora de la Conquista de América.

Esa idealización, compartida a veces por descendientes americanos, ha sido fruto de una conciencia *mnemónica* centrada en la antigua madre patria más que expresión de una mentalidad autóctona.⁸ Si fuera yo partidario del tradicionalismo o si hablara solamente como un literato educado por los autores de la Generación del 98, no se me ocurriría caer en la cuenta de que los valores del hispanismo histórico fueron trasplantados en América a través de un proceso violento de penetración imperial.⁹ Ahora bien, si to-

pensamiento español contemporáneo y la idea de América, Barcelona, 1989, I, 329-55.

⁶ Más bien creará que América es "una ampliación de Europa en el espacio y en el tiempo". Las palabras son de Laín Entralgo en el *Diccionario de Historia de España*, Madrid, 1952, p. 682. Cf. José Luis Abellán, "La evolución por el humanismo: Pedro Laín Entralgo", en *op. cit.*, I, p. 241.

⁷ *Inculcación* supone más que un contacto entre diferentes tradiciones (eso que la *American Anthropologist* de Leslie Spier ha llamado *acculturation*). El prefijo *In* (en lugar de *Ad*) marca en el vocablo el sentido de la penetración asimilativa (empática). Penetrar en el mundo latinoamericano es *entrar-en-lo* de América: en el entresijo de su realidad histórico-racial. El europeo de ayer podía encaminar la tarea de inculcación leyendo, por ejemplo, a José Carlos Mariátegui, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1a. ed., Lima, 1928. Al europeo de hoy le facilitan el camino las obras de Leopoldo Zea y también de José María Arguedas, de Gilberto Freyre, aparte de los ensayos poético-intelectuales de Miguel Ángel Asturias, de Octavio Paz, de Carlos Fuentes, etcétera.

⁸ Sobre ello, cf. Leopoldo Zea, *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*, México, 1981, p. 23 *passim*.

⁹ *Ibid.*, pp. 29-32.

do lo antedicho no sirve como explicación exhaustiva de la singularidad propia de la filosofía latinoamericana, ¿qué otro *fundamento* soporta esta singularidad? Delante de nuestros ojos están circunstancias nacionales diferentes. No podemos declarar, por ejemplo, que las estructuras económicas, las instituciones jurídico-políticas y los elementos culturales de la sociedad mexicana resulten perfectamente idénticos a los de otras naciones de América con idéntico idioma literario. Y si ella es así, ¿qué motivo nos impide pluralizar el concepto de filosofía latinoamericana? Pluralizando la denominación, no tendríamos más remedio que hablar de filosofías enmarcadas en ámbitos nacionales. Pero los nombres de Estado, usados como apelativos de la cultura (mexicana, argentina, brasileña, chilena, peruana, etc.), no pasan de ser un modo extrínseco de identificación.¹⁰ Obedecen a ese criterio los manuales de historia. Porque es sabido que la historiografía suele acudir a las configuraciones político-geográficas de los tiempos modernos. Sin embargo, una cosa son los manuales o los repertorios filosóficos, y otra muy distinta es la filosofía. De manera que tampoco esta hipótesis sirve para encontrar una resolución válida del problema planteado. En Europa se empezó a hablar de filosofías nacionales como resultado de los nacionalismos del siglo XIX, aunque la tendencia a la desintegración ya se venía incubando desde el ocaso de la Edad Media. Mientras la producción filosófica siguió empleando el latín como medio lingüístico —aun después de la época renacentista—, nadie habló jamás de filosofías nacionales, a pesar de que ya existían, desde los siglos XII y XIII, literaturas en lengua vernácula, incluso de carácter religioso.¹¹ Hoy se acepta comúnmente el hecho de que la nacionalidad del idioma es a la vez nacionalidad de la filosofía, debido a la identificación de la misma con el sustrato simbólico del medio expresivo. Seguramente la comunión de lengua no es un dato

¹⁰ Cf. Horacio Cerutti Guldberg, *Aproximación histórico-epistemológica a la filosofía latinoamericana contemporánea*, Prometeo (Universidad de Guadalajara, México), 5 (1986), p. 50. Pero el adjetivo nacional también puede hacer referencia al conjunto de cualidades que conforman la personalidad de un país. Véanse José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, 1952; Abelardo Velázquez, *La filosofía de lo mexicano*, México, 1977 y también José Luis Abellán, *El exilio español de 1939*, Madrid, 1976, vol. I, p. 198.

¹¹ Porque el latín era en la Edad Media la lengua universal de la cultura europea. En las escuelas de los siglos XII y XIII no era importante la nacionalidad de los maestros, sino el contenido de su enseñanza. Cf. Marie Magdeleine Davy, *Initiation à la Symbolique Romane*, 2a. ed., Paris, 1977 (ed. ital., Roma, 1988, pp. 28-29).

secundario a la hora de legitimar la singularidad de la filosofía latinoamericana.¹²

Lo que ocurre es que esta denominación engloba también a Brasil, aun siendo Brasil un área continental de lengua portuguesa. Por consiguiente, no cabe decir que la singularidad de la denominación se fundamenta en la unicidad del idioma. Mi meditación es un descargo de conciencia. Hay que vivir a América desde dentro y respirarla mentalmente¹³ para comprender que las disceptaciones onomásticas, si las relegamos a instancias de tipo lingüístico, desembocan (o arraigan) en una subvaloración de la cultura y de la personalidad colectiva del Continente puesto al Sur del Río Grande. ¿Para qué llamar a esta tierra hispana o ibera, o latina incluso, cuando a los Estados Unidos de América se les llama comúnmente, en Europa y en otras partes, sólo con el nombre de América, sin otros añadidos?¹⁴ Lo mismo deberíamos hacer con todas las demás naciones del Continente. Pues todas ellas son americanas, o sea: realidades otras de Europa y a la que no necesitan para llamarse, sino para reconocerse. La preferencia por la denominación de Latinoamérica no ha de interpretarse como desafecto, ni mucho menos, como rechazo de la maternidad ibérica o hispana.¹⁵ Seguimos llamando, mientras tanto, latinoamericana a esta realidad, porque dudamos que el idioma constituya el rasgo esencial de la cultura. El idioma no es el lenguaje, aunque todo lenguaje sea idiomático. Al fin y al cabo un autor brasileño y un peruano pueden construir conceptos integrados en un sistema filosófico unitario, aun escri-

¹² Observaciones en Américo Castro, *Iberoamérica: su presente y su pasado*, New York, 1941 (cit. por Carlos Martínez, *Crónica de una emigración: la de los republicanos españoles en 1939*, México, 1966, pp. 344 y 345), en Julián Marías, *op. cit.*, pp. 202-203.

¹³ *Sentir* a Mesoamérica como tierra de maizeros, como lo dijo Miguel Angel Asturias en *Hombres de maíz* (Cf. la ed. crit. de Gerald Martin, París-México-Madrid-Buenos Aires, 1981), extraordinaria metáfora vegetal y humana de la cultura maya. Cf. José Lezama Lima, *La expresión americana*, Madrid, 1969, p. 174.

¹⁴ Cf. Leopoldo Zea, *La esencia de lo americano*, Buenos Aires, 1971, p. 9; del mismo autor, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, 1976, pp. 53 ss.

¹⁵ A este respecto, cf. Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, 3a. ed., Barcelona, 1976, pp. 118-120, donde se habla de "Bondades de la herencia española", y se transcriben palabras del sudamericano Andrés Bello, a quien el propio Gaos cita en *Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea*, México, 1945.

biendo uno y otro en lenguas distintas. Aquí no se está negando la importancia de los idiomas como vehículos de definición cultural. Sólo tratamos de calibrar mejor esa importancia. La lengua literaria no es el único ingrediente del compuesto étnico-histórico de Latinoamérica. Y así como no faltan razones para afirmar que existe un pensamiento europeo, pese a las diferencias idiomáticas que median entre las naciones de Europa, y pese a las disparidades de pertenencia étnica y de confesión religiosa, tampoco faltan motivaciones para creer en la realidad o en la posibilidad de una filosofía americana de conjunto continental, no obstante son muchos los países que comparten la condición mental del área geográfica llamada Latinoamérica. Para que sea efectiva esta conjunción unitaria, es preciso no olvidar la historia (ni la prehistoria) y adquirir conciencia filosófica americana.¹⁶

2. Claro está que no puede ser un europeo el que diga a los latinoamericanos cómo deben tomar ellos conciencia de lo que ya son interiormente. Quien habla no es, en este caso, una persona con su nombre y apellido, sino una voz americana de Europa más que una voz europea en América. Pido que se me perdone el atrevimiento. Al llegar a esta curva de mis reflexiones, voy a torcer la línea del discurso inclinándola hacia el porvenir en lugar de reclinársela hacia la contemplación del pasado.¹⁷ Ahora no se trata de un curiosear metodológico. La pregunta que he puesto al comienzo del ensayo se ha vuelto otra conforme han ido avanzando las ideas. ¿Con cuáles instrumentos teóricos puede la filosofía latinoamericana asentar su propia singularidad, cara al futuro?¹⁸ Reconozco que el término "instrumento" es harto impreciso. Incluso se me podría reconvenir con la sospecha de que la última pregunta oculte cierta actitud de menosprecio. Como si se dijera que el atuendo filosófico del mundo latinoamericano es pobre. Pues bien, esa sospecha no corresponde a mis intenciones; pero finalmente hemos dado con la palabra que buscaba. Porque esa *paupertas* es abundancia de posibilidades¹⁹ en contraposición al estancamiento del espíritu por

¹⁶ Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, 1953, en especial el cap. I: "Justificación de una tarea", pp. 11-28 y Francisco Miró Quesada, *Proyecto y realización del filósofo latinoamericano*, México, 1981, pp. 14-15.

¹⁷ El tema de América como "mundo del futuro", en Leopoldo Zea, *América en la historia*, México-Buenos Aires, 1957, p. 29.

¹⁸ Para esta problemática cf. las *Actas del IX Congreso Interamericano de Filosofía*, Caracas, 1979, 2 vols.: *La filosofía en América*.

¹⁹ Leopoldo Zea, *América en la historia*, p. 30.

holgura de recursos, de modelos dogmáticos, de bienes, de riqueza, que hallamos en las sociedades opulentas y viejas del Norte. De ahí que la América "pobre" sea un espacio-tiempo de la inteligencia con mucho futuro, mientras que Europa es otro espacio-tiempo filosófico con mucho pasado. A la larga, en la historia de la cultura habrá un desplazamiento de energías. Para que no surja equivocación ninguna, me apresuro a destacar que la idea de *pobreza*, tal como aquí se expone, es muy parecida, y casi complementaria, a la de *originalidad* en acción: algo que solamente los latinoamericanos, debido a su condición única de ser hijos de Europa y expresiones étnicas de América, pueden hacer abriendo paso a una filosofía de alcance universal, extraída del pasado y pensada en futuro. El peligro que les amenaza hoy por hoy es la regionalización del quehacer filosófico, teológico, político, artístico, etcétera.

Es cierto que el pensamiento, como el arte, tiene raíces en la tierra y en el entorno sociológico donde nace, pero de los frutos de la cultura, igual que de los frutos de la tierra, han de alimentarse todos los hombres.²⁰ Y hay que cultivarlos en beneficio de todos ellos, cualquiera sea su nación, aunque se diga en otras latitudes que algunos frutos de aquí son incomibles. También importa mucho esquivar el riesgo del mimetismo.²¹ La filosofía que se elabora en Latinoamérica no debe limitarse a ser copia trasladada de la europea. Será efectivamente nueva —esto es: original— en la medida que logre refundir la tradición de las categorías teológicas, filosóficas, políticas de Europa, acrisolándola en el fondo crucial de los pueblos de América,²² sin marginar a ningún componente étnico y sin omitir ninguna aportación de idiosincrasias particulares.²³ Hace meses, al regresar de México, escribí una carta a un amigo español. Y le manifesté una opinión que no sólo le extrañó a mi interlocutor, sino que yo mismo quedé sorprendido tras haberla manifestado. Por su contestación me imagino que él cap-

²⁰ A una correcta conjugación de la filosofía universal con la tradición del ambiente parece referirse José Gaos en *Confesiones profesionales*, México, 1958, p. 84. Cf. asimismo Francisco Miró Quesada, *op. cit.*, p. 15.

²¹ La tendencia a la imitación, sobre todo en el campo del pensamiento, destacada por Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, 1981, p. 267. Sobre la dialéctica de Imitación y Asimilación, cf. Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, 1978, pp. 274-78.

²² América "crisol de razas", en Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, 1981, p. 267, y en Leopoldo Zea, *Latinoamérica. Un nuevo humanismo*, Tunja-Boyacá, 1982, p. 18.

²³ Cf. José Vasconcelos, *La raza cósmica* 1a. ed., Barcelona, 1925, México, 1983, pp. 23-24.

tó en la ocurrencia algún resabio de heterodoxia. Le dije que en Europa es normal hacer arte, literatura y aun filosofía a raíz de la persona y de su conciencia egoica. Es normal porque, en efecto, lo hemos ido haciendo así desde hace siglos. De modo que para muchos intelectuales europeos, educados directa o indirectamente por el idealismo romántico, un proceder contrario a ese criterio de conducta resultaría casi una insensatez. No es —según creo— una insensatez en Latinoamérica. Esto fue, más o menos, lo que escribí al hijo de Eugenio d'Ors. La *forma mentis* ética, política, estética (y religiosa) a introducir en los hábitos humanos por la intelectualidad latinoamericana, exige que se hable en plural el *éвтoς* de la conciencia.²⁴ Sólo y únicamente por este camino se llega a traspasar la civilización moderna. Expresarse en plural no significa que más personas se asocien para instituir un grupo de presión en que los participantes actúen en mutuo consentimiento de opiniones. La pluralidad del *ξιμ-λογος* que señala estriba en una reideación sustancialmente plural del sujeto, entendido como *sujeto-nosotros*²⁵ en lugar del *sujeto-yo* que llamamos *conciencia*.²⁶ Cómo se ha de edificar una antropología nueva —americana— éste es el gran problema, de cuya resolución depende la singularidad filosófica de Latinoamérica, hoy y en el futuro. Me refiero a una antropología a red denominar partiendo de un concepto de *singularidad plural*: una antropología que no sea ya una delineación de la estructura subjetiva de cada persona considerada singularmente, sino más bien pensamiento metafísico y político sobre el *ser-nos*: sobre el ser colectivo que llamamos *pueblo* y en que la individualidad es forma participativa de la complementariedad. No se percibirían estas virtualidades de la cultura latinoamericana si no estuvieran ya presentes en el trasfondo histórico, como raigambre de exigencias renovadoras a las que Leopoldo Zea ha dado expresión filosófica.

La nueva antropología da fuerza teórica a una proyección posmoderna de la propia religión cristiana, a remodelar en América transformándola de religión triunfal que aquí entró con las armas, en religión desde el Pueblo hacia Dios: un Dios "pobre" y origi-

²⁴ Interesantes sugerencias en Agustín Basave Fernández del Valle, *Tratado de Metafísica (Teoría de la "Habencia")*, México, 1982, caps. 7-11, y en Juan David García Bacca, *Infinito Transfinito Finito*, Barcelona, 1984, p. 31, al margen de Arist., *Metaph.*, z, 1028 n.

²⁵ "Latinoamericano —ha escrito Arturo Andrés Roig— es el que habla en nombre de 'nosotros'", *op. cit.*, p. 19.

²⁶ Cf. Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, México, 1962, pp. 40-43. Esbozos en Leopoldo Zea, *Latinoamérica. Un nuevo humanismo*, p. 25.

nario.²⁷ Los europeos no pueden encaminar ellos ese proceso de vuelco filosófico, ya que en Europa seguimos estando demasiado condicionados por las incidencias del individualismo renacentista, idealista, liberal-capitalista, existencialista. El propio marxismo es hoy aceptado por lo que pudo tener de humanismo. Pero la cultura (y con ella la religión doctrinal que también es cultura) va camino de atrofiarse si no se renueva dialécticamente. En la historia, lo nuevo (la *americanidad*) sobreviene como renovación de lo viejo (la *europiedad*).²⁸ Y el resultado es una re-novidad "original" por cuanto ulterior y distinta. Las novedades absolutas son inexistentes. Cualquier idea es nueva porque se distingue de otras ideas a las que se antepone. Distinguir es marcar objetos mediante signos o a través de juicios capaces de patentizar la diferencia que hay entre unas cosas y otras, siendo éstas necesarias a la objetividad de aquéllas, y viceversa. Por consiguiente, la filosofía latinoamericana define la dignidad de su propia singularidad, según vaya distinguiéndose perceptiblemente de la europea y de la mentalidad de otras áreas o centros de poder hegemónico. Para separarse y existir en relación osmótica (no solamente pasiva, como sucede en todo tipo de opresión), esta filosofía no tiene más remedio que pugnar con las culturas dominantes. Nos equivocáramos, sin embargo, si fuéramos a establecer el choque intercultural amoldándolo a un proyecto revolucionario del pensamiento y de las estructuras sociales, programado minuciosamente de antemano. La estrategia de la Revolución, como quiera que se la teorice, no igualará nunca el valor que encierra la filosofía actualizándose como *πράξις* transformadora de la sociedad.²⁹

²⁷ Dios "pobre" con los "pobres" (Mt, v, 3). Esta *pobreza* a que aludimos es económica, racial y, por así decirlo, también teológica. Nadie cree ya en un Dios de los ejércitos. Y suscita fuertes perplejidades también la idea de "un Dios político comprometido con el proceso de liberación" (Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, S. Juan de Puerto Rico, 1981, p. 192), Dios pobre es el Espíritu puro (*pauper*), al que ninguna doctrina puede contener, sino que se manifiesta a los creyentes como una continua *presencia originaria* de la fe. Dios de humildes y doloridos: Dios de pobres que pena con quien pena, tal como lo relató César Vallejo en *Los heraldos negros*. (Cf. José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, II, p. 313).

²⁸ Americanidad, como futuribilidad de Europa, es concepto frecuente en los escritos de Zea. Cf. por ej., *La conciencia del hombre en la filosofía*, México, 1953, p. 303; del mismo autor, *América como conciencia*, pp. 63 ss. Véase, asimismo Abelardo Villegas, *op. cit.*, pp. 156-158.

²⁹ Toda filosofía es también acción política. Cf. Mario Magallón Anaya,

3. Cassirer nos recordaba que la cultura es un bastidor de ideas y de acciones.³⁰ Está muy bien teorizar el *cambio*, con tal que no se pretenda cristalizar lo nuevo que es producto del cambio, como *télos* último de la historia latinoamericana, ya sea a nivel económico y político, ya sea a nivel filosófico y teológico. Ese proceder consistiría en algo así como cultivar la Utopía —núcleo dinámico de la investigación ético-metafísica— y, a la vez, disecarla. Utopía es el *Ser* de todo lo *que es*, pero que no sabemos *qué es*, en el sentido de que ese *Qué* primero y último del *τόπος-χρόνος* real se encuentra más allá del estar histórico así europeo como americano. Tenía mucha razón Alfonso Reyes al escribir que "Antes de ser descubierta, América era ya presentida en los sueños de la poesía y en los atisbos de la ciencia".³¹ Seguirán ustedes soñándola, amigo Cerutti; al paso que la descubran y la pongan al descubierto. (Ahora ya se entiende mejor por qué Unamuno decía que pensar es soñar el mundo y sufrir este soñar, como Martí sufrió su idea de Nuestra América).³² El después —lo que al fin se descubre— siempre va a ser un antes de otro después: Utopía que se vive en deseo o *ἔξος* de la imaginación. Con estas notas quiero apuntar que el contraste dialéctico entre la filosofía de la liberación latinoamericana y la tradición europea, habría de manifestarse como un choque fisiológico, cuya función no se agotaría en América, sino que prepararía estadios ulteriores del desarrollo cultural de la Humanidad. Y precisamente porque prepara el futuro de la historia, esta filosofía no puede menos de constituirse en desarreglo con las categorías ontológicas de Occidente³³ y en reforma de puntos concretos del pensamiento ético-teológico oficial, no olvidando nunca que el pasado fue antes futuro y que se procede por saltos presentes, por múltiples

"Leopoldo Zea. La filosofía latinoamericana: una forma de expresión propia", *Revista Iberoamericana* (The University of Pittsburgh), 148-149 (1989), p. 662.

³⁰ Ernst Cassirer, *Symbol, myth and culture*, New Haven and London (ed. ital., Bari, 1985, pp. 73 ss.).

³¹ Alfonso Reyes, *Última Tule*, pp. 60-61. Cf. además Leopoldo Zea, *La conciencia del hombre en la filosofía*, p. 301.

³² José Martí, *Nuestra América* ("Partido Liberal", México, 30 de enero de 1891); del mismo autor, véase también O.C., t. VI, La Habana, 1963, pp. 14-23. En torno al carácter íntimo y doliente de la escritura poético-política de Martí, véase Miguel de Unamuno, "Cartas de poeta" en O.C., t. IV, pp. 1034-1035 y "Sobre el estilo de José Martí", *ibid.*, pp. 1036-1039.

³³ Cf. Arturo Andrés Roig, *op. cit.*, cap. XIV: La "conciencia americana" y su "experiencia de ruptura", pp. 259-262.

saltos —según escribe Cerutti.³⁴ Consuela saber que sólo es posible saltar hacia adelante. El drama —si queremos llamarlo así— de la americanidad latina, arranca hoy de su odio-amor a la euro-peidad, percibida como un *βίος θάνατος* de la historia latinoamericana.

En la conciencia de Europa predomina, por el contrario, una actitud de recelo y de temor, encubierta con posturas entre magistrales y paternalistas que subliman el sentimiento de culpa. La observación recién hecha desencadena infinidad de cuestiones. Quienquiera que piense en ello enfocará algunas y descuidará otras. Abarcarlas todas es una tarea igualmente difícil de proponer para los europeos que se contentan con encerrarse torpemente en el co-to de sus prolegómenos sin *empadecer* la realidad de América, como para los pensadores de aquí que intentan desentrañarse de la tradición de Europa,³⁵ creyendo que el aura polémica les permite afianzar el valor de la pura y directa americanidad. Problemas y más problemas. Cuando el nudo que los ata se vuelve tan apretado, sólo queda una alternativa: o elige uno callarse admitiendo que no puede desatarlo (a no ser que lo parta por medio, sirviéndose del machete, compañero del labrador en fatigas y humillaciones); o bien acude pacientemente a los enseres de su inteligencia crítica, con el propósito de *ex-traer*, tarde o temprano, un *λόγος* del *διὰ-λόγος*, por dificultoso que este diálogo vaya resultando cada vez más. Acaso sea una verdad de Perogrullo, pero las palabras son el reflejo de las cosas. Ser latinoamericanos equivale verbalmente a indicar dos dimensiones de un ámbito real. Lo dicho deja de ser perogrullada en el instante preciso en que reconocemos que pertenecer en lo hondo a Latinoamérica no es estar en una sola superficie, sino rebotar como un fluido móvil entre dos vertientes conflictivas de una misma singularidad que es mentalmente "mestiza"³⁶ y dilacerada inclusive para los blancos instalados en este

³⁴ Horacio Cerutti Guldberg, "Utopía y América Latina", *Utopías* (México) 2 (1989), p. 9.

³⁵ Consideraciones perspicaces en Eduardo Nicol, *Ideas de vario linaje* 25: *Presencia del pasado* (conferencia de febrero de 1983), México, 1990, p. 381 ss.

³⁶ Sobre este concepto, que es fundamental en toda interpretación de Latinoamérica, cf. especialmente José Vasconcelos, *La raza cósmica*, pp. 11-50 (I, II y III); Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, pp. 250-256, del mismo autor *Sentido de la difusión cultural latinoamericana*, México, 1980, pp. 56-65 y *El mito americano del mestizaje*, *Excelsior*, 20 de diciembre de 1989.

continente, si es que piensan en serio. La Conquista, la mezcla étnica del indoeuropeo con el indoamericano, el estrago de las culturas anteriores a Colón y su enterramiento bajo el superestrato de la hispanidad, son hechos. Demasiado fácil sería lamentar lo ocurrido. Demasiada "ligereza" también la de la Europa pública que se prepara a celebrar el Centenario del "Descubrimiento" de América³⁷ como una efemérides de gesta, sin importarle apenas el destino que les ha tocado sufrir a los pueblos indios y que siempre castiga a los más débiles. De las civilizaciones precolombinas quedan las ruinas. No cabe remediarlo. El espíritu de la tierra, sin embargo, no fenece. Pero es un esfuerzo inútil buscar el *espíritu antiguo* de América.³⁸ ¿Quién y cómo sabe hoy significarlo en esencia, si atacamos hermenéuticamente esa *quididad* desde fuera, mediante palabras importadas y confiando en valores sociales de origen foráneo? La humanidad india constituye el depósito subterráneo de la americanidad.³⁹

Desde luego que sí. No obstante, los indios de la calle —los indios de quienes tenemos nosotros conciencia—, con todo y con que son indios y a pesar de que conservan costumbres aráicas y a veces los idiomas autóctonos, no son por dentro ni piensan o actúan como sus antepasados remotos. Y si ahora ya no pueden ellos ser quienes eran antes de que América se llamase América, mucho menos podrían los blancos, los mestizos y demás grupos raciales apropiarse de la esencialidad indoamericana que les precedió. De modo que sí hay espíritu de la tierra, pero ese *Espíritu-Pueblo* ("Sujeto histórico del filosofar", con expresión de Casalla)⁴⁰ vive en América conforme va evolucionando la síntesis precaria de los componentes básicos de su historia: es el *a priori* y el *a posteriori* que se traspone de nuevo en *a priori* del *Unum* utópico porque plural de "Nuestra

³⁷ Al aproximarse el 12 de octubre de 1992, bien ha observado Zea que "no se festeje el inicio de la conquista". No se trata "de ponderar ahora una expresión anacrónica de imperialismo, sino de recordar y, al recordar, reflexionar sobre lo que este hecho significó y significa. . .". Leopoldo Zea comp., *El descubrimiento de América y su sentido actual*, México, 1989, p. 7.

³⁸ Cf. por ejemplo: C. E. Echeverría, "Hacia una filosofía amerindia integral", en *Actas del II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana* (11-15/16, 1982), Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 1983, pp. 375-384.

³⁹ Valgan como ejemplos, aunque muy diferentes uno del otro Rodolfo Kusch, *Indios, porteños y dioses*, Buenos Aires, 1966, y José María Arguedas, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México-Madrid, 1975, pp. 80 ss.

⁴⁰ Mario Casalla, "Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea", *Nuevo Mundo*, 1 (1973), pp. 43-44.

América". Si no temiera ofender a mis compañeros y amigos, casi me atrevería a notar que Latinoamérica no se pertenece ni a los propios latinoamericanos que viven en ella. Quiero decir que a estas alturas, es una realidad que resiste a toda posesión intelectual de la misma.⁴¹ Está en el *antes* y en el *después* de cualquier reflexión: madre y a la vez hija de sus hijos. La complejidad intrínseca de Latinoamérica viene a ser de algún modo el núcleo de su identidad singular, en el sentido de que cuanto más compleja se nos presenta una idea, tanto mayor es la unidad virtual de la Utopía en que se reconcentra. Dan risa los que pretenden reducir desde el otro lado del Atlántico la intermodalidad cultural de Latinoamérica a esquemas de presentación que ni siquiera es interpretación. Y es molesto que repitan (por inercia y no por reinvención) esos esquemas, sin dudar apenas, como intelectuales que son, de los tópicos que confeccionan al gusto del público europeo. Creen dialogar con Latinoamérica, pero ese no es diálogo hermenéutico, puesto que se deriva de un logos previo en lugar de articular el logos de la *lóga* desde el diálogo. Para que haya *λόγος* dialógica, es imprescindible atender la *otredad* activa del objeto. Apunta con sarcasmo Pío Baroja en una de sus novelas que un francés no tiene la obligación de comprender nada que no sea francés.⁴² Algo parecido les ocurre a los europeos en general cuando discuten superficialmente los problemas de las sociedades latinoamericanas o enjuician culturas que les causan dificultad de entendimiento.⁴³

4. Casi siempre la exposición de ideas en primera persona (como sujetos individuales o como sujetos miembros de una escuela) requiere un empleo de energía menor que la elaboración de ideas articuladas en síntesis dialéctica con el pensamiento ajeno. Al carácter europeo le falta comúnmente disposición de escucha, y le sobra inclinación al habla. Posiblemente sea, éste que digo, un fenómeno de senilidad intelectual. La enorme masa de experiencias acumuladas por Europa en el transcurso de los siglos le permite creer que la docencia teórica y metodológica constituye su cometido primario. Entre los europeos escasea hoy en día la contemplación prístina del porvenir. Y ello se debe al exceso de funciones variables que oprimen el análisis científico impidiendo a los investigadores

⁴¹ Vuélvase a leer atentamente el relato de Gabriel García Márquez, *La increíble y triste historia de la Cándida Eréndira*, 1972.

⁴² Pío Baroja, "César o nada" (1910), en *Las ciudades*, Madrid, 1971, p. 94.

⁴³ Y que, por eso mismo, encarnan la *otredad* cultural. Cf. Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, 1982.

la posibilidad de hacer previsiones a largo plazo. Sobre todo, falta en Europa la voluntad de esperar que el futuro del mundo humano pueda fraguarse en este Continente, debido al convencimiento colectivo de que el porvenir social de Latinoamérica será, al fin y al cabo, lo que en otras latitudes es ya una actualidad. No concibe el europeo medio culto ninguna hipótesis desvinculada, como acto imaginativo, del sistema teórico. Es decir, no concibe la suposición de que el futuro de la modernidad histórica —luego, también, filosófica— vaya a originarse allende su propia geografía cultural, y en derredor de las regiones social y económicamente avanzadas. Sea cual fuere el apelativo que la califique, esta mentalidad ostenta una supremacía adquirida. ¿Cabe desmontar el andamiaje que sostiene el escenario del eurocentrismo? Antes de reunir algunas reflexiones sobre el asunto, me parece conveniente anotar una advertencia. No presumo poner aquí conceptos que se precien de muy interesantes, ni quiero tampoco darles forma radicalmente polémica.

Ahora bien, nos encontramos una vez más con una palabra binómica; y para mayor complicación hay en ella un sufijo con evidente matiz connotativo. Propongo una hermenéutica que empieza como filología y ya pronto terminará como crítica. Aunque el nombre "eurocentrismo"⁴⁴ es el único que corresponde al adjetivo "eurocéntrico", la acepción de uno y otro vocablo no es perfectamente idéntica. Si dijéramos, por ejemplo, que la literatura filosófica *occidental* (helénica, helenístico-latina, escolástica y moderna) ha sido un producto en gran parte eurocéntrico, todo el mundo aceptaría la afirmación como válida e indiscutible,⁴⁵ conviniendo en que esa literatura es eurocéntrica por cuanto es europea, hasta incluir en ella la tradición árabe-judaica de la España medieval. Justamente porque lo que se inventa y se escribe es correlativo a la *circunstancia topocrónica* de quien piensa y actúa. De ahí que la historia de Europa resulte naturalmente eurocéntrica, igual que la historia de Latinoamérica lo es respecto de sí misma. Pero con una diferencia de fondo: mientras Europa no ha necesitado acudir a Latinoamérica para hacer su literatura filosófica, le ha sido indispen-

⁴⁴ Una dilucidación histórico-filosófica del vocablo, en Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, 1988, pp. 221-241.

⁴⁵ Respecto de la acepción de *Occidente* y *Occidental* en el marco de un discurso ideológico, véanse, entre otros Elsa Cecilia Frost, *Las categorías de la cultura mexicana*, México, 1972, pp. 58-71; Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, p. 43; José Vasconcelos, *Occidente Americano*, México, 1977, etcétera.

sable a Latinoamérica servirse de Europa para ir abonando su propia inteligencia conceptual.⁴⁶ Y no le cabía más remedio, pues Europa ha venido a situarse después de 1492 en una geografía antropológica que no era europea, instalando aquí su presencia política y cultural extraña. La europeidad (a través de la hispanidad que forma uno de los prismas mentales europeos) se volvió acto seguido en *eurocentricidad de América*, lo cual, si es cierto que obligó a los conquistadores hispanos a americanizarse, ha causado de un modo mucho más profundo la europeización de América, o sea: su enajenación. Y aun cuando este fenómeno despersonalizador debió de ser dolorosísimo para los pueblos indios, también es cierto que en lo sucesivo engavillaría con ellos a los propios descendientes de Cortés y de Pizarro.⁴⁷ Porque conforme iban echando raíces en tierras de América, los que antaño fueron conquistadores ya no han podido ser por entero ni europeos ni americanos *a solas*, sino un *compuesto* psíquico-espiritual de nostalgia y de insubordinación cada vez más acusada a nivel de intelectualidad crítica.

En el siglo pasado, al terminar finalmente la lucha por la independencia, la insubordinación se manifestó, como en el caso emblemático del argentino Sarmiento, en rebeldía contra España (tan querida y tan despreciada). Más tarde, sobre todo después de 1898, ya no sería solamente una insurrección interior contra la antigua Madre Patria. Durante las últimas décadas, el disenso latinoamericano —parecido en algunos momentos a las instancias del regeneracionismo ibérico— ha dejado atrás las fases liberal-patriótica y justicialista. La insubordinación de las élites se ha transformado en una actitud de masas, filtrada por una nueva minoría atípica en cuya educación han influido posturas del modernismo católico y aún más la metodología entre liberal y marxista de Antonio Gramsci, hoy casi completamente olvidado en Europa. A un observador atento no se le escapa la evolución que ha llevado el disenso latinoamericano a ser, en nuestros días, algo así como una

⁴⁶ La propia Filosofía de la Liberación se apoya en el pensamiento de Heidegger y de Levinas. Cf. Enrique Dussel, *Philosophie der Befreiung*, en Raúl Fornet-Betancourt, ed., *Positionen Lateinamerikas*, Frankfurt a. M., Main, 1989.

⁴⁷ Habría que estudiar a fondo cómo y en qué medida este sentimiento del ibero de América pudo influir (de reflejo, a través de Rodó, por ejemplo) en la noción unamuniana de España como cultura al margen de Europa (análogamente al mundo eslavo-ruso), tal como ha ido diciendo Zea en sus últimas aportaciones críticas.

categoría moral de la *πράξις* filosófica y política, representativa de todas las culturas periféricas, frente a la "ontología del centro".⁴⁸ Somos conscientes de que Europa ha creado el "mundo categorial" de la tradición eurocéntrica. No obstante, también es verdad que el eurocentrismo sólo se percibe desde una posición extraeuropea. Ni España ni Inglaterra ni otros países europeos han renegado jamás de sus respectivas historias coloniales. Roma, en la antigüedad, y al igual que Roma las naciones imperialistas de ayer y los centros hegemónicos de hoy, han preferido siempre quedarse en la convicción de que el *Imperio* se justificaba por ser una *obra civilizadora*, así como el *hegemonismo* (político, económico, cultural) se justificaría por la *labor pacificadora* que le asignan quienes lo ejercen. Pregunta Fornet-Betancourt: "¿Cuál puede ser el significado de la filosofía de la liberación fuera de las fronteras de América Latina?"⁴⁹ Y es una pregunta inexcusable. La contestación surgirá con el transcurso del tiempo. En breve término no será Europa la que se encargue de darla. Éste es un cometido de los intelectuales latinoamericanos en su esfuerzo por proteger la dignidad de Latinoamérica y realizar la utopía de una condición humana libre de tutelas.⁵⁰ No es otro el sentido esencial de la filosofía. Y mientras no la reinventen de lleno, no será Filosofía de la Liberación con alcance universal. Para conseguir ese deseo hay que *topificar la Utopía* y poner al revés (es decir: en futuro) el pasado. Hasta aquí nos encontramos todos de acuerdo, porque todos estamos en esa esperanza.⁵¹ Aunque también sabemos que es un error confundir el eurocentrismo con la idea de Europa. El mundo en que se piensa es en realidad más grande que lo que podemos pensar y decir sobre el mundo. Y grande es el pensamiento que agranda el mundo. La historiografía nos explica con qué medios, con qué sis-

⁴⁸ Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, México, 1977, pp. 13-15.

⁴⁹ Raúl Fornet-Betancourt, "La filosofía de la liberación en América Latina", en F. Fornet ed. *op. cit.* p. 147.

⁵⁰ En realidad, éste es un continente que está sometido a múltiples formas de tutela. Después de 1847, el propio Engels se alegró por la subordinación en que había caído México respecto de Estados Unidos. Véase Marx-Engels, *Materiales para la historia de América Latina*. [Hay ed. esp. Córdoba (Argentina), 1972, esp. pp. 183-4]. Cf. Leopoldo Zea, *América como conciencia*, pp. 121-129 y del mismo autor, *La esencia de lo americano*, pp. 93-106.

⁵¹ Esperanza que es deseo de incluir efectivamente a Latinoamérica en la historia de la modernidad occidental. Véase Leopoldo Zea, *América en la historia*, pp. 32-37.

temas operativos y con cuáles doctrinas consiguió el espacio-tiempo europeo derramarse en el ámbito geocultural de América. Reconozcamos, sin embargo, que ninguna historiografía, ni empírica ni ideológica, nos ha explicado la razón de las razones, esto es, ¿por qué Europa fue y ha seguido siendo una fuerza opresora de otras geografías continentales?³²

Cuando hayamos tocado con la mano ese *por qué subestructural* del espíritu de Europa, tendrán los pueblos oprimidos el remedio para contrarrestar filosóficamente el predominio de lo externo. Un profesor indio de Michoacán me preguntó en Morelia: "¿Quién le asegura a usted que no pudimos tener nosotros un Platón o un Aristóteles maya?". Pudo haberlo, claro que sí. Pero la historia positiva no es la de las suposiciones. Y aun cuando descubriéramos hoy a un viejo Platón mesoamericano, ni siquiera esa feliz hipótesis nos posibilitaría hacer *tabula rasa* del pasado. La civilización industrial padece en nuestro tiempo una sobrecarga tan agobiante de perplejidades, que la propia filosofía anda medio paralítica. Latinoamérica no desconoce la confusión de estas angustias. Y arrastra, además, el peso de otras situaciones de dolor, que son peculiarmente suyas. No es nada fácil enfrentarse a una realidad antropológica así de compleja y entristecedora. En unas declaraciones de 1966, lúcidas y penetrantes a la vez dijo Heidegger que la filosofía ha llegado a la época final.³³ Eso fue lo que dijo, porque consideraba que el pensamiento, a estas alturas, no puede producir ninguna efectiva modificación del estado actual del mundo. Las ciencias y la técnica lo han vuelto balbuciente y casi superfluo. Demuestren los latinoamericanos que tienen respuestas adecuadas al enredo de problemas prácticos e ideológicos de la hora presente.³⁴ Y enseñen en concreto que son los herederos futuros de la tradición de Europa, aportando ideas que fundamenten el traspaso, sin ilusionarse con pensar que para ello bastaría dar voz a las hipotéticas filosofías del pasado pre-latino de estas regiones, y cuidando mucho de que la "inculturación" de la filosofía no perjudique a la universalidad de su comunicación. Mientras tanto, preocupa ob-

³² O bien, ¿por qué "la cultura del blanco es emigradora"? Cf. José Vasconcelos, *La raza cósmica*, p. 14.

³³ Cf. la entrevista a Martin Heidegger publicada en *Der Spiegel* con fecha 13 de mayo de 1976, bajo el título "Nur noch ein Gott Kann uns helfen".

³⁴ Ahí está la meta de la "emancipación mental" de Latinoamérica. Sobre ello, cf. Arturo Andrés Roig, *op. cit.*, pp. 284 ss.

servar el inevitable absorbitamiento de Latinoamérica en el *pragmatismo desideológico* que caracteriza en todas partes a la sociedad industrializada de tipo neocapitalista. Preocupa porque los procesos acelerativos y secularizadores propios de la civilización tecnológica³⁵ oscurecen las instancias ético-políticas de los intelectuales cada vez más próximos a la mentalidad científica y menos compenetrados con la conciencia colectiva que les rodea. La vida mental de Latinoamérica podría quedar partida en dos grandes troncos: por un lado la filosofía que piensa solamente en sus problemas, y por el otro, la filosofía de índole sociocultural que interpreta su contexto geopolítico. Si ello ocurriera, el futuro próximo prometería, por desgracia, un diálogo extremoso entre los pensadores latinoamericanos, y, por supuesto, entre una parte muy considerable de los mismos y los centros mundiales de la economía de la política, de la religión y de la opinión pública. ¡Ojalá fuera ésta una previsión equivocada! Latinoamérica ha de ser ella la artífice de su destino.

Este ensayo no saca conclusiones. Su único objeto era, y sigue siendo, el de esbozar un *diálogo posible* entre conciencia europea y realidad latinoamericana. Tampoco voy a añadir observaciones finales a modo de resumen o de puntualización postrera. No son necesarias, puesto que epilogar los conceptos ya expresados en el texto resultaría un agregado fastidiosamente didáctico. Mantengo, en cambio, que el diálogo, si lo es de verdad, permanece siempre *abierto*. Y ello no por negligencia de quien lo propone, sino porque la apertura de la *diávoia* ha de ir siendo una *síntesis dialéctica*. De modo que toda síntesis se legitima como ejercicio intersubjetivo, dirigido a componer refracciones conceptuales y a la vez, a ampliar el espacio de intercambios hermenéuticos de experiencias. También es cierto que el diálogo requiere paridad de posiciones. Quien mira *desde arriba* a sus interlocutores es incapaz de dialogar con ellos, lo mismo que si los mira *desde abajo*. Un intelectual europeo, incluso cuando él es un hispanista, no debe hablar de Latinoamérica, sino *con Latinoamérica*, percibiéndola y respetándose con ella en su recíproca dignidad. Ahí está la diferencia entre la investigación académica y la filosófica. Sólo espero que mi meditación no haya sido inútil. Seguramente no albergaba prejuicios. De

³⁵ Sobre este aspecto véase R. Koselleck, "Fortschritt und Beschleunigung. Zur Utopie der Aufklärung", en *Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung*, Darmstadt-Neuwied, 1985.

antemano traía sólo "simpatía" de inteligencia,⁵⁶ por tedio al individualismo de la conciencia tradicional de Europa.

⁵⁶ Si se me permite decirlo de otro modo, estas páginas se deben a espíritu de comprensión: actitud insólita entre intelectuales. Cf. Leopoldo Zea, *La cultura y el hombre de nuestros días*, Caracas, 1975, p. 59.

FILOSOFIA Y TEOLOGIA EN AMERICA LATINA

Por Raúl FORNET-BETANCOURT
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA,
AACHEN, ALEMANIA FEDERAL

1. *Precisando y delimitando el tema*

DESDE MI PUNTO DE VISTA, que considera que la filosofía y la teología son siempre saberes referidos a situaciones de vida y de pensamiento y que en su textura misma remiten, por consiguiente, a un horizonte de contextualización y de inculturación, entiendo que lo primero que hay que hacer ante la problemática con que nos confronta el presente "Tema D" de nuestro congreso, es tratar de preparar la posibilidad para poder abordarla de una manera que resulte al menos aproximadamente adecuada. Y a mí me luce obvio que esto depende en gran medida de lo que yo aquí quiero llamar simplemente voluntad de precisión y de delimitación; entendiéndolo por ello, naturalmente, no el terror de la exclusión prejuzgada o ideológica sino más bien el duro esfuerzo metódico por abrirse paso en un territorio cuyo mapa general acaso haya tenido, y tenga aún hoy en día, más errores que aciertos. Es, pues, la complejidad del asunto mismo lo que reclama comenzar precisando y delimitando sus niveles de significación en todos los ámbitos que lo componen, a saber: lo filosófico, lo teológico y lo latinoamericano. Pues de lo contrario corremos el riesgo cierto ya no tanto de no hablar —porque siempre se puede hablar— como el de no poder hablar con sentido.

Ese intento me parece entonces tanto más necesario cuanto que —como insinúa ya mi punto de vista— la filosofía no es sólo griega, ni la teología sólo cristiana ni América Latina sólo latinoamericana. Soy consciente, por otra parte, que la óptica desde la que reclamo como necesaria la tarea de precisar y delimitar el tema, su-

pone toda una posición o manera de entender la relación del que hace filosofía o teología *hoy* con su respectiva tradición, así como el cuestionamiento del universalismo fácil ganado a base de procesos dictatoriales conceptuales de reducción y subsunción por los que justamente una cultura determinada pretende codificar, con validez general y vinculantes contenidos que en el mejor de los casos son los núcleos en que se va condensando su tradición.¹ Vale decir que doy por supuesto como hecho de dinámica histórico-cultural que, para atenerme ahora sólo a lo que se ha de tratar aquí, en los ámbitos de la filosofía y de la teología no hay tradición sino tradiciones. Es más: incluso allí donde la filosofía o la teología aparecen ya enmarcadas en un marco referencial determinado, se da el conflicto de las tradiciones. Así por ejemplo, en la teología escolástica, caso específico de la teología cristiana, asistimos, entre otras, a la pugna entre escotismo y tomismo. O en la filosofía europea del siglo XIX al debate entre idealismo e historicismo, entre otros.

Y hay que decir todavía que el problema aquí apuntado vale igualmente para América Latina. O sea que la delimitación geográfica que se hace de entrada señalando que se habla de "Filosofía y teología en América Latina" no nos excusa de la necesidad de plantear la cuestión anotada, ya que también entre nosotros se da el conflicto de las tradiciones; y, por cierto, sobre el trasfondo de focos de resistencia viva de culturas indígenas o africanas. De modo que en América Latina tampoco se puede ser ingenuo frente a eso que se ha sancionado (en Occidente) como historia de la filosofía o historia de la teología.²

Pero, aun siendo consciente plenamente de este problema, tengo sin embargo que renunciar a tratarlo en estas páginas. En realidad lo he indicado para justificar mejor la necesidad de precisar y delimitar el tema en sus aspectos filosófico y teológico. Mas queda todavía por aclarar el porqué de la necesidad de precisar el tema también en lo relativo a su aspecto o dimensión latinoamericana.

¹ He desarrollado este punto en los siguientes trabajos: "La pregunta por la filosofía latinoamericana como problema filosófico", *Diálogo Filosófico* 13 (1989) pp. 52-71; y "Las relaciones raciales como problema de comprensión y comunicación intercultural. Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica", *Cuadernos Americanos* 18 (1989) pp. 108-119. Véase también mi libro *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt, 1988.

² Cf. José Ortega y Gasset, "La Historia de la Filosofía de Emile Bréhier", en *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1983, t. 6, p. 377 ss.

Entonces, pues, permitan una breve observación sobre esto, antes de pasar a formular explícitamente el marco teórico e histórico al interior del cual inscribo mis reflexiones sobre el tema de este día.

Es sabido, y por eso no necesito abundar mucho en ello, que América Latina, sea ya como realidad histórico-política o como concepto histórico-cultural, es objeto de discusión y controversia. De hecho el debate sobre qué sea o deba ser América Latina es una parte integral de la llamada tradición cultural latinoamericana. Y se sabe igualmente que en ese debate no han faltado planteamientos más o menos filosóficos que han pretendido reducir lo esencial del problema "América Latina" a un cierto terror metafísico o teológico, hablando por ejemplo, del "pecado original" de América, de su "invención",³ o de su "temple de conciencia".⁴ Contra ésta y otras formas de entender el problema de América Latina⁵ quiero recalcar que para mí lo realmente problemático en América Latina es, en definitiva, esto es, en lo fundamental, su situación de injusticia y de opresión. Sin intención de menospreciar el significado que pueden tener estos accesos metafísico, ontológico o teológico abstracto, prefiero entonces priorizar la dimensión ética concreta, en cuanto que entiendo que es ella la primera con que nos confronta América Latina en su realidad histórica de pobreza creciente y de culturas dominadas.

Con la observación anterior, se ve claro, no he apuntado solamente la necesidad de precisar el contexto del tema de hoy sino que, además, ha sido ya precisado. Se entiende también que he optado por una precisión del contexto que implica lógicamente consecuencias decisivas para la delimitación del tema en sus otros dos aspectos: el filosófico y el teológico. Resulta evidente, en efecto, que entendiendo de esa forma el contexto latinoamericano, mi pregunta por la filosofía y la teología en América Latina no puede atender únicamente a la vertiente intrafilosófica o intrateológica de la

³ Cf. Humberto A. Murena, *El pecado original de América*, Buenos Aires, Sudamericana, 1954.

⁴ Cf. Edmundo O'Gorman, *La invención de América*, México, FCE, 1958.

⁵ Cf. Ernesto Mayz Vallenilla, *El problema de América*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1969.

⁶ Para un análisis crítico de estos enfoques se pueden consultar mis estudios "Modos de pensar la realidad de América y el ser americano", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* X (1983), pp. 247-264 y "América en el pensar europeo. Tres momentos: Hegel, Keyserling, Ortega", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XI (1984), pp. 529-539.

misma y poner en primer plano, digamos, el interés abstracto de saber cómo se han entendido a sí mismas y cómo se relacionan con sus respectivas tradiciones. No era esa mi intención cuando señalaba la necesidad de partir del conflicto de las tradiciones. Es decir que mi indicación no quería preparar el terreno para la formulación de una pregunta teórica, desligada de todo contexto histórico-real. Quería más bien "soltar", liberar, la filosofía y la teología de la hipoteca de una tradición como único punto referencial para alcanzar la posibilidad de identificación propia, a fin de potenciar sus posibilidades de ser vinculadas a contextos y culturas diversas y nuevas.

No se trata, por tanto, de querer invalidar el interés teórico que late en esta problemática. Se trata más bien de indicar que su legitimidad como cuestión teórica brota precisamente de la vinculación a la situación de vida que constituye para ella, quiera concederle o no, el lugar de su "flexión" originaria y por ello también fuente de su reflexión.

Quiero decirles entonces que mi pregunta tiene que poner lo contextual en un primer plano y por eso interroga por la filosofía y la teología en América Latina de esta forma concreta: ¿Ha sido la situación de pobreza, de injusticia y de opresión cultural de América Latina fuente o provocación para una reflexión filosófica o teológica? O si se prefiere este giro: ¿Hay una filosofía o teología en América Latina que se constituya como intento de respuesta al desafío de esa situación en la que la muerte y el dolor le ganan a la vida y a la esperanza?

Buscamos por consiguiente una precisión y delimitación del tema de hoy en función de las urgencias y necesidades históricas actuales de la situación de América Latina. Lo que equivale a la afirmación de que no me interesa ahora hablar de la filosofía o la teología en América Latina en general. Dicho en forma positiva: me interesa considerar aquella forma de filosofía o de teología que se articula desde ese desafío histórico concreto que es la situación dada del subcontinente.

Cierto, por otra parte, que mirando la historia social y cultural de los pueblos latinoamericanos no es difícil constatar desde los comienzos más remotos esfuerzos de reflexión filosófica y teológica empeñados en marchar al ritmo de la historia real; y que, en cuanto son además intentos de concretización de un aporte al cambio social, van perfilando el horizonte de una tradición alternativa de

pensamiento filosófico y teológico que culmina, a mi modo de ver, precisamente en la constitución explícita de esa doble tradición que hoy conocemos con el nombre de "filosofía de la liberación" y de "teología de la liberación"; la tradición que responde, a mi juicio, a la forma de reflexión filosófica y teológica por la que inquiría mi pregunta anterior. Con todo, sin embargo, me parece conveniente, sin relativizar por ello la importancia de esos esfuerzos anteriores, distinguir incluso dentro de esa corriente liberadora y reservar cierta novedad teórica e histórica a la *articulación explícita* de una teología y una filosofía de la liberación desde finales de la década de los años sesenta, y por cierto en el sentido estricto de formas expresas y sistemáticas de contextualizar e inculturar la filosofía y la teología en América Latina.

En consecuencia preciso y delimito el tema de hoy a las formas actuales explícitas de la teología y la filosofía de la liberación. Lo que quiere decir que no solamente voy a prescindir de la problematización de sus vínculos con la tradición prototípica aludida sino que voy, además, a dar por supuestos los conocimientos relativos a las cuestiones de su origen y desarrollo recientes⁷ para concentrarme en un punto que me parece decisivo para promover el fin que persigue la dinámica de este congreso, a saber, el porqué, cómo y sobre qué cuestiones prioritarias deberían dialogar creativamente la teología y la filosofía de la liberación. Tal será, pues, el hilo conductor de las consideraciones que quiero proponerles a continuación.

2. *Hacia un programa para el diálogo entre la teología y la filosofía de la liberación en América Latina*

QUIZÁ pueda alguien extrañarse ante mi manera de plantear este problema o cuestionar al menos la pertinencia de su priorización,

⁷ Cf. Enrique Dussel, "Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)", en *II Congreso Internacional de filosofía Latinoamericana*, Bogotá 1983, pp. 405-436 y su libro: *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*, Bogotá, Indo American Press Service, 1986. Véase además mi estudio "La filosofía de la liberación en América Latina", en AA. VV. *Filosofía de Hispanoamérica*, Barcelona, PPU, 1987, pp. 123-150.

⁸ Sobre este aspecto puede leerse mi trabajo "Zur Geschichte und Entwicklung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung", *Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 6 (1984), pp. 78-98.

pues conocido es que hay representantes de la teología de la liberación que hacen también filosofía y viceversa. Pero, haciendo abstracción ahora de que esa vinculación personal no significa automáticamente diálogo interdisciplinario, está para mí el hecho decisivo de que precisamente entre las novedades metodológicas y epistemológicas de la teología de la liberación se encuentra el recurso de las ciencias sociales. A diferencia de la teología europea tradicional la teología latinoamericana de la liberación busca apoyo para la elaboración de su instrumental crítico-conceptual en las ciencias sociales, y no en la filosofía. Esta búsqueda de las mediaciones críticas necesarias para el análisis de la realidad en las ciencias humanas y, de manera especial, en las ciencias sociales, es de hecho el inicio de un camino que objetivamente separa o aleja a la teología de la liberación de la filosofía en América Latina.

En este contexto conviene reparar además en que el recurso de la teología latinoamericana de la liberación a las ciencias sociales no es fruto del capricho o de preferencias personales subjetivas ni tampoco un asunto de moda o de simple deseo de actualidad. Ese recurso viene exigido por la especial constelación en que se presenta el saber al momento en que la teología de la liberación comienza su articulación explícita, siendo precisamente peculiar en esa constelación el hecho de que, habiendo la filosofía perdido en gran parte su función tradicional de "administradora de la *ratio*",⁹ aparecen las ciencias sociales con su aporte racional específico al proceso científico de intelección de la realidad histórica. Cabe señalar asimismo, en perspectiva autocrítica para el análisis de la situación de la filosofía en América Latina en ese periodo, que el recurso de los teólogos a las ciencias sociales se vio también favorecido por el subdesarrollo reflexivo característico de una filosofía que se ocupaba más de los problemas internos de su propia historia que de los problemas vivos de la historia real.

De esta suerte se abre una brecha entre teología y filosofía en América Latina que perdura hasta hoy. Es decir que ni siquiera con la aparición y consolidación de un movimiento filosófico nucleado en torno al desafío histórico de la liberación del subcontinente, y cuyo desarrollo corre prácticamente paralelo al de la teología de la liberación, se logra cerrar esa brecha impulsando y regularizando el diálogo entre ambas reflexiones. Por esto todavía en 1986 me

⁹ Martin Heidegger, *Was ist das - die Philosophie?*, Pfullingen, G. Neiske, 1956, p. 8.

podría decir Gustavo Gutiérrez, contestando justo a la pregunta por la posibilidad de una mejor cooperación entre filosofía y teología de la liberación, que a su juicio "se trata de un campo que está aún por explorar".¹⁰

Para mí el juicio de Gustavo Gutiérrez sigue siendo válido porque acierta en lo esencial del diagnóstico sobre nuestra situación actual. De ahí, dicho sea de paso, la novedad desafiante del tema de hoy en este congreso. Y por eso también mi interés en proponer en esta ocasión algunos de los contenidos que, al menos desde mi perspectiva o posición filosófica, podrían ser elementos básicos para ir estableciendo un programa de diálogo entre teología y filosofía de la liberación.

Concretando todavía más mi propósito aquí, he de decirles que mi intención es la de mostrar que el diálogo entre teología y filosofía de la liberación brota como una necesidad inmanente requerida tanto por lo contextual como por lo temático de ambas formas de reflexión. Debido al escaso tiempo de que dispongo, y porque realmente me parece evidente, voy a pasar por alto lo referente al aspecto contextual, para limitarme a presentar muy brevemente la dimensión temática que estaría requiriendo un diálogo a fondo entre teología y filosofía de la liberación en América Latina. Por razones de claridad divido mis consideraciones en dos momentos, pero ha de tenerse presente que forman una unidad y que es justo esa común pertenencia la que apremia hacia la elaboración de un programa de diálogo.

El primer momento lo resumiré en lo que yo llamo la estructura de pensamiento de la teología de la liberación, mientras que el segundo momento consistirá en la formulación expresa de lo que podría ser presupuestos estrictamente filosóficos implicados en la estructura o manera de pensar de la teología de la liberación.

A riesgo, pues, de resultar demasiado esquemático, por no decir caricaturizante, permitan que les enumere los elementos fundamentales que me parece componen la estructura de pensamiento de la teología de la liberación. Serían los siguientes:

- Descentramiento reubicador de la razón teológica tradicional en su función de instancia paradigmática para el ordenamiento del proceso intelectual de la realidad.

¹⁰ Gustavo Gutiérrez, "Action et contemplation dans la théologie de la libération (Entretien)", *Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 12 (1987), p. 71.

- Reubicación de la reflexión teológica como momento que encuentra en la práctica concreta de la fe su primera luz.
- Desprofesionalización de la teología, es decir, relativización del teólogo profesional reconociendo a los pobres como sujetos históricos de la reflexión teológica.
- Redefinición del lugar de la teología en la vida de las comunidades como "acto segundo"¹¹ cuya condición de posibilidad es justo la praxis.
- Ponerse a la escucha de la pulsante situacionalidad de la vida del pueblo tomando su mensaje de dolor como hipoteca mayor para todo discurso teológico.
- Contextualización e inculcación de la razón teológica aceptando la normatividad de contenidos culturales irreductibles así como el marco económico en que se reproduce la vida de las comunidades.
- Práctica de la tolerancia como consecuencia de los límites de su propio discurso.
- Reorganización de la teología en todos sus campos desde la experiencia fontal de la liberación de los pobres.
- Rescate de la dimensión profética como eje central de su manera de hablar de Dios hoy.

Creo que no es necesario un examen exhaustivo de estos elementos para comprender que en ellos se refleja el real enraizamiento de la teología de la liberación en la vida y culturas de nuestros pueblos. Son ellos, si se quiere, la mejor prueba de la "latinoamericanidad" de su modo de pensar. Pero por eso mismo se pueden descubrir en esos elementos presupuestos de carácter filosófico que no sólo la pueden vincular con una cierta tradición del pensamiento latinoamericano sino que son, además, momentos que apuntan al diálogo con aquella forma de filosofía que se redefine desde un cúmulo experiencial semejante. Presentados igualmente en forma esquemática serían, a mi modo de ver, los presupuestos siguientes:

- Concepción del pueblo pobre como sujeto que se clarifica e identifica históricamente mediante el dolor, pero también medianamente la resistencia frente a la opresión.
- Prioridad de la experiencia o cuestión ética; es decir, reconoci-

¹¹ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación, Perspectivas*, Lima, Universitaria, 1971, p. 28.

- miento de la cuestión de la justicia como cuestión fundamental e imposterizable.
- Interpretación de la historia de dolor y de resistencia de los pobres como lugar hermenéutico que no sólo hace contrapeso a la llamada "opinión pública" del sistema sino que da además la pauta general para la interpretación correcta del sentido de la historia.
- Afirmación de la óptica de los pobres como criterio último para fijar el límite de pluralismos ambiguos.
- Reorientación del conocimiento siguiendo el hilo conductor de la experiencia del pueblo pobre y apuntando a la superación de un conocimiento *desrealizante* que hipostasía los conceptos y excluye de su núcleo todo lo que no es factible de ser conceptualizado racionalmente. Se apunta así con esta reorientación del conocimiento a una superación de los límites que el concepto ha impuesto a la razón humana. Mostrando que el horizonte del concepto no es ni coincide necesariamente con el horizonte de la razón del hombre, se pretende caminar por la vía de la ampliación de la razón humana como complejo proceso de comunicación de inteligibilidades de diferente origen, ya sea ritual, simbólico, místico, etcétera.
- Desprivatización del sujeto del conocimiento en cuanto que el eje central del comercio con el mundo y con la historia pasa por la comunión práctica con la comunidad.
- Desprivatización del interés del conocimiento colocando en el centro de su dinámica la dimensión social comunitaria, esto es, la vinculante preocupación por ser conocimiento orientado a resolver los problemas prioritarios de la colectividad.
- Democratización del saber; como consecuencia complementaria de la desprivatización se supone aquí también la hipoteca de un saber no sólo al alcance de todos sino incluso de estructura participativa, entendiéndose por ello que es el resultado del proceso de una "razón comunicativa" que no excluye a nadie de su movimiento constitutivo porque se ejercita más en la perspectiva de Martí que en la de Habermas, a saber, como proceso en el que se escucha la voz de la "razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros".¹²

¹² José Martí, *Nuestra América*, en *Obras completas*, La Habana, Ed. de Ciencias Sociales, 1975, t. 6, p. 19.

— Rechazo de la instrumentalización del otro, de lo ajeno; tanto a nivel antropológico como cosmológico, ensayando modelos de inteligibilidad, de convivencia y de bienestar capaces de recoger y de reubicar la hoy dominante racionalidad científico-técnica.

No se les escapa que en mis apuntes para la elaboración de una agenda programática para el diálogo entre filosofía y teología de la liberación he cargado las tintas sobre elementos que de alguna manera se condensan en una cuestión única de base, a saber, en la cuestión de la posibilidad de reconstrucción o, mejor dicho, de creación y articulación de formas inéditas de intelección de la historia. Esto, que a lo mejor les suena un tanto abstracto y ajeno al proceso histórico subrayado en mis elementos anteriores, no es sin embargo sino otra modalidad de decir, al menos filosóficamente, lo que preña el proceso histórico de liberación. Me refiero, como se pueden imaginar, a que si es verdad que todo se juega y se procesa en la historia, en cuanto que la historia es la "totalidad de la realidad"¹³ —y ello porque "donde más plenamente se da la realidad es en la historia"—,¹⁴ entonces resulta obvio aseverar que los procesos prácticos de liberación son la manera especial en que, para un filósofo, se va realizando la razón en la historia, en el sentido no de ir haciendo de la historia una historia de la razón, como Hegel quería, sino en ese otro sentido, acaso más fuerte, de ir dando razón de la historia, esto es, imprimiéndole sentido con acciones liberadoras. Para un teólogo este proceso es la dinámica que hace de la historia una historia de liberación que se va salvando progresivamente.

Desde esta perspectiva creo entonces poder concluir mis propuestas con la indicación de que el programa de diálogo entre teología y filosofía de la liberación podría ir configurándose en la preocupación por aportar accesos convergentes y complementarios a la cuestión de la historia que en el contexto actual de América Latina nos agobia con una carga de absurdo cada vez más imperiosa, pues entre nosotros no es cuestión de especulación sino cuestión vital de cómo dar razón de la vida (cómo mantener la esperanza diría el teólogo) en una historia marcada por la muerte.

¹³ Ignacio Ellacuría, "El desafío cristiano de la teología de la liberación", *Acontecimiento*, 16 (1990), p. 84.

¹⁴ *Ibid.*

LA FILOSOFIA EN AMERICA LATINA A PARTIR DE SU HISTORIA

Por Martina L. KALLER
UNIVERSIDAD DE VIENA

PRESENTO AQUÍ no estrictamente una exposición o conferencia, sino sólo una humilde tesis sobre el papel que la filosofía latinoamericana supo desempeñar en el pasado y podría aceptar en su futuro.

Es válido preguntar por qué una austriaca cree poder opinar acerca de este tema. Desde hace más de cinco años estoy trabajando sobre el problema de la autodefinición filosófica e histórica y también he estudiado en el Colegio de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. En la Universidad de México hice mi tesis doctoral sobre la discusión acerca de identidad e historia, a partir de los años de las primeras actividades del Ateneo de la Juventud. Fue así como me topé con las siguientes palabras de Samuel Ramos:

... me parece que el valor más eminente que puede tener para nosotros una obra filosófica estriba en la eficacia para despertar de algún modo la conciencia de nuestro ser propio; para ayudarnos a definir nuestra personalidad en formación. La filosofía para nosotros los hispanoamericanos no vale solamente como concepción del mundo de la vida humana, sino como instrumento para encontrar lo que es nuestra vida y la posición que tenemos en ese ambiente general. Queremos ver este mundo descubierto por la filosofía europea, pero con ojos americanos y fijar nuestros propios destinos en relación con el todo de este mundo.¹

En esta cita Ramos expresa bien el dilema entre la dependencia y la autonomía en el cual se encuentra la creación filosófica en Amé-

¹ Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, México, Imprenta Universitaria, 1943, p. 86.

rica Latina. Pero al mismo tiempo pone énfasis en una futura originalidad en el pensamiento latinoamericano, ya que por las circunstancias específicas en las cuales se encuentra el filósofo y pensador en un continente sumamente controvertido, por lo menos así está visto por ojos europeos, que de esta manera suelen concebir aquellas tierras lejanas.

Mucho se ha hablado y mucho se ha escrito acerca de la autonomía, la singularidad, la razón de existencia y las tareas de la filosofía en América Latina. Ya hay toda una tradición al respecto que el erudito doctor Leopoldo Zea no sólo sabe presentar con mucho vigor, sino que expresa impregnada dentro de una teoría elaborada. Mi exposición no se dedicará por tanto a presentar un enfoque de esta tradición, por el simple hecho de que ustedes, estimados colegas, la conocen mucho mejor que yo, porque la viven.

Mis reflexiones, volviendo a las palabras de Samuel Ramos, más bien se fijan en la idea de que también en su versión existe, no obstante el circunstancialismo obvio que guía su filosofía, la aceptación de que la filosofía europea, a pesar de su propia circunstancialidad, es capaz de presentar una visión del mundo más allá de la reflexión de las circunstancias, es decir, está en condición de presentar una metafísica.

No puedo afirmar ni quiero negar esta tesis. Lo que más me interesa saber es, por cuanto por su género Ramos define la filosofía —en este caso la mexicana— como una reflexión circunstancial, cuál será su posición dentro de la coordinación esquemática de la filosofía clásica europea.

Como punto de referencia, me sirve la explicación de las tareas de la filosofía universal, tal como la presentó Immanuel Kant. Se parte de la pregunta esencial: ¿qué es el hombre?, y a la vez ésta se divide en tres preguntas parciales que son: 1) ¿qué puede saber el hombre?, 2) ¿qué puede esperar el hombre?, 3) ¿qué tiene que hacer el hombre?

Considerando estas preguntas como propias de la filosofía, Kant escribió sus famosas tres críticas, que corresponden a las mismas.

1. La pregunta acerca de qué puede saber el hombre se demuestra en la expresión de la capacidad intelectual y técnica del hombre. Esta capacidad engloba lo que Kant llama la "razón pura". La expresa en *Crítica de la razón pura*. (Teoría del Entendimiento).

2. A la pregunta sobre qué puede esperar el hombre corresponde

la capacidad creativa del hombre. Kant llama a esta facultad el juicio del hombre. Se halla expresada en *Crítica del juicio* (Estética).

3. La pregunta respecto de qué tiene que hacer el hombre la relaciona Kant con la voluntad ética del hombre que, de manera impresionante, el filósofo alemán presentó como razón práctica, y la describe en *Crítica de la razón práctica* (Ética).

Más detallado e interesante todavía resulta el esquema que el mismo Kant introdujo en el prólogo de la *Crítica del juicio*. Quiero presentar este cuadro aquí:

Capacidades generales de facultades afectivas	Capacidades del entendimiento	Principios a priori	Aplicación a
facultades del entendimiento	razón como facultad intelectual y técnica	causalidad de leyes naturales	naturaleza
sentido de disposición e indisposición	poder del juicio	conveniencia	arte
capacidades de exigencia	razón	finalidad	libertad

Immanuel Kant, *Crítica del juicio* (1790)

Este esquema intenta demostrar que la finalidad de cualquier quehacer, investigador, intelectual o científico, no consiste en el simple entretenimiento o interés del mismo científico, sino que es parte de la tarea universal de cumplir con "el destino humano". Una ciencia construida por puras ganas del investigador o por intereses particulares no es aceptable mientras no se extinga la desigualdad social. Para lograr este estado cualquier actividad de investigación, sea a nivel científico o intelectual, tiene que servir a aquella finalidad ética.

Kant, más que en ninguna otra parte, elaboró esta tesis en sus trabajos sobre Filosofía de la Historia. Dice allí, en otras palabras, que tanto la filosofía como disciplina académica como todas las demás investigaciones —sean en las humanidades, la economía, la teología, la técnica, etcétera— tienen la obligación de participar en el desafío humano de abolir la desigualdad entre los hombres, entre los pueblos, entre los mundos.

¿Qué tan lejos hemos llegado en el desarrollo de las ciencias frente a esta demanda? ¿Por qué?

Mi tesis parte de la comprensión de que hemos escuchado muy poco las ideas que se desenvuelven en el ámbito marginado de nuestras sociedades, tanto que no sabemos tomar en cuenta suficientemente las concepciones de otros mundos más allá del desempeño filosófico europeo que, por así decirlo, se presenta como filosofía dominante.

La filosofía dominante, pues, cada vez se volvió más cobarde y menos independiente de un esfuerzo tremendo en las ramas científicas, que se expresa en una tecnología aparentemente omnipotente. En comparación, las disciplinas no productivas, como la filosofía y sus parientes académicos, cada vez se reducían más a una posición de "*ancilla* de la técnica". El filósofo contemporáneo alemán, Odo Maquard, habla al respecto de una "competencia compensadora de su propia incompetencia de la filosofía".² Esta filosofía, más que nada, se dedica a asistir a las investigaciones que tienen como objeto las causalidades y los mecanismos de la naturaleza. Recordando el esquema de Kant, esa no fue la posición de la filosofía en el plan modernizador. Más bien se malinterpretó y malempleó el programa de la modernidad mediante una reducción total: olvidándose de las preguntas éticas y estéticas, se gastaron las energías creativas en exceso en la contestación de la pregunta: ¿qué puede saber el hombre?

Llego al punto en que quiero relacionar esta tesis con el título de mi exposición: "La filosofía en América Latina a partir de su historia". Por tradición, en la filosofía latinoamericana domina más bien el discurso ético y estético. Recordando a un José Martí, a un José Enrique Rodó, y muchos otros más, es fácil comprobar esta tesis. También pienso en la lúcida idea de un "*a priori* estético", como la presentó José Vasconcelos.

Explicando el ocaso del positivismo en México, el doctor Leopoldo Zea habla de un optimismo creativo que alimentó la labor de los filósofos y pensadores del Ateneo de la Juventud. Creo que es tiempo, otra vez, de retomar tal posición de optimismo. Más todavía por el hecho de que los centros de poder actualmente están sufriendo una falta de conceptos filosóficos e ideológicos que fue provocada por los cambios políticos actuales en el Viejo Mundo. La pérdida conceptual llega a tales expresiones como es la pro-

clamación de Francis Fukuyama, que ve llegado el Fin de la Historia al estilo Hegel. Creo que ya es tiempo de contestarle a este señor con vigor y optimismo creativo, como es el estilo de la filosofía latinoamericana autoconsciente.

En vez de enterrarlo en la tumba del olvido, los filósofos latinoamericanos podrían seguir elaborando el programa de la modernidad, contribuyendo con más insistencia todavía en el campo filosófico de la ética y la estética, disciplinas en las cuales tienen mucha tradición.

² *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, 1981.

SOBRE ALGUNAS RELACIONES ENTRE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y EL FEMINISMO

Por Amy A. OLIVER
THE AMERICAN UNIVERSITY,
WASHINGTON, D.C.

EN SU *Diagnóstico de nuestro tiempo*, Karl Mannheim postula que la mayor opresión en la historia no ha sido la de los esclavos, siervos u obreros asalariados, sino la de las mujeres en las sociedades patriarcales.¹ Varios son los grupos que resultan oprimidos en la actualidad y sería difícil si no positivista tratar de cuantificar la opresión sufrida. Sin embargo, la opresión de la mujer ha sido constante a lo largo de la historia y es digna de consideración especial ya que trasciende los confines de cualquier etnia o clase social. Hasta ahora, aunque el feminismo ha sido el instrumento más valioso en el estudio de la opresión de la mujer, es lamentable que haya poca colaboración entre filósofas feministas y filósofos de la historia puesto que son aliados naturales como veremos a continuación.²

En las últimas décadas, una corriente de pensamiento en Latinoamérica encabezada por el filósofo Leopoldo Zea ha elaborado y desarrollado detalladamente un concepto que ofrece una interpretación distinta de la historia mundial. Se trata de la idea de "mar-

ginación" o "marginalidad" de los pueblos periféricos con relación al centro de poder. Es precisamente este análisis de la marginación el que implica mucho para una teoría feminista en Latinoamérica.

Leopoldo Zea realiza un exhaustivo análisis sobre el tema de la marginación, en el que trasciende las fronteras de la realidad mexicana, se adentra en el terreno de lo latinoamericano y, finalmente, en el marco de lo universal. Precisamente, es este valor general o universal del estudio el que permite afirmar que las ideas del filósofo mexicano constituyen un aporte innovador al pensamiento filosófico contemporáneo. Zea postula que tanto la "marginación" como el calificativo de "barbarie" están estrechamente relacionados puesto que uno justifica la existencia del otro.³ Si los pueblos o grupos sociales son "bárbaros", "salvajes" o "inferiores", se justifica entonces que se los margine, se los deje de lado o se los explote. La función del rótulo de "bárbaro" es la de servir de "justificación" para la discriminación étnica, sexual o incluso religiosa.

Señala Zea, junto con varias filósofas feministas, que ya años atrás el mismo Aristóteles sostenía que el hombre griego, animal racional, estaba capacitado para mandar sobre entes "menos racionales" como los niños, las mujeres y los esclavos.⁴ La marginación no es, entonces, un producto de los nuevos tiempos sino, muy por el contrario, un mecanismo recurrente en la historia de los pueblos. La novedad radica en el enfoque que Zea da al tema y en lo exhaustivo de su análisis.

Para Zea, la marginación es un mecanismo que el ser humano emplea a fin de negarle al otro su humanidad. Mediante la discriminación se les niega a quienes son distintos, pero no menos humanos, la semejanza con el "uno".⁵ De esto se desprende que la marginación como concepto sirve de instrumento de opresión y subyugación de los otros. Así lo humano pasa a depender de lo circunstancial: el color de la piel, el sexo, la clase social, la educación recibida, etcétera. La consecuencia de esto último consiste en que tanto el individuo concreto como pueblos enteros dependen de prejuicios discriminatorios que no sólo les impiden aportar debidamente

¹ Karl Mannheim, *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, FCE, 1969.

² En este trabajo, el término "feminismo" se usa en un sentido general, el de una posición ideológica que apoya la lucha contra la discriminación de la mujer en sociedades patriarcales. No discutimos aquí las muchas variedades y grados del feminismo. Un aporte notable al diálogo que debe existir entre el feminismo y la filosofía es el de Ofelia Schutte, "Philosophy and Feminism in Latin America: Perspectives on Gender Identity and Culture", *The Philosophical Forum*, (Special Issue on Latin American Philosophy Today), 1-2, (1988-1989), pp. 62-84.

³ Leopoldo Zea, "Autopercepción intelectual", *Anthropos*, 89, (1988), p. 19.

⁴ *Ibid.*, p. 17. Véase también Graciela Hierro, ed., *La naturaleza femenina*, México, UNAM, 1985, p. 137.

⁵ Véase Leopoldo Zea, "Dialéctica de la conciencia en México", en *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, 1952.

en el curso de la historia universal sino también integrarse en una comunidad internacional más igualitaria y solidaria.

La solidaridad es otro de los conceptos claves para entender la visión de Zea. A la relación de verticalidad actual, patente en las relaciones entre el mundo "civilizado" y la "barbarie", el filósofo mexicano antepone la alternativa de una relación horizontal solidaria entre los distintos pueblos del mundo unidos por una toma de conciencia.⁶ Partiendo de un espíritu de caridad filosófico, Zea considera a la solidaridad como vía hacia la reestructuración de los cánones injustos del *statu quo* mundial. Asimismo, ofrece una interpretación distinta del concepto de igualdad: la humanidad, como factor común entre los seres de las más diversas etnias, clases y sexo ya no se buscará a través de las diferencias. Lo singular o peculiar de cada ser humano será justamente lo que lo identifique como humano. Así, la singularidad les garantiza a todos su semejanza con el "uno" porque éste ya no es unívoco sino pluralizado.

Toda esta temática de Zea vuelve, de algún modo, a ideas anteriores como las que Sarmiento enunciara en su famoso *Facundo* o *Civilización y barbarie*, o incluso como las advertencias vertidas por Rodó en su *Ariel*. El concepto de marginación que tan bien desarrolla Zea toca el controvertido tema que los economistas denominan "dependencia y desarrollo". No se trata entonces de un conflicto moderno sino que se arrastra desde los tiempos de la Colonia y, más aún, desde la llegada de Colón al Nuevo Mundo. La imposición de puntos de vista propios sobre seres humanos a quienes se discrimina en función de su ser distintos dará lugar al imperialismo, al colonialismo y, en nuestros días, al neocolonialismo.⁷ Se trata, entonces, de un desarrollo histórico en el que la cultura occidental dictará las normas según las cuales las otras culturas "al margen" deberán depender durante siglos.

Es interesante considerar cuál ha sido el efecto de esta "marginación" en las culturas discriminadas y, particularmente, en el caso de México y América Latina. Esta marginalidad de los pueblos latinoamericanos ha dejado profundas huellas en el ser nacional que, entonces, vive según una realidad diferente de la propia. Se vive en el margen pero, mentalmente, se pretende y ansía formar un

⁶ Leopoldo Zea, "Autopercepción intelectual", p. 23.

⁷ Véase Carlos Real de Azua, "Ante el imperialismo, colonialismo y neo-colonialismo" en Leopoldo Zea ed., *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI, 1986.

nuevo centro que invierta los valores corrompidos del centro actual y que a la vez promueva y extienda los mejores ideales del mismo. En vez de intentar comenzar a ser el propio centro, el latinoamericano frecuentemente se desgarró en su intento por obtener el reconocimiento de la cultura occidental, llámese la Europa o Estados Unidos. La suspensión de este habitar físicamente un mundo y estar mentalmente en otro trae aparejado un grave conflicto de identidad. Así, "marginalidad" e "identidad" son conceptos que resultan íntimamente ligados. Al saberse descendiente de europeos el mestizo latinoamericano no podrá plenamente integrar sus componentes étnicos en una sola unidad. Quedará dividido internamente, desgarrándose por encontrar su yo. En el caso particular del mexicano, dice Zea que éste "sentirá que ha dejado de ser europeo, pero no sabrá decidirse a ser plenamente mexicano".⁸

De acuerdo con esta misma línea, otro filósofo mexicano, Samuel Ramos, habla de la cultura mexicana como forma derivada o copiada de la europea, carente por ello de formas originales. Ramos analiza el "complejo de inferioridad" del mexicano y lo atribuye al momento histórico-cronológico en que nace México, tarde en el desarrollo europeo y desequilibrado en cuanto la madurez del Viejo Continente, se enfrentaba al carácter infantil del Nuevo Mundo. Al respecto señala:

Al nacer México, se encontró en el mundo civilizado en la misma relación del niño frente a sus mayores. Se presentaba en la historia cuando ya imperaba una civilización moderna, que sólo a medias puede comprender un espíritu infantil. De esta situación desventajosa nace el sentimiento de inferioridad que se agravó con la conquista, el mestizaje y hasta por la magnitud desproporcionada de la naturaleza.⁹

Desde nuestra perspectiva actual, cuestionamos quizás el concepto de "inferioridad" que plantea Ramos y lo reformulamos en otros términos más apropiados según las circunstancias y la época como "soledad", "alienación", y últimamente "diferencia". Sin embargo, un aporte del análisis de Ramos es la identificación de la imagen de los marginados como infantiles o pueriles. La imagen de la puericia persiste con respecto de los pueblos que se encuentran en condiciones de dependencia. La misma imagen se extiende por

⁸ *Conciencia y posibilidad del mexicano*, p. 119.

⁹ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa-Calpe, 1984.

lo general al campesino y a la mujer y es reforzada en los retratos de éstos en la literatura y el cine.¹⁰

Así, los conceptos de "inferioridad", "soledad", "alienación", "diferencia" e "identidad" se vinculan directamente a la marginalidad a la que tanto hace alusión Zea. Al tratar de trascender el exilio provocado como conciencia de la soledad histórica y personal, el ser humano debe enfrentarse al "otro". Es justamente a partir de este momento en el que se intenta superar la soledad a través de la conciencia del otro que el discurso de Zea se hace presente. El filósofo mexicano menciona la necesidad de tomar conciencia del otro, de reivindicarle su humanidad y de eliminar, así, la marginación a la cual se lo sometiera.

Mas la marginación a la que somete la hegemónica cultura occidental no es exclusiva de esta última, ya que la conciencia de su humanidad que tiene el individuo marginado queda anulada cuando éste, a su vez, establece distinciones de subordinación que no acepta para sí mismo. Se ve, entonces, que la marginación no sólo actúa desde el centro hacia la periferia sino que también se repite dentro de los confines de la misma periferia.¹¹ Ya no se trata del centro marginando a los grupos periféricos sino de compatriotas marginando a compatriotas. El centro margina y los marginados discriminan, a su vez, a grupos de seres a quienes les niegan todo aquello que reclaman para sí. Así, el sistema se perpetúa pues se copia el modelo opresivo. Se vuelven a hacer distinciones étnicas, sexuales y religiosas a fin de justificar el control sobre un determinado grupo de seres. Se vuelve a poner en duda la humanidad de los indígenas, negros, mestizos, mujeres, judíos y demás con base en patrones establecidos por el centro.

De la misma forma, no se desconoce por cierto el fenómeno de mujeres que marginan a mujeres. Sin embargo, la marginación primordial de la mujer proviene del centro masculinista. Ya bien señala Simone de Beauvoir que la mujer es el "segundo" sexo, el otro con respecto al varón. Se opone a la condición viril de este último y, por lo tanto, se le denomina "sexo débil", obediente, irracional, sumiso, sensible, sensual; lo cual, según la racionalización del hombre, equivale a sexo "inferior". De alguna manera, todos

¹⁰ Como ejemplos, los hermanos de la película *El norte*, Brígida del conocido cuento "El árbol" de María Luisa Bombal, o Macabea de *La hora de la estrella* de la brasileña Clarice Lispector.

¹¹ Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, pp. 120-121.

estos calificativos reemplazan al de "bárbaro", que se aplica a otros grupos de seres para justificar su subordinación y marginación. La diferencia con otros tipos de marginación consiste en que la mujer frecuentemente es sujeto de varias marginaciones simultáneas. Cuando la mujer, oprimida en sí en las sociedades patriarcales, forma parte de otros sectores oprimidos, se puede encontrar en una posición de doble o triple opresión (la mujer negra o la mujer pobre e indígena, por ejemplo). Al respecto, algunas filósofas mexicanas como Juliana González, Margarita Vera y Lizbeth Sagols describen a la mujer como "el sexo marginado de la condición humana y de la participación en la vida activa y productiva de la sociedad en todos sus ámbitos".¹² Así que a la marginación cultural, política y económica impuesta por el centro habrá también que agregarle la impuesta por el hombre.

La historia universal redunda en ejemplos a través de los cuales se evidencia la marginación de la mujer de los centros de decisión y de las actividades de envergadura. Así como el conquistador impuso al indio y al negro sus propios patrones, negándoles su singularidad, y por ende su humanidad, el hombre impuso a la mujer los valores que consideraba "humanos" o valiosos para vivir en sociedad. El dictaminó, de este modo, que la razón, el dominio y la agresividad eran calificativos de lo humano mientras que las características "femeninas" como receptividad, emotividad y solidaridad resultaban inferiores y "justificaban", entonces, la marginación a la que se las sometía. Las diferencias que la mujer presentaba con el hombre se entendían como desigualdad, como inferioridad y no como prueba de su igualdad con el hombre debido a su humanidad. Cuando las filósofas mexicanas señalan que "la verdadera igualdad implica precisamente el reconocimiento de las diferencias"¹³ se vuelve al concepto que de "igualdad" tiene Zea, para quien la singularidad del otro es la que comprueba su naturaleza humana. Según Zea, la igualdad reside en la diversidad: "Todos los hombres son iguales por ser distintos, pero no tan distintos que unos puedan ser más o menos hombres que otros. Ningún hombre es igual a otro y este ser distinto es precisamente lo que lo hace igual a otro, ya que como él posee su propia e indiscutible personalidad.

¹² González, Vera y Sagols, "Reflexiones ontológicas en torno al problema de la naturaleza femenina" en *La naturaleza femenina*, México, UNAM, 1985, p. 138.

¹³ *Ibid.*, p. 141.

Todos los hombres son individuos concretos, y por serlo semejantes entre sí".¹⁴ Para Zea, entonces, la pluralidad, lejos de ser divisiva, enriquece nuestra existencia.

Uno de los argumentos que más ha empleado el hombre para justificar la marginación del sexo femenino ha sido el de las diferencias biológicas entre ambos. En este punto, se vuelve al concepto de la negación de la igualdad humana del otro en base a su otredad o diferencias en cuanto al uno que impone los códigos prevalentes. Este aspecto de la marginalidad femenina ha sido desarrollado por estas filósofas mexicanas, quienes llegan, en muchos respectos, a las mismas conclusiones a las que llega Zea sobre la posibilidad de igualdad a partir de la singularidad. Así cuestionan la existencia de una naturaleza femenina por oposición a la masculina y, unánimemente, coinciden en que si bien existe una naturaleza femenina no queda en claro si ésta es innata o condicionada por la sociedad.

Con respecto a la cuestión de "naturaleza", es útil examinar la terminología para describir la esfera masculina que aparece a lo largo del importante libro *La naturaleza femenina*: racionalidad, actividad, libertad, tendencia a la dominación, explotación, ser subsistente y pleno, capacidad espacial, agresividad, en sí, dominio.

En contraste, los rótulos que históricamente se han aplicado al mundo femenino, para bien o para mal, que se mencionan repetidas veces en los capítulos de *La naturaleza femenina* son: sensibilidad, estabilidad, receptividad, solidaridad, el macho castrado, ser derivado y carente, sexo débil, vinculatoria, inferior, obediente, irracional, no violencia, inactivo, emotividad, menos ser, ser para, no ser, pacifista, precario, prehumano, sumiso.

A estos rótulos para lo femenino, es interesante yuxtaponer la descripción del pensamiento de Zea que ofrece Carlos Real de Azúa. Según éste, la temática de Zea gira en torno a la "autonomía de los pueblos, convivencia pacífica, tolerancia, dominio de la naturaleza, respeto a la dignidad del individuo, conquista del confort material, industrialización y democracia —contra la desigualdad, la pobreza, el privilegio ancestral, la dominación y la intolerancia".¹⁵ Cabe notar que la preocupación por la autonomía, la paz, la tolerancia, y la oposición a la desigualdad, la dominación y la

¹⁴ Leopoldo Zea, "Autopercepción intelectual", p. 19.

¹⁵ Carlos Real de Azúa, "Filosofía de la historia e imperialismo", *Latinoamérica*, 9 (1976), p. 208.

pobreza revelan cierta tendencia feminista en la valorización de características "femeninas".

Lo vinculatorio y lo solidario se presentan como características femeninas, pero es interesante notar que la teoría de Zea se opone al egoísmo del puritano precisamente porque éste limita su solidaridad con los demás: "A partir de su autosuficiencia el puritano limita su sentido de solidaridad humana".¹⁶ Zea extiende esta crítica a Norteamérica, que guarda los bienes materiales para sí misma en lugar de universalizar los ideales sobre los cuales fue fundada la nación. Lo que apoya Zea es, en efecto, la "feminización", por así decirlo, del orden político global, porque cree que lo no occidental y, por extensión, lo no patriarcal, merecen la oportunidad de corregir los males perpetrados por el patriarcado occidental. Al respecto dice: "La conciencia sobre la marginalidad de los pueblos iberoamericanos, que en el pasado tomaba un signo negativo, ha tomado en nuestros días signos positivos. Los pensadores iberoamericanos empiezan a no dolerse ya de no ser ciento por ciento occidentales y ven, por el contrario, en ese tanto por ciento que tienen sus pueblos de no occidentales, la base para la participación de Iberoamérica en la creación de una cultura más amplia y auténticamente universal".¹⁷ Por analogía, lo que tienen de no patriarcales también podría contribuir a una cultura más igualitaria.

Las filósofas mexicanas, a su vez, creen que "uno de los errores del movimiento feminista tiende a asumir el presupuesto de que lo humano y lo valioso se identifican con los atributos de razón, actividad externa, dominio, agresividad, etcétera. El *desideratum* es asemejarse al varón, adquirir sus características y, de la misma manera que lo ha hecho la cultura machista preponderante en la historia, desvalorizar y renegar de las potencialidades de receptividad, emotividad, solidaridad, estabilidad, etcétera".¹⁸ Y siguen: "La paz, la interiorización, el mero goce inmediato de existir, el placer o la dimensión estética en su sentido más amplio y profundo, no sólo son el polo necesario para una existencia completa, para una realización cabal de lo humano, y para la vida sexual misma, sino que pueden aparecer a la mirada contemporánea como la dimensión perdida en la historia occidental machista proyectada en

¹⁶ Leopoldo Zea, *América en la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, p. 202.

¹⁷ *Ibid.*, p. 209.

¹⁸ *La naturaleza femenina*, pp. 140-141.

el racionalismo y la dominación, y que una revolución radical tiene que recuperar". Así vemos la meta común del feminismo y de la filosofía de la historia a través de la "igualdad interhumana y la dinamicidad de la vida y de la historia".¹⁹

Esta discusión del feminismo en Latinoamérica también tiene la tarea de combatir el argumento de que el feminismo es una ideología extranjera a la región, así que cabe mencionar que Latinoamérica no carece de modelos autóctonos. El pensamiento de Sor Juana Inés de la Cruz tiene cierta naturaleza que hoy podríamos llamar feminista. Podríamos mencionar a muchas mujeres feministas a través de los siglos, pero quizás sea más importante señalar que el feminismo en Latinoamérica es una ideología que proviene no sólo de la mujer sino también del hombre. No es una ideología importada por ningún lado.

Por ejemplo, en la primera mitad de este siglo, el filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira (1872-1958) emprendió un estudio del feminismo. Dio una serie de conferencias entre 1914 y 1922, de la cual resultó la publicación *Sobre feminismo* en 1933.²⁰ Vaz Ferreira analiza tres facetas del feminismo: el antifeminismo, el feminismo de igualdad y el feminismo de compensación. Vaz Ferreira ve el concepto de diferencia como problema, obstáculo y enigma. Para él, el feminismo de igualdad se equivoca al no tomar en cuenta las diferencias biológicas entre los sexos. Por eso es partidario de lo que él denomina feminismo de compensación, la creencia de que la sociedad debe reconocer las diferencias biológicas y compensar a la mujer por "desventajas" biológicas tales como el embarazo. Vaz Ferreira propone un feminismo moderado desde nuestra perspectiva actual, pero fue bastante radical para su época, ya que apoyaba el derecho incondicional de la mujer al divorcio y al voto. De hecho, las sufragistas uruguayas ganaron el voto precisamente en 1933.

Además de Vaz Ferreira, Samuel Ramos critica el falocentrismo ya en 1934, en su conocido libro *El perfil del hombre y la cultura en México*, aunque no analiza propiamente a la mujer ya que

¹⁹ *Ibid.*, p. 142.

²⁰ Carlos Vaz Ferreira, *Sobre feminismo*, en *Obras de Carlos Vaz Ferreira* Montevideo, Impresora Uruguaya, 1957, vol. 9. Salieron ediciones subsiguientes de *Sobre feminismo* en 1945, 1957 y 1963. Como es de esperar, quizás los críticos de Vaz Ferreira han prestado mucha más atención a los otros 18 tomos de sus *Obras* como *Lógica viva*, *Moral para intelectuales* y *Fementario*.

el foco de su análisis es el hombre, "el pelado", con su aire exagerado de virilidad. Dice Ramos: "La terminología del 'pelado' abunda en alusiones sexuales que revelan una obsesión fálica, nacida para considerar el órgano sexual como símbolo de la fuerza masculina".²¹ En 1949, aún Octavio Paz critica implícitamente la actitud masculinista del "pachuco" que no debe "rajarse".²² Sin embargo, para ambos autores, "la diferencia" parece algo misterioso que nunca se captará del todo. La mujer queda al margen como un enigma indescifrable.

Para Leopoldo Zea, en comparación con a Vaz Ferreira, Ramos y Paz, la diferencia se ve finalmente como diversidad, riqueza y recurso. Ya en 1952, Zea advierte la marginación de la mujer, el indio y el niño como una condición que hay que alterar.²³ En 1953, Zea escribe "Parece como si lo humano dependiese de accidentalidades como el color de la piel, la clase social y el sexo".²⁴ Más recientemente, Zea dice que "Se discrimina, margina y domina a seres humanos que, en alguna forma, son distintos por la edad, el sexo, la lengua y el cuerpo. . . Se castiga marginando y dominando a quien es distinto, peculiar, a quien posee una individualidad y no otra. . . El que exige respeto a la propia peculiaridad debe estar también dispuesto a respetar la ineludible peculiaridad de los otros, que en este sentido son sus semejantes". "De este respeto ha de derivarse, agrega Zea, la auténtica paz, como expresión de una nueva relación entre los hombres y los pueblos que no sea ya la relación vertical de dependencia, sino la relación horizontal de solidaridad".²⁵

En la obra de Zea, entonces, la discusión de la toma de conciencia, la dicotomía centro-marginación, la solidaridad y la igualdad son conceptos importantes en lo que significan para una teoría feminista en Latinoamérica. La crítica del eurocentrismo implica análogamente el rechazo del falocentrismo. Cuando Zea habla del *logos* que pertenece tradicionalmente al Occidente y que se les niega a los marginados balbucientes, significa por analogía que el *logos* pertenece al hombre expresivo y se le niega a la mujer balbuciente.

²¹ Samuel Ramos, *op. cit.*, p. 55.

²² Véase "El pachuco y otros extremos" en *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1959.

²³ *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, 1974, p. 116.

²⁴ *América como conciencia*, México, UNAM, 1983, p. 60.

²⁵ "Autopercepción intelectual", *Anthropos*, p. 19.

No es extraño, pues, que la filosofía de Zea tenga tanto en común con el feminismo ya que la trayectoria intelectual de Zea se puede resumir en las etapas de la mexicanidad, la marginalidad y la igualdad en la diversidad, así como la teoría feminista empieza por la naturaleza femenina y pasa por la marginalidad para llegar a la igualdad de la diferencia.

Sería incalculable, entonces, el beneficio mutuo que traería aparejado la colaboración entre filósofos de la historia y filósofos feministas que comparten la crítica de condiciones exclusivistas. Aunque estos dos grupos son aliados naturales en cuanto a sus semejanzas filosóficas, tal colaboración también propiciaría un diálogo fructífero sobre temas como las posibles diferencias entre la naturaleza de la marginación del hombre y la de la mujer. Dice Zea, "Mi preocupación central, llámese o no filosófica, es una preocupación por la realidad de mi mundo. Pienso que la auténtica filosofía siempre ha sido preocupación concreta sobre la realidad correspondiente. Toda mi filosofía ha tenido mi mundo circundante como su principal mira. . .".²⁶ Partiendo de este enfoque concreto, nos preguntamos si la filosofía de la historia y el feminismo podrían llegar a un entrelazamiento más estrecho para estimular y enriquecer ambas teorías tanto como para contribuir a una filosofía de la liberación latinoamericana.

Carlos Fuentes

²⁶ *Ibid.*, p. 24.

CRISTOBAL NONATO: PROFECIA APOCALIPTICA, EXPERIMENTACION LUDICA, CRITICA CERTERA*

Por Georgina GARCÍA GUTIÉRREZ
CRÍTICA LITERARIA MEXICANA

...qué lengua hablará el niño en Makesi-
cho Dee Eff, qué aire respirará el niño en
la región más transa del ídem?...¹

I. Apocalipsis: 1992

LA PROVERBIAL CURIOSIDAD de Carlos Fuentes, muy extrema por cierto, encamina su escritura a descubrir lo oculto y así rompe disfraces, vuelve transparentes las opacidades del ser, decir, actuar, destapa la otra historia.² Esta fuerza, obsesivamente desenmascaradora de la realidad desde múltiples puntos de vista, se radicaliza en su novela más reciente, e inusitada se dirige hacia el futuro, territorio inexplorado por excelencia. La novedad de este examen y el giro de la mirada (casi de 180°), igual que la clarividencia explícita, acentúan el cariz mágico-esotérico del arte de Fuentes en *Cristóbal nonato*. Esta vez el novelista se propone descubrir el *là-bas* que aún no existe y de plano crea una obra inquietante de anticipación. *Cristóbal nonato* es una novela de fin de época, de finales

* * Esta es una versión corregida y aumentada de la ponencia para el "Simposium internacional sobre la obra de Carlos Fuentes", organizado por la Universidad del Estado de Mississippi del 9 al 11 de abril de 1987. La redacción original aparece en un volumen colectivo editado por la misma Universidad del Estado de Mississippi. La misma versión de la ponencia fue publicada por *Nuevo texto crítico* (Stanford University), 1 (1988).

¹ Carlos Fuentes, *Cristóbal nonato*, México, FCE, 1987.

² Cf. "Lo oculto y lo aparente" en mi libro *Los disfraces: la obra mestiza de Carlos Fuentes*, México, El Colegio de México, 1981, pp. 149-196.

de siglo y de milenio, y sobre la crisis de México enmarcada por el derrumbe de la gran utopía de Occidente: el Nuevo Mundo. La crítica de Fuentes, polifacética como nunca, se agudiza y es tan certera y lúcida como radical y eficaz su afán por desenmascararlo todo, señalarlo todo. ¿Qué esconde el porvenir de México, su historia no escrita? La novela juega a responder las incógnitas veladas por el tiempo que vendrá, el autor da un paso adelante en su empeño de manifestar lo ignoto y sus respuestas son lúcidas, magistralmente ambiciosas en diversos terrenos. Es significativo que sean las mismas que en *La región más transparente* (1958), su primera novela. En plena madurez, rodeado de prestigio y fama, Fuentes se arriesga como entonces, pero cuando *La región* está a punto de cumplir 30 años y ocupa un sitio destacado en la historia de las letras hispanas. Por todo lo alto, regresa por sus fueros de cronista de la ciudad, de teórico de la novela, de crítico de la novela, de crítico de la sociedad, de novelista experimentador, de testigo de la formación de las clases sociales modernas en México. Fuentes renueva el pacto con la ciudad de México, con el país y América Latina, en *Cristóbal nonato*, que conmemora el próximo cumpleaños de *La región más transparente*. Así, el autor cierra un ciclo literario con un reto a la altura de su carrera y escribe una posdata a la obra que lo inició como novelista.

En *Cristóbal nonato*, que se apoya en una reflexión muy aguda sobre la historia de América Latina en los últimos cinco siglos, Fuentes trata de suprimir las máscaras del futuro. Antes, había estado sobre todo escudriñando el pasado de México, los momentos decisivos de su historia, exhumando el árbol genealógico del país. Su obra, obsesionada por el tiempo, por los límites que impone, capturó una y otra vez los movimientos incontenibles que vuelven presente al pasado con el ritmo del eterno retorno. Como ninguna, su narrativa sorprende para plasmarlas las repeticiones cíclicas que reproducen reiteradamente un tiempo ya cumplido y hacen que lo esencial torne de nuevo. Ahora, inquieto por la situación conflictiva actual,³ investiga lo que el destino depara a su patria y descubre los velos del mañana. Parece como si el sentido último de haber visto el pasado, de revisar la historia, fuera tener las bases para avi-

³ Así como *La región más transparente* y *La muerte de Artemio Cruz* pueden considerarse como las novelas clásicas de la crítica al "milagro mexicano", crítica continuada en la producción que las sigue, así *Cristóbal nonato* corresponde a la denuncia del trasfondo de la crisis.

zorar el futuro. Como si el conocimiento profundo de la historia en general y mexicana en particular, sus preguntas, propias de la filosofía de la historia, más el haber vivido en las últimas décadas, constituyeran la preparación adecuada para leer el porvenir de la patria. Esta insólita revisión de los arcanos del futuro ensancha la perspectiva de Fuentes ante el continuo del tiempo y orienta su literatura a la profecía. Es como si se situara en donde es posible la contemplación de lo pretérito y lo venidero. Un lector que abarca con la mirada los antecedentes, el principio, lo que parecía ser el auge y lo que podría ser el colapso de la modernidad en México. Este saber lo obligaría a proferir un oráculo, *Cristóbal nonato*, con la finalidad de expurgar el texto histórico que está haciéndose o por escribirse. Como si Jano jugara a neutralizar sus visiones por el mero hecho de expresarlas e hiciera valer el conjuro: nombra para exorcizar.⁴ Serían predicciones anuladas por la palabra de quien las emite: la escritura como exorcismo (de hecho, uno de los temas de *Cristóbal nonato*, polifónica y predictiva, es la escritura y todo lo que se involucra en este colapso de la modernidad en México. El novelar que revela crearía el libro de libros moderno y el escritor se convierte en el nuevo Prometeo).

La advertencia terrible que es *Cristóbal nonato* sería igualmente un aviso lúdico porque ya en la selección de la perspectiva del escritor, que comprende una realidad que va a ser y su visión allende el ahora, comienza el juego ante todo adivinatorio. Un juego que resulta un *tour de force* de la imaginación literaria de altos vuelos, del ilusionar para prevenir, de la experimentación técnica y formal otra vez, del juego políglota como al principio y más que entonces. Es decir, Fuentes camina con mayor intensidad por sus rutas anteriores, retoma con bríos renovados el punto de partida del camino que lo inició como escritor. Crea, entonces, realidades y verbosidades. Así, fantasea con la lengua española para mostrar las posibilidades extremas de su no tan improbable transformación en algo distinto.⁵ Idioma tan indefenso ante lo extranjero como el México futuro. La predicción incluye, pues, al lenguaje, cuya suer-

⁴ Por ejemplo, el homenaje a Fernando Benítez que cumple 80 años en 1992 y aparece como personaje. La novela hace votos por la llegada de ese aniversario y también menciona a García Márquez, al mismo Fuentes. Se exorciza la muerte y se convoca la vida.

⁵ También se burla de la posición reaccionaria ante la lengua, incapaz de entender la vida que la nutre positivamente. Esta actitud coercitiva, llena de normas caducas, la encarna el académico Homero Fagoaga.

te se asemeja a la del país y es eco reproductor de sus dolencias (el lenguaje adjunto a otras expresiones culturales y a la política y la economía ya estaba en *Los días enmascarados* lo mismo que otros juegos políglotas o monolingües; recuérdese, por ejemplo, la verborrea política de las dos potencias mundiales en "En defensa de la trigolibia"). En *Cristóbal nonato* la llamada lengua nacional, el español de México, se desmembrará igual que el territorio mexicano (Fuentes exagera con creces los resultados que prevén algunas teorías lingüísticas sobre el "desmembramiento" del español). México podría ser otra vez irremediabilmente mutilado, invadido de nueva cuenta desde Veracruz. En el futuro, podría haber repeticiones catastróficas de la historia mexicana (el eterno retorno preside la "historia real" de *Cristóbal nonato*).

Las hipótesis sobre el porvenir de la lengua nacional se basan en las influencias conformadoras o deformadoras. Internas como el náhuatl; externas, el español de otros países, y las lenguas colonizadoras, el inglés, el francés y el alemán. Las ramificaciones lingüísticas hipotéticas se encuentran desperdigadas por toda la novela, pues en verdad Fuentes se regodea con la recreación del aspecto verbal y renueva una práctica para la que siempre ha tenido talento. Hay "divertimientos" verbales de todo tipo, acuñación de vocablos y expresiones novedosas, saqueo y apoderamiento del léxico de grupos que Fuentes aún no había retratado. Resalta la creación de jergas a partir del rompimiento de fronteras entre las lenguas autóctonas, el español y los idiomas del primer mundo. Fuentes crea el horror lingüístico del futuro por medio de hallazgos lúdicos del probable mestizaje del español de México. Los inventos verbales se logran a través de la exploración creadora, extrema, en la línea de James Joyce (regresa a uno de los autores fundadores de su teoría literaria sobre la novela y al tema de la mezcla, en este caso cultural e incontrolable). Esta inventiva recopiladora está dentro de la tradición mexicana de incorporar a la literatura los modos vivos, populares de hablar, como lo hicieron, por ejemplo, los escuchas sensibles al habla del pueblo: Alfonso Reyes y Juan Rulfo. Esta tradición fue prolongada por el mismo Fuentes exhaustivamente en *La región más transparente*, muestrario dialectal que también recoge la influencia del inglés tanto en las clases altas, "buen tono", como en las bajas a causa de la migración a los Estados Unidos, el "pachuco". En *Cristóbal nonato* se reafirma esta inquietud de artifice y coleccionador del lenguaje, concebido asimismo como el ámbito que reproduce los males sociales. Esta inquietud se ha-

bía manifestado en los relatos de *Agua quemada* (1981) y anteriormente en tantos otros textos, como fue el memorable homenaje a la palabra *chingada* en *La muerte de Artemio Cruz* (1962) (a partir del juego con el lexema mexicanísimo reconstruye la ideología del mexicano, formando y combinando todas las posibilidades de creación de vocablos). Como en *La región más transparente*, su primera novela, en *Cristóbal nonato* existe la necesidad de inventariar todas las variantes del español mexicano. Y es que dentro de la ambición totalizadora, característica de los objetivos de la escritura de Fuentes, está el interés siempre renovado por coleccionar, atesorar diferentes estadios de la evolución de la lengua. Incluirlos, aun los más hipotéticos, completaría gradual, por más que transitoriamente, el repertorio que ha venido juntando desde que empezó a escribir. Quizá por el temor de no poder consignar todo lo que le falta cubrir de México, su historia, lenguaje y habitantes, temor propio de quien piensa en términos de abrazar siempre la totalidad, en *Cristóbal nonato*, Fuentes proyecta los hechos y la lengua al futuro. Sería una manera de anticiparse, de ganarle la carrera al tiempo, de decir lo que no está dicho y de escribir además sobre lo que está por ser (una novedad más). Por lo que toca al español del mañana, a todas las lenguas y jergas que se practicarán en el país (el "gabachotatocho" de Ada Ching, el "ánglatl", por ejemplo), se predice que el caos podría ser no únicamente social, sino lingüístico. Un caos apreciable en *todo* y, simbólicamente en la inminencia de la incomunicación verbal. El manejo heteróclito del lenguaje que muestran los personajes, la anarquía léxica y sintáctica sirven para demostrar la capacidad de imaginación verbal de Fuentes y para hacer más aterradora la confusión de lenguas que se avecinaría. Se está a punto de recrear otra Babel y por lo mismo de atraer el castigo en éste y en todos los órdenes. Las preguntas fundamentales sobre el futuro de las próximas generaciones, a cargo de los padres del niño por nacer, de Cristóbal en plena gestación, apuntan a los problemas básicos y la lengua como uno de ellos. Así, Angeles se preocupa por el entorno (*Cristóbal nonato* descubre el tema de la ecología): "—¿Qué va a respirar mi niño cuando nazca?" (p. 90), por la destrucción geográfica de México, por el nombre del hijo, por el idioma que hablará:

Mi madre hace tres preguntas:
En qué país va a nacer el niño?
Cómo se va a llamar el niño?
Qué lengua va a hablar el niño? (p. 31).

Las preguntas se repiten insistentemente en toda la novela, que las responde en varios niveles, pero siempre con el mismo sentido pesimista. La contaminación que corroe el medio ambiente de México y causa mutaciones genéticas en los pobres también se da en el lenguaje. Fuentes con *Cristóbal nonato* aporta también la novela sobre los problemas ecológicos. Al describir el trasfondo del asesinato progresivo de la naturaleza, desenmascara una vez más los intereses económicos, políticos, que hermanan a la iniciativa privada y a la gubernamental, al capital extranjero y al mexicano. La ruina geopolítica y del medio mexicano sería la consecuencia palpable de la economía mixta. El botín, en *Cristóbal nonato*, es entonces el territorio nacional, lo que resta de sus riquezas, que se destruye, cercena, deteriora. El lenguaje refleja estos atentados, así que la respuesta de Angel a la inquietud materna sobre la lengua del niño revela la tónica de los posibles cambios culturales. Dice Angel a su compañera en quien se está formando Cristóbal:

Mi padre sólo pudo contestarle con su biografía: él creció en la Colonia Juárez antes/después de que el terremoto la devastara y en la Colonia Cuauhtémoc a medida que se transformaban oficialmente en su pronunciación fonética inglesa escrita primero parentéticamente para guiar a los turistas antes de que, insensiblemente, la fonetización se convirtiese en el nombre y éste en aquella:

COLONIA WHATAMOCK
AVENIDA WAREHZ
JARDINES FLOTANTES DE SUCHAMILKSHAKE
CALLES DE BUCK O'REILLY (p. 104).

Cristóbal nonato es una novela con planes teóricos bien definidos en los que se reflexiona sobre la lengua, la identidad nacional (en peligro de ser aniquilada con la patria por la devastación progresiva y omnipresente), pero más que nada acerca del ser del individuo y de la novela. En una ontología y estética muy personales, Fuentes vincula la vida humana, su circunstancia previa al nacimiento y la gestación artística (y la circunstancia hipotética de un futuro ruinoso; alusiones nutridas a Ortega y Gasset). No sólo se homologan sino que se sincronizan los procesos de la creación de la vida y de la novela. La lectura de *Cristóbal nonato* recorre paso a paso el estarse haciendo el ser que será Cristóbal, y la entidad construida, o mejor dicho que está siendo reconstruida por quien lee, que es la novela que se está narrando. El lector es copartícipe, testigo

involucrado, *voyeur* de las pulsiones del creador y sus espasmos, y destinatario de las reflexiones que hacen de *Cristóbal nonato* una "metanovela". Transgresora también porque devela los secretos del novelar, no sólo los del futuro, y los dedica al lector. El tú más que nunca, después de *Aura* y de *La muerte de Artemio Cruz*, se dirige al lector; un tú insinuante, imperativo, necesario: "Te necesito a ti, Elector" (p. 114). El lector elige participar o no en el acto de la creación siempre renovado por la lectura: el novelista es un demiurgo incompleto.

Cristóbal nonato indaga otra vez en las posibilidades del género novelesco que tanto han obsesionado a Fuentes. Ya desde *La región más transparente* puso a prueba técnicas, recursos, procedimientos, y se tomó libertades que ocasionaron controversias. Desde la primera, cada novela de Fuentes puede ser considerada un hito importante en esa búsqueda narrativa que ha venido efectuando desde que se inició en las letras. Esa investigación se acentúa en *Cristóbal nonato* y es tan intensa y rica como en *La región*. Las novelas que más sobresalen en esa búsqueda, de igual modo, constituyen sumas de la producción que las antecede: *La muerte de Artemio Cruz* (1962), *Cambio de piel* (1967), *Zona sagrada* (1967), *Terra nostra* (1975). Textos abiertamente experimentales en que confluyen los anteriores, pero en ninguno se trabaja tanto por lograr una suma de la producción anterior como en *Cristóbal nonato*, que sería la suma de sumas. De nuevo también la idea de totalidad hasta en la ambición de incluir el propio pasado literario, de pasarle revista, de consignar en la memoria narrativa aun aquello que ya había sido dicho. En *Cristóbal nonato* Fuentes se da el gusto de seguir a Lawrence Sterne y lo hace a fondo. Durante varios años ha estudiado la genial novela de Sterne tanto como la de Cervantes. *Tristram Shandy* y *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* son, sin duda, dos novelas que Fuentes admira y conoce apasionada e intelectualmente: textos centrales en su reflexión teórica sobre el género novelesco. Guías, inspiradores, en los que descubre la tradición y la modernidad en la novela; siempre actuales sin que pasen los siglos transcurridos. La irreverencia de *Tristram Shandy* conjuga muy bien con la del novelista mexicano y surge *Cristóbal nonato* como un homenaje explícito. La novela de Fuentes hace suya abiertamente a *Tristram Shandy*, se vuelve con orgullo su descendiente. Si antes pudo haberse pensado que *Rayuela*, *La región más transparente* y *Adán Buenosayres*, por mencionar las novelas más destacadas, se disputaban o compartían la honra de ser los equiva-

lentes del *Ulises* en América Latina (por haber asimilado con originalidad a Joyce), actualmente *Cristóbal nonato* sería el *Tristram Shandy* en español (que bien podría llamarse *La vida prenatal y las opiniones del triste caballero loco Cristóbal, hidalgo ingenioso de la ciudad de México*).

Homenaje-deuda a Sterne (la novela está plagada de celebraciones, conmemoraciones, homenajes, que van desde Ramón López Velarde —se cumplen 100 años de su natalicio en 1988— y Angel Palomar —el padre de Cristóbal sería su encarnación— hasta Fernando Benítez). Homenaje personalísimo: barroco, exuberante, ambicioso, abierto al mundo (aunque se narre *ab ovo*). *Cristóbal nonato* es una novela excesiva, polifónica (como ella misma se califica), mezcla mexicanísima “a lo Fuentes” de influencias heterogéneas. La ironía de *Tristram Shandy* (1760, 1761, 1765, 1767) alcanza proporciones americanas, modernas, en *Cristóbal nonato*. El sentido del humor en esta novela es un recurso para desmascarar con mayor efectividad y volver la crítica más detonante. El humorismo invade todo el texto y su uso también es radical (una lente que conforma la visión del mundo del narrador Cristóbal). Fuentes se ríe y hace reír más que nunca y se vale de todos los medios. Su humor es satírico, “menipeico”, sarcástico, irónico, juguetón, agresivísimo, cáustico. Recorre la gama entera de la risa, del “pensar es lo mismo que reír”, y va de la burla refinada, socarrona, a la vulgar. No se mide y se extralimita, busca la procacidad, lo soez, el insulto violento. El sentido del humor omnipresente en el modo de narrar está en los símbolos, la caracterización de los personajes, los juegos léxicos, sintácticos, políglotas y en la génesis de la novela como construcción verbal y como relato. Es decir, en la selección de quién narra, en dónde narra y para quién narra. Fuentes se vale de la risa como contrapeso; de la jovialidad, la gracia y la travesura, para describir el horror de la próxima década. Su novela descubre que la caricatura es el verdadero rostro del mañana y advierte que México quedará irreconocible si no se aleja de su ruta hacia lo grotesco (visiones que recuerdan al Goya de “Los caprichos”). México se perderá como país y dejará de ser la patria mexicana. Nación perdida, patria irrecuperable, son preocupaciones fundamentales de la novela y sus vaticinios: el apocalipsis de 1992. Fuentes retoma el tema de la ciudad perdida que ha sido tan suyo (*Una familia lejana*, 1980, *Agua quemada*, 1981), y lo vuelve a referir a la ciudad de México como el centro de la nacionalidad mexicana y del país. Ahora radicaliza esa pérdida y a parti-

de la gran urbe putrefacta, corrompida, favela contaminada, chabola monstruosa, llega al concepto de patria perdida que funda *Cristóbal nonato*. Patria derrochada, destruida, fragmentada, enferma por el carcinoma incontenible que es la ciudad de México. Jano provoca carcajadas porque entrevé desastres. Desde la perspectiva bipolar omnicisa, las visiones son terribles, de ahí que para la revelación elija el paliativo del tono antisolemne, joven, crítico hasta el furor, irreverente (igual al del principio de la carrera de Fuentes, quien siempre ha tenido un humor fuera de serie). Un tono tan jovial, primigenio, anterior a la historia y en el mismo origen como el foco o voz narrativa que lo emite: *Cristóbal nonato*.

La novela es narrada por un ente que se va configurando poco a poco ante el lector, como se dice que ella también se configura. Cristóbal observa el proceso de su gestación y el del irse haciendo el texto y los delinea con minuciosidad, con sendas reflexiones sobre la creación simultánea, identificada. El ser que está siendo creado es el creador ilusorio de la novela y se asemeja al futuro porque tampoco existe para los contemporáneos: va a nacer. No tiene existencia para el presente ni para el mundo aparente que lo rodea, el de los sentidos: Cristóbal que percibe en demasía. La paradoja es polisémica. La mirada del narrador es penetrante, veraz, traspasa cualquier cubierta, aun la que lo circunda. Cristóbal relata desde la oscuridad y el encierro totales, en la cueva protectora que está en el cuerpo de su madre. Habla desde antes de implantarse en ella o sea desde antes de su concepción biológica. La madurez de su entendimiento y su agudeza sensorial constituyen la paradoja necesaria para mostrar desde el origen, desde el centro creador, la creación que se va desplegando. Se gestan Cristóbal y la novela sobre su gestación. Por un lado, el narrador está dotado de un olfato finísimo, siempre alerta, analítico, capaz de reconocer matices, tonos raros (puede interpretar las perversiones olfatorias de sus personajes y describirlas). Por otro lado, se le dota de la capacidad de emplear jergas especializadas (por ejemplo, de embriología, de citogenética. Fuentes reitera su interés y erudición en distintos campos de la medicina; en *La muerte de Artemio Cruz* y en *Cambio de piel* demostró un conocimiento fuera de lo común sobre enfermedades, operaciones, procedimientos médicos y todo tipo de lenguajes referidos al cuerpo humano y sus funciones).

Aunque la destrucción predomine en el mundo exterior, la novela se llena de símbolos de vida y esperanza, de avisos cifrados acerca de cómo podría salirse adelante en el apocalipsis. Por el nonato ha-

bla la vida y él mismo es promesa de ella. El amor también aparece en *Cristóbal nonato* y es algo de lo positivo que todavía persiste en el trastorno del futuro. La fe en que continuará la vida y el arte se manifiesta en las creaciones simultáneas de Cristóbal y la novela, además de los símbolos vitales. Por ejemplo, en una celebración de la vida, una fiesta de cumpleaños, aparece una especie de *deus ex machina* dentro de un huevo y en posición fetal. Además es sobresaliente la preocupación por las generaciones jóvenes y futuras de mexicanos a quienes les tocaría vivir en el mundo previsto por *Cristóbal nonato*. De esos niños que todavía no nacen se desprende la voz de Cristóbal, el mexicano del mañana. Durante los nueve meses de su gestación, por él hablará la inocencia, dirán la memoria, el saber y penetración ilimitados de la vista: todo lo que se pierde al nacer, que trae consigo el término de esos poderes, la amnesia, el abrir los ojos para cerrar la mirada, el comienzo de la biografía visible. Cuando en las líneas finales de la novela, que concluye con el acto de nacer, aparece Cristóbal ante los demás, cesan sus funciones narrativas y, simultáneamente, su vida oculta, su ser adivino, hacedor de acertijos, charadas, predicciones. Muere la escritura con el punto final, se acaba la autobiografía invisible y comienza la historia personal evidente. Circundado por el derrumbe de un mundo que ya no da para más, sin que su voz sea oída en el tiempo de la decadencia que es el suyo, Cristóbal profetiza. Este monólogo, interior por excelencia, es un diálogo con el lector. Un diálogo por demás imposible. Cristóbal se dirige a "Elector", a "sus mercedes" y el circuito interno de la comunicación al igual que las relaciones con el lector se explicitan y complican (como el descorder los velos de la creación la vuelve más misteriosa). Cristóbal habla a partir del 6 de enero hasta el 12 de octubre de 1992 (desde la concepción hasta el nacimiento). La profecía se hace en el futuro, "el presente" del narrador, para el pasado, el tiempo que está transcurriendo (y para cualquier tiempo del lector). El aviso, la súplica es para el lector de ahora, el Elector que antecede a Cristóbal en el tiempo. Es la voz de la historia futura para el pasado, la de la experiencia por vivir. Se vaticina para los antepasados, para nosotros sus predecesores. Así que se trastocan los tiempos de la predicción, de la emisión y la recepción o sea del cuándo se "escribe" o se "lee". De modo que la novela además de estar construida con elementos de la profecía, de ser adivinatoria, pide una lectura literal de índole profética a los lectores que la lean antes del 6 de enero de 1992 (aunque sus prevenciones trasciendan la literalidad y

este juego). Baste recordar el significado griego del profeta —*prophetes*, narrador de lo que vendrá—, para caer en la cuenta del intrincado juego que *Cristóbal nonato* establece en todos los ámbitos narrativos.⁶ Toda profecía, sin considerar su ingrediente religioso también localizable en la novela, se caracteriza por el uso de la primera persona igual que la literatura propiamente apocalíptica. Esta se vale de un seudónimo que debe ser el nombre de una persona notable del pasado. En *Cristóbal nonato* se cumplen estos requisitos ya que se trata de la biografía del futuro atribuida a quien *deberá* llamarse como el descubridor de América. *Apocalipsis* significaba revelación, quitar el velo, destapar, algo que indudablemente Fuentes ha venido efectuando con la literatura desde *Los días enmascarados* (1954). Era inevitable que escribiera una revelación sobre el futuro. El giro de su atención hacia el porvenir para exponer lo que esconde es propio de su avidez inquisitiva y la derivación lógica; un paso hasta cierto punto programado por esa urgencia de leer, conocer, decir, saberlo todo, y por la necesidad gemela de arrancar las máscaras. Aparte de estas fuerzas que condicionan su escritura y de la obsesión por el tiempo, que tanto se ha señalado, está la curiosidad que le despiertan las utopías, lo mismo que los conceptos de Viejo y Nuevo mundos vinculados a ellas (que llegan a su fin en *Cristóbal nonato*). *Terra nostra* (1975) es la obra en que con mayor amplitud y profundidad se ocupó del encuentro entre los dos mundos (aunque la conquista y el choque cultural le atraen desde que empezó a escribir). Por lo que toca a la técnica para situar los acontecimientos en el futuro, a la destrucción de utopías modernas, Fuentes las sondea desde 1954 en el cuento de *Los días enmascarados*, "El que inventó la pólvora" (sigue de cerca a George Orwell, cuya obra es una de las numerosas lecturas básicas de Fuentes). Los rudimentos proféticos, obviados en la "selección" de su "autor", y las predicciones catastróficas inscriben de entrada a *Cristóbal nonato* en la literatura apocalíptica (una digresión sobre el nombre del narrador que manifiesta el genio de Fuentes para el humor negro, tanto como el concurso para dar con él; la "justicia poética" de Carlos Fuentes, siempre saturada de humorismo, encomienda a alguien que será tocayo de Cristóbal Colón —su doble, reencarnación—, que se convierta en el relator de

⁶ No puedo menos que recordar el acertado, espléndido título del libro de Liliana Befumo Boschi y Elisa Calabrese: *Nostalgia del futuro en la obra de Carlos Fuentes*, Buenos Aires, Ed. Fernando García Cambeiro, 1974.

la destrucción cercana del Nuevo Mundo. Se cierra un ciclo o era de la historia y el Génesis abraza al Apocalipsis porque la serpiente se muerde la cola una vez más en la obra de Fuentes), aunque no exclusivamente en la literatura de anticipación en la línea de Orwell a quien tanto se alude hasta con el uso de una fecha clave en el futuro para situar la devastación (1984), sino por innumerables rasgos característicos. Hay alusiones insistentes que recuerdan las profecías bíblicas, sus imágenes, metáforas y secuencia de acciones, claro que a través del filtro, corrosivo y deformante a lo grotesco que es el sentido del humor en esta novela. Fuentes parte de la profecía como literatura, modifica el género para asimilarlo al novelesco (como se informa de la sátira menipea). Ambos géneros, muy *ad hoc* para la finalidad crítica, desenmascaradora del futuro y de la crisis actual que se vive en México. *Cristóbal nonato*, como toda obra compleja, polisémica y polifónica, es una relectura de incontables textos. El Antiguo y el Nuevo Testamento también son releídos en *Cristóbal nonato* y aportan motivos, imágenes, inspiración para imaginar hecatombes (que las hay en la novela), atentados, y el castigo final en la ruina de 1992. Entre *Cristóbal nonato* y la Biblia, así como entre la novela y *La suave patria* de López Velarde, se crean relaciones literarias como el diálogo, la polémica. *Cristóbal nonato* es una réplica a varios discursos, y particularmente a las obras mencionadas, a las que impugna y confronta con la realidad. Una referencia, por ejemplo, a los Jinetes del Apocalipsis está en el conjunto de Rockaztec integrado por los Four Jodiditos: el Huérfano Huerta, el Jipi Tóltec, el Huevo, la niña Ba.

La novela gira en torno a la celebración del advenimiento del quinto centenario de la llegada de Cristóbal Colón a América. De nuevo, una fecha importante sirve a Fuentes para aglutinar significados, crear símbolos y como dispositivo para desencadenar acciones. Por cierto que también otra vez Fuentes elige asuntos de actualidad pues *Cristóbal nonato*, dialécticamente, conmemora a su manera el 12 de octubre de 1992. Es de las primeras obras que se ocupan del aniversario (incluye asimismo los acontecimientos que modificaron la ciudad de México el 19 de septiembre de 1985. Llama al sismo el "terremoto del Quinto Sol" y lo presenta como un eslabón de la cadena que culmina con la aniquilación en 1992). La novela parte de una fecha y termina con otra, es decir, arranca de la concepción de Cristóbal en la Epifanía, el 6 de enero de 1992, y finaliza con su nacimiento en el instante exacto en que comienza

el día 12 de octubre. Como en *Aura* (1962) el estímulo inicial es un anuncio al principio de la novela, que motiva las acciones de los personajes. Si en la novelita Felipe corresponde a las señas de identidad implícitas en el aviso que lo solicita a él y a nadie más, en *Cristóbal nonato* el personaje buscado se concebirá para que reúna las condiciones requeridas. En las dos novelas el llamado singulariza a alguien que en efecto sí posee los rasgos adecuados. La pregunta sobre cómo llamar al niño la responde el gobierno en el manifiesto del concurso:

SEPAN CUANTOS: El niño de sexo masculino que nazca precisamente a las 0.00 horas del día 12 de octubre de 1992 y cuyo nombre de familia, aparte del nombre de pila (seguramente, lo estimamos bien, Cristóbal) más semejanzas guarde con el Ilustre Navegante será proclamado HIJO PRODIGO DE LA PATRIA, su educación será proveída por la República y dentro de los dieciocho años le serán entregadas las LLAVES DE LA REPUBLICA, proemio a su instalación, al cumplir los veintidós años, como REGENTE DE LA NACION, con poderes de elección, sucesión y selección prácticamente omnímodos. De manera, CIUDADANOS, que si su apellido por pura casualidad es Colonia, Colombia, Columbiario, Colombiano o Columbus, para no hablar de Colón, Colombo, Colomba, o Palomo, Palomares, Palomar o Santospirito, o incluso, ya de pérdida, Genovese (¿quién sabe? quizás ninguno de los anteriores y entonces a USTED YA SE LE HIZO) entonces óyeme

MACHO MEXICANO, EMBARAZA A TU SEÑORA, PERO YA!

MAÑANA PUEDE SER DEMASIADO TARDE

LAS LUNAS LUNERAS SON CADA VEZ MAS

CASCABELERAS

EL MOMENTO ES AHORA

ESTOS NUEVE MESES NUNCA VOLVERAN A OCURRIR

¡A procrear, pues, señoras y señores! ¡Su placer es su deber y su deber es su libertad! ¡En México todos somos libres y el que no quiera ser libre será castigado! ¡Y confíen ustedes en sus jueces! ¡Alguna vez les hemos fallado? (pp. 13-14).

La convocatoria para salvar a la patria es uno de los recursos con que Fuentes hace la crítica política al Estado mexicano, a su utopía inventada con las cenizas de la Revolución (retoma la crítica al "milagro mexicano", que empezara a hacer en *La región más transparente* y en *La muerte de Artemio Cruz*). Por medio de la parodia de los discursos oficiales y de la retórica para la demagogia, Fuentes presenta a un gobierno en plena contradicción; contradictorio

hasta en el hecho de pugnar por una monarquía para sostener a la república. Un gobierno laico, "ateo", que se contradice en el oportunismo de los símbolos para manipular, con calidad religiosa como sería el caso de Nuestra Señora Mamá Doc (compendio de todos los atavismos aglutinados en la figura materna). El gobierno que Fuentes critica en la novela se sostiene tambaleante en el poder por medio de concursos, malabarismos rituales, la violencia de movimientos de masas dirigidos a su antojo (con la apariencia de ser libertarios) y los consabidos delirios demagógicos. Se crean héroes, heroínas, porque el sistema está gastado y se vale de cualquier medio para subsistir. El simbolismo que crea Fuentes es riquísimo y certera la crítica al Estado y su utopía ya que la imaginación desbordada del escritor exagera en las pautas y con la lógica del gobierno que miente por costumbre y se extralimita para gobernar. Fuentes desenmascara los mecanismos de ese poder en decadencia y muestra sin ropajes el estilo de gobernar que podría conducir a México a su ruina. Inventa personajes, los hace hablar como le haría el gobierno en sus últimas boqueadas. La manipulación y el poder de adormecimiento cuajan en Nuestra Señora Mamá Doc, encarnación de los ideales mexicanos concatenados en la figura femenina. Símbolo de la madre, de la prostituta fichera, la virgen inalcanzable. Icono barroco de bisutería, maquillaje y oropel; máscara ideológica y pura imagen de lo contradictorio. Supuestamente, Mamá Doc encarnaría a la mujer en el poder o al menos el reconocimiento público de sus fuerzas subterráneas en un matriarcado oculto (otra mentira oficial en *Cristóbal nonato* como la de la cúpula transparente que el gobierno afirma protege a la ciudad de la contaminación). El simbolismo en la novela, caprichoso, abigarrado, es tan propio de la literatura apocalíptica como el pronosticar el fin de una época. *Cristóbal nonato* también insinúa un cambio de piel para México porque el quinto aniversario de la llegada de Colón cerrará el ciclo abierto en 1492. Los viajes, descubrimientos en todos los planos, los ciclos históricos, naturales, míticos, estructuran como en otras novelas la complejidad temporal de *Cristóbal nonato*. También los paralelismos, las analogías son necesarios para el juego calidoscópico entre épocas históricas, actividades, arte y vida.

Es sabido que las predicciones resultan del éxtasis, de la inspiración literaria, del sentido común con que se observen eventos y situaciones, del camino correcto en el quehacer científico. En el caso de Fuentes debe subrayarse que su peculiar e informada visión

de la realidad está nutrida de datos históricos. Además la historia es uno de sus intereses primordiales (así como sus nexos con la novela). Hay que considerar que ha sido crítico de los resultados de la Revolución, como se aprecia en su narrativa, y ha denunciado los errores del sistema que ahora atraviesa momentos difíciles. No debe olvidarse su avidez de lector de literatura y de temas diversos, en varias lenguas, que alimenta su conocimiento de la realidad con datos, instrumentos para pensar (provenientes de la filosofía, de la sociología, de la política). Debe mencionarse su capacidad de análisis, la imaginación ilimitada, la facilidad para sintetizar, sus contactos claves dentro de la alta burguesía que lo mantienen informado, y la circunstancia de que es un artista. Un escritor alerta y sensible. Todo le ayuda en la fabricación de fantasías futuras que en verdad critican el presente y muestran el horror de un mañana factible. Para revelar lo que encubre el porvenir, Fuentes curiosamente "enmascara" con símbolos contruados a la usanza mexicana, como un mago que ilusionara para desilusionar. Se dedica a llevar hasta sus últimas consecuencias el modelo de desarrollo y el sistema político que empezó a criticar en los años cincuenta. Los estertores agónicos de México, provocados por la corrupción, la ineficiencia y el saqueo, pueden ser previstos por Fuentes debido a que los describió y analizó en la época en que el país se encaminaba hacia ellos. *La región más transparente* y *La muerte de Artemio Cruz* denuncian el trasfondo de la coyuntura en que se eligió para México el desarrollo económico a ultranza, el "progreso", la industrialización, la sociedad urbana. México dio la espalda a lo rural, a su tradición campesina y minera, a Zapata, dicen *La región* y *La muerte*, con sus desenmascaramientos de los ex revolucionarios y de la ciudad en el principio de su despegue hacia lo informe. Por eso, aunque en *Cristóbal nonato* las proyecciones de Fuentes hacia el futuro histórico se den en el plano de la especulación literaria, éstas se basan en el conocimiento del pasado. Puede decirse que la perspectiva de Jano no es gratuita ni arrebatadas sus conclusiones aunque las licencias artísticas distorsionen para desenmascarar. Las conjeturas de Jano y sus apasionadas visiones, que le comprometen emocionalmente pese al distanciamiento que le da la burla corrosiva, prevén que 1992 marca el fin del ciclo histórico que vivimos. Para el continente americano significaría el término del predominio de Occidente que arribó por el Océano Atlántico. Tocaré el turno a una nueva utopía, a otra tentativa histórica, la

que corresponde al Océano Pacífico (el capítulo final se titula "Pacífica", pp. 561-563). De ahí que con la promesa y esperanza de otra era finaliza *Cristóbal nonato*. Así, el nuevo ser nace vuelto hacia el oriente sobre las playas de Acapulco bañadas por el Pacífico. El nacimiento de Cristóbal hace volver los ojos al mundo inexplorado que sería el futuro promisorio para América Latina. Cristóbal es el descubridor de rutas para el otrora Nuevo Mundo. El natalicio, por fin, de Cristóbal celebra el origen, el principio naciente de la era hacia donde nace el sol (hay un personaje filipino en la novela). Atrás quedará el poniente y su morir cotidiano. El nacimiento de Cristóbal, que conlleva el surgir de otro tiempo, implica la caída del mundo caduco, corrupto. Una vez más en la obra de Fuentes aparece la concepción de que se debe morir para renacer (*Aura*: "Hay que morir antes de renacer"). Habrá conmociones en el país y vendrá la ruina purificadora y dolorosa necesaria para resurgir (el Acapulcalipsis, de nombre más que alusivo, por ejemplo, con el que Fuentes censura una vez más a Acapulco y su depravación cultural y moral). Los estertores de México, su muerte, que iniciará lo que sería el sexto sol, acompañan la gestación de Cristóbal (se tocan de nuevo los extremos vida y muerte, y otro círculo se cierra). La novela vaticina que acabará la época que gente como Artemio Cruz cimentó. La herencia de Cruz y de Federico Robles es terrible. Esta lectura que relaciona *Cristóbal nonato* con la obra anterior de Fuentes es propuesta por la misma novela, no únicamente por su calidad de suma de sumas, sino porque el universo creado por Fuentes se rige también por las leyes de la historia. Así, la continuidad entre una novela y otra, la herencia entre una novela y otra está dada de maneras diversas, por ejemplo Federico Robles Chacón, personaje de *Cristóbal nonato*, resulta ser hijo de Hortensia Chacón y de Federico Robles, seres fundamentales de *La región más transparente* (recuérdese que al final de la primera novela de Fuentes la mujer ciega está encinta y en *Cristóbal nonato*, casi 30 años después, se añade la "conclusión"; Fuentes no deja ningún "cabo suelto").

En *Cristóbal nonato* la capital de México, centro del poder surgido de la Revolución traicionada por algunos jefes, se ve en el proceso de volverse otra Babilonia aunque en dimensiones monstruosas. La "nueva" Babilonia es por lo pronto la ciudad más grande que ha existido. Entre Acapulco y México habría la disputa por el derecho a ser Nínive rediviva; en ambas *Cristóbal nonato* escenifica revueltas:

... intentaba mi madre adivinar las razones del acto terrible que se prepara para el fin de año en Aka, escuchaba a mi padre hablar de la suave patria, de la necesidad de un acto de limpia ejemplar, con furia bíblica, ay Ba ay Ba ay Babilonia que marea, ay So ay So ay Sodoma con escocés, ay Go ay Go ay Gómorra con gonorreca, ay Ní ay Ní ay Nínivé que nada ve, ay Ba ay Soda, ay Goma, ay Nini:

La Babilonia endeudada: Ay Baby Loania

La Babilonia noqueda: Ay Baby Lonas

La Babilonia de borreguitos sin pecunio: Ay Baby Lanas: miraba a Angel y entendía que toda la situación anterior a la llegada de ella, la crisis, la impotencia, la rabia, la corrupción, el pasado, la juventud, todo, lo llevaba a Angel explícitamente, a Huevo un poco menos, al Jipi y al Huérfano intuitivamente, a expulsar los demonios, a trastornar el orden, a humillar al rey, barrer la basura, encontrar (Angel!) la suave patria: Angel conservador romántico postpunk que pasaba del reloj a la anarquía al sadismo del subdesarrollo para encontrar la utopía de la patria sin mácula. . . (p. 163).

La rebelión de los jóvenes, de los Cuatro Jinetes del Apocalipsis, se efectúa en Acapulco. La novela vincula la ciudad de México, el feudo de la nueva burguesía, y Acapulco, su lugar de esparcimiento. Como en *La región más transparente* (primero en "Chac Mool", 1954), y en *La muerte de Artemio Cruz*, Fuentes hace notar el intercambio múltiple entre el puerto del Pacífico y la capital del país. A las dos ciudades las une la hermandad producto de la modernización industrial, de las aspiraciones de los poderosos; el tipo de crecimiento, deformante, anárquico, es el mismo en ambas. El Acapulcalipsis fracasa y no depura de sus lacras al puerto receptor de la corrupción de la riqueza engendradora en la ciudad de México. Queda en evidencia la imposibilidad de los movimientos masivos que se basan en impulsos juveniles apolíticos, en la falta de planes y en la mera religiosidad. Esta tesis se prueba también en la ciudad de México en donde el líder Ayatola Matamoros traiciona a sus seguidores y pacta con el poder que a su vez lo traicionará (otra vez la traición detrás de los sucesos relevantes en México, una constante de la "historia oculta" que Fuentes expone en su obra). Como en la novela de 1958, Fuentes describe las relaciones entre las dos ciudades, apenas incipientes cuando empezó a escribir. En *Cristóbal nonato* sorprende esa relación en un futuro no tan improbable y expone los resultados de esa connivencia, característica de la época, que empezó a retratar en *La región más transparente* (sin duda, la obra de Fuentes testimonia el tiempo mexicano moderno).

En su novela reciente, Fuentes se adelanta para que la representación de esas ciudades no quede incompleta. Lo mismo sucede con el retrato de la provincia que inició en *Las buenas conciencias* (1959), su segunda novela. Esta empresa es muy clara, por ejemplo, en algunos cuentos de *Cantar de ciegos* (1964), en *Cambio de piel* (1967), etcétera. En *Cristóbal nonato* vuelve los ojos radicalmente al interior de México y ensalza sus regiones, en especial a Oaxaca. En esta línea de valorar la provincia como la depositaria de los valores más auténticos y como la opción para reconstruir lo esencial de México y de la nacionalidad, está el homenaje a Ramón López Velarde y el uso de *La suave Patria* como interlocutor literario para montar la novela (como antes empleó *Visión de Anáhuac* y *Palinodia del polvo de Reyes*). Así como en todas las obras que ha dedicado a la descripción de la ciudad de México iniciada espectacularmente en *La región más transparente*, pero ya notoria en *Los días enmascarados*, en *Cristóbal nonato* Fuentes vuelve a descubrir sus misterios. La efígie grotesca de una urbe decrepita, envejecida sin gracia, advierte acerca de las transformaciones que esperan muy probablemente a la cancerígena y macrocefálica ciudad. Una caracterización hecha por los mexicanos que la han moldeado con la especulación en bienes raíces, la destrucción desahogada, el dominio del automóvil y todas las injusticias sociales que conforman los cinturones de miseria. Como el destino de este centro político, económico e ideológico es el mismo que el de toda la nación, las prevenciones de Fuentes también aquí recalcan el riesgo que corre México.

Si *La región más transparente* consignó la aparición de la llamada nueva burguesía, por su parte *Cristóbal nonato* se ocupa de la nueva burguesía. La novísima clase que se ostentó en el mundo como la gran consumidora en las tiendas de departamentos de las metrópolis.

... y por qué no preguntárselo a ella misma si allí estaba de espaldas a él en el facsímil detalladamente reproducido de esta Catedral de los Placeres Lopezcos, el Primer Piso de Bloomingdale's entre la 3ª Avenida y Lexington Avenue en Nueva York, Penny sentada en el mostrador de perfumes y maquillajes de Bloomy's ... (p. 403).

El retrato de la nueva burguesía "sin clase" que deja Fuentes en *La región más transparente* se ha vuelto grotesco en *Cristóbal nonato*, que sorprende sus actitudes actuales y el surgimiento de otro sector de la misma. Los nuevos ricos de la burguesía recién

estrenada se presentan en la novela como la expresión de la prepotencia, el despilfarro y el arribismo. La impunidad rodea los actos de esta novísima clase que hace uso de las regalías del poder ilimitado. Fuentes la caracteriza en la familia López, apellido de tradición infausta en la historia mexicana. Su presencia insinúa la repetición de acontecimientos que resultaron en la división de México en el siglo XIX y se la muestra como legítima heredera y representante de la mentalidad a lo Antonio López de Santa Anna, imposible de erradicar del país. El sentido que tiene la vida para Lucha Plancarte de López y para Penny López, esposa e hija de Ulises López, es el disfrute amoroso de la riqueza fácilmente acumulada por el jefe de familia (la crisis impide que practiquen en público su actividad favorita, ir de compras al extranjero, por eso tienen su Bloomingdale's privado). Lucha Plancarte de López es la sucesora de Norma Larragoiti de *La región más transparente* y en su caracterización se revela el salto hacia el horror que ha dado la formación de las nuevas clases sociales en México. Lucha es la parodia ridícula de Norma. La "descendencia" la marca Fuentes porque Lucha habla como si fuera la Norma de la novedosa burguesía petrolera, es igualmente *snoob*, superficial, oportunista, pero siempre como caricatura. En el párrafo que sigue se nota que el diseño y hasta los tics de Lucha siguen a los de Norma pues la ideología arribista es la misma:

La señora Lucha Plancarte de López, en cambio, se dejó atraer de inmediato por la figura de mi padre Angel (de las mejores familias); se le acercó con paso de pantera, lo guió al ponche y le habló de la gente como nosotros, usted sabe joven, los mexicanos pudientes y aristócratas, le relató pormenorizadamente su primera visita a Bloomingdale's, un evento definitivo de su vida, y le describió detalladamente cómo era la suite que solía ocupar en el Parker Meridien de Nueva York, ay otros tiempos. ... Anoche fui a un terreno de mi propiedad ocupado ilegalmente por paracaidistas, dijo de repente y a guisa de contestación la señora Luz P. de López—. Llevé a mis pistoleros y pusimos fuego al campamento. Nadie salió vivo de allí, joven. ¿Quién es su confesor? ¿Quiere ver fotos de Penny cuando era niña? (p. 376).

Así como Fuentes ha seguido durante estas décadas la transformación de la ciudad de México, igualmente le ha interesado obsesivamente lo que concierne a las clases sociales, a los grupos de reciente formación, a los tipos (como los guaruras), a la serie sucesiva de generaciones de jóvenes (por ejemplo, la del rock, la punk, la pos-

punk). En *Cristóbal nonato* registra el modo de ser de la nueva burguesía, una clase más propia del astracán que representante de los poderosos de un país que después de todo hace más de sesenta años que concluyó la etapa bélica de su Revolución. Fuentes vuelve a desenmascarar al poder, muestra sus debilidades, pactos secretos, alianzas, las luchas entre sus integrantes (como en la mayoría de sus novelas, v. gr. *La cabeza de la hidra*, 1978). *Cristóbal nonato*, que analiza los cambios recientes que la composición social de México ha sufrido, escenifica la casi inmediata confrontación entre las clases altas y las bajas. Muestra los posibles levantamientos, la represión, describe la desaparición veloz de la clase media —y curiosamente en *La región* Fuentes había consignado su entonces reciente surgimiento (como el de la nueva burguesía). Da cuenta del engrosamiento de los estratos mínimos y, sobre todo, en un país con una población predominantemente joven, da cuenta de la serie de generaciones perdidas, sin futuro. Pérdida igual a la de la patria. El desperdicio de la juventud sería el mayor derroche e inconciencia que estaría haciéndose en el país.

Por cierto que la vida joven, los niños, los adolescentes, todo lo que carecería de futuro, es fundamental en *Cristóbal nonato*. Esta es una novela de jóvenes, narrada por un niño que apenas se está gestando. La juventud, que tan bien representa a México, pues constituye la mayoría de sus habitantes, sirve, junto con el sentido del humor, de contrapeso a los augurios pesimistas, negativos de la novela. El hacerse la vida y el arte, en *Cristóbal* y en su autobiografía, compensan la visión de la muerte, la depredación, la ignorancia y la corrupción sin freno.

Para trazar a la ciudad de México y a la nación del futuro, con mapas y planos aterradores, Fuentes se vale de una perspectiva panorámica que se asemeja en la amplitud a la que adopta ante el tiempo. No sólo ve al país y a la ciudad desde fuera, desde el extranjero, sino que los capta desde una altitud considerable. Estar doblemente alejado le permite abarcarlos y esbozar nuevas fisonomías. Es sabido que el escritor se aleja físicamente de México y también para bosquejar sus últimos rasgos sobresalientes se retira y "observa" su objeto de descripción desde las alturas. México y la ciudad son vistos desde los edificios más altos y modernos, todavía no contruidos en la época de *La región* (ya Federico Robles veía la ciudad a sus pies a través de una ventana); percibidos desde la altura variable del vuelo del diablo que transporta a los personajes (las referencias literarias y los homenajes se encuentran a lo largo de todo

Cristóbal nonato); contemplados desde el helicóptero que vuela sobre un México con otros límites, invadido, entregado a los intereses económicos extranjeros, modificado por los crímenes ecológicos y los de la codicia y la traición. Esta es una de las numerosas soluciones de Fuentes para poder observarlo todo, aun lo inexistente y así relatar todo. *Cristóbal nonato*, dedicada a mostrar aspectos que aún no había considerado de la ciudad de México y del país, avanza el proyecto vital de Fuentes, su revisión y más que nada su evaluación de la historia. Un hallazgo en el camino experimental que también ha seguido, pues en *Cristóbal nonato* encuentra los medios para transmitir el caos horrendo al que se dirige el país. En plena madurez, Fuentes inventa México pero ya no en ensueños como pudo haberlo hecho cuando era niño y se hallaba en otros países, sino para recrear la que podría ser la agonía de la patria suave que cantara López Velarde.

II. La asignación de la lectura coyuntural

CRISTOBAL NONATO conlleva la necesidad de examinar *La región más transparente* y *La muerte de Artemio Cruz*, pues leerla es pasar revista a su obra anterior, o mejor releerla, específicamente esas narraciones primeras. La intertextualidad de la propia producción de Fuentes en esta novela enriquece la textura, los juegos, y estrecha los nexos entre las tres obras. A raíz de la aparición de *Cristóbal nonato* vale la pena, es imperioso, rastrear cuál sería la lectura actual de *La región* y de *La muerte*. Después de todo, no sólo su autor puede tener una perspectiva amplia, sino nosotros sus lectores tenemos la oportunidad de leerlas de nuevo cuando el paso del tiempo permite sopesar algunos de sus señalamientos. ¿Cómo se leen en el contexto del México conflictivo? En otras palabras, ¿cómo afecta su lectura el momento actual? ¿Cómo deben leerse desde la crisis que ellas recrearon críticamente en los momentos en que aparentemente se gestaba el futuro más halagüeño? Las dos novelas, de las más celebradas de Fuentes, aluden a un porvenir catastrófico y definen las causas de la crisis actual en la medida en que México sí tomó el rumbo que ambas enjuiciaban. *La región* y *La muerte* ahondan en el nacimiento forzado de México a la modernidad, examinan sus antecedentes históricos: la Revolución traicionada. Han quedado como dos obras clásicas también por captar los albores de la época moderna en México. Así que registran la

doble manifestación inicial de las contemporáneas clase media y nueva burguesía (curiosamente *Cristóbal nonato* registra el proceso a la inversa; a tal grado se complementan las tres novelas en su seguimiento de la historia y de sus transformaciones sociales). Esas novelas del principio de la carrera de Fuentes desenmascaran los inicios de la devastación de la ciudad de México en aras de lo moderno, por la excesiva y libre especulación en bienes raíces (*Cristóbal nonato* la retrata después del temblor de 1985 y la muestra además con su aspecto más reciente: dominada por el automóvil, todavía sufriendo los endémicos fraudes en bienes raíces, víctima de varias décadas de desorganización urbana y ausencia de planes).

La confrontación de una lectura que va y viene de las novelas de 1958 y 1962 al presente real, corrobora el acierto de la línea de auscultación y desenmascaramiento. Ha aumentado su carga crítica. Es claro que si se compaginan con el presente de México queda en evidencia el aspecto augural, premonitorio de la historia. Si se leen en conjunción con la desastrosa realidad mexicana queda de manifiesto la renovada actualidad de *La región más transparente* y de *La muerte de Artemio Cruz*, cuando cumplen 29 y 25 años de haber sido publicadas. Vigencia que no tiene que ver con sus méritos literarios, ni con su renombre en las letras hispanas, ni siquiera con su auge como *best-sellers*, sino con la sensibilidad para con las zonas neurálgicas de una nación y sus habitantes. Con el paso del tiempo se han cumplido los malos agüeros que pueden deducirse de sus denuncias. El futuro literario prefigurado en las novelas por medio del tiempo circular, sus repeticiones, se ha convertido en el presente real de México. Por desgracia, las dos pueden leerse como "profecías" cumplidas según la lectura que no rehúya asignarles esa calidad. Leídas ahora, en este contexto, cuando pueden observarse los resultados previstos por sus análisis de los problemas nacionales, de sus motivos, revelan la cercanía del intelectual sensible, del artista lúcido, con el profeta. El cotejo entre las novelas y la actualidad muestra que las relaciones entre literatura e historia son polivalentes, recíprocas, de vasos que se comunican a tiempo y a destiempo. Una lectura coyuntural de esas novelas de Fuentes se arriesga a adjudicarles la capacidad predictiva porque justo ahora pueden corroborarse sus prefiguraciones. En este marco la realidad le concede la razón a la literatura justo en el momento adecuado. La historia oculta o la otra historia de Fuentes podría, de acuerdo con estas consideraciones, ser interpretada como "pronosticadora". En el "Epílogo" de *La cabeza de la hidra* (1978), el tono, las

preocupaciones insinuadas y el hecho mismo de cerrar la novela, inscriben este capítulo final en cursiva, dentro de la línea profética. Entonces, Fuentes empezó a fijar con fuerza su atención en las zonas del país que sondeará exhaustivamente en *Cristóbal nonato*. En esta novela se preocupa por la riqueza de Tabasco, Veracruz, Campeche, Chiapas y vaticina que en las entrañas de la zona que encierra petróleo se encuentra el germen de posibles males (cuando en México se despierta la codicia sobrevienen el saqueo voraz, los actos ilícitos). Actualmente, cuando la economía mexicana se ha "petrolizado", y las regiones con ese tesoro oculto abundan en problemas ecológicos, cobra un nuevo sentido el párrafo final de *La cabeza de la hidra*. Como en el universo literario de Fuentes las obras crean un entramado entre ellas, la relectura del párrafo debiera hacerse a la luz de las prevenciones de *Cristóbal nonato*:

Como la hidra el petróleo renace multiplicado de una sola cabeza cortada. Semen oscuro de una tierra de esperanzas y traiciones parejas, fecunda los reinos de la Malinche bajo las voces mudas de los astros y sus presagios nocturnos.

Casi diez años más tarde, en *Cristóbal nonato*, Fuentes revisa de nuevo las zonas petroleras y aledañas: el problema que apuntaba en 1978 se ha vuelto incontrolable como la hidra.

Podría afirmarse que hay una tendencia profética en la literatura de Carlos Fuentes puesta en evidencia en una lectura obligada por el tiempo, por éste, a su vez desenmascarador y el crítico más severo, y por la profecía abierta que es *Cristóbal nonato*. La última novela del autor ha sacado a la luz aspectos fundamentales de *La región más transparente* y de *La muerte de Artemio Cruz* que con la crisis pasan otra vez a un primer plano. *Cristóbal nonato* señala hacia esas novelas, sus predecesoras literarias, y pide que sean revisadas, leídas en este tiempo que vuelve aparentes sus predicciones. Propone la lectura que coteje el presente mexicano con el futuro que presuponen. En cierto modo esa lectura termina por asignarles el carácter vaticinador que no es sino el resultado de una polise-mia creciente con el tiempo, apreciable en la coincidencia de sus conjeturas aventuradas hace 29 y 25 años, y el ahora que vive México. Si se piensa en la relación que guardan estas tres novelas en términos de la descripción de su objeto principal, México, y de los cambios que ha sufrido, pueden verse como el registro de toda una época. Las tres completan el retrato del México contemporáneo porque su autor lo ha estado observando desde hace varias décadas.

Esas primeras novelas se ocupan del surgimiento de una época que parece llegar a sus postrimerías. *Cristóbal nonato* se adelanta, cuenta ese fin, no tan improbable, previsto por *La región más transparente* y *La muerte de Artemio Cruz*, e integra la tercera parte del tríptico sobre el principio, el desarrollo y el final de una época (que otras obras de Fuentes también completan aunque no con el mismo peso). Las tres novelas se encargan, entonces, de contar cómo nace a la vida moderna una nación, cómo crece y cómo se da su verosímil ocaso. Se trata de una obra que globalmente atestigua la historia gracias a la capacidad de su autor de permanecer alerta a los acontecimientos que involucran a México. Es también la habilidad de captar desde la juventud la trascendencia de las modificaciones sociales y políticas que acaecían en el país, aunada a la de poder traducirlas en obras claves para el entendimiento del México contemporáneo. Las tres novelas sobresalen dentro de la producción de Fuentes por la misión que cumplen. Es significativo que Artemio Cruz, símbolo de la traición ideológica y *de facto* a los ideales del movimiento que empezó en 1910, agonizara experimentando todos los síntomas de la corrupción física, cubierto de sus excrementos, en la coyuntura precisa cuando México nacía a la modernidad. La muerte de Artemio Cruz, el hacedor del México futuro, puede verse como una "premonición" de la del país que pinta *Cristóbal nonato*. Un México que morirá víctima de la putrefacción en todos los órdenes. La patria mexicana fallecerá como Artemio Cruz y por causa suya. La modernidad también se muere en el ser agónico, repleto de podredumbre, mutilado, al que agobia la corrupción acumulada durante décadas: el país en que nacerá Cristóbal. Significativamente, la concepción de Cristóbal es bañada por las heces fecales del poderoso tío que caen del cielo sobre sus padres. Desde antes de nacer, las nuevas generaciones tienen ya su herencia, su cuota ineludible.

Cristóbal nonato complementa el ciclo abierto en 1954 sobre el destino de México. En cuanto "continuación" de *La región más transparente* y de *La muerte de Artemio Cruz*, según esta novela del tríptico, la crisis estaría a punto de cerrar un ciclo histórico. Sobre el porvenir más lejano, *Cristóbal nonato* tiene augurios no tan pesimistas acerca del inicio de otra era. Este renacimiento y la posibilidad de un Nuevo Nuevo Mundo, aunados a sus exorcismos y sentido del humor, permiten que de la lectura también reste un hábito positivo: podrían cumplirse las predicciones optimistas y los votos de un futuro esperanzador.

TERRA NOSTRA Y LA PINTURA

Por Nicolás Toscano
UNIVERSIDAD DE VERMONT

LAS ARTES PLÁSTICAS entre los católicos están unidas a la religión desde tiempo inmemorial. El rezo del Vía Crucis o las meditaciones a media luz en las iglesias en presencia de imágenes o cuadros, representaciones visibles de lo sagrado, contrastan con la negativa protestante que advierte en ello una manifestación de la idolatría. El culto a las imágenes, casi como un reto, había de incrementarse durante la Contrarreforma en España. En *Terra nostra*, el arte tiene un carácter generador que proporciona el marco adecuado para la reflexión y el examen de conciencia, la autocritica y *el mea culpa* pero también ofrece lo que Lacan describe como "l'atlas de toutes ces images agressives qui tourmentent les hommes".¹

La pintura renacentista proporciona el punto de partida a la expresión de la ortodoxia. El tenebrismo barroco crea el marco aproximado de la corte de los Habsburgo. La heterodoxia y el cuestionamiento de los valores cristianos quedan planteados de forma visionaria a través de la subversión de la pintura renacentista y en especial de la pintura de Jerónimo Bosch. La identidad mexicana aparece expresada a través de la influencia del retablo virreinal de Santa Teresa del Nayar y de las líneas maestras de los murales de Rivera. Una leve presencia, como la del papel de celofán que envuelve el regalo, queda constituida por la blanda y luminosa atmósfera de la Francia del impresionismo.

El cuadro traído de Orvieto, tema recurrente y cambiante del libro, que resulta ser obra del fraile Julián el miniaturista, nos sumerge en la búsqueda de un hipotético cuadro, al parecer renacen-

¹ Jacques Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 104-105; *Revue Française de Psychanalyse*, 3 (1948), pp. 367-388.

tista por estar "Bañado por el aire luminoso y pálido de los espacios italianos" (p. 89), al mismo tiempo que propone la solución de un enigma. La descripción del mismo oculta intencionadamente su identidad, en genérica descripción de un "Cristo sin aureola y un grupo de hombres desnudos" (p. 91).

En las tres primeras secciones recurrentes de "Todos mis pecados" (p. 89), dedicadas a *El cuadro* (pp. 89, 90, 91), se hallan múltiples elementos que hacen referencia a su estilo renacentista. El "templete de piedra" (p. 89), las "perspectivas rectilíneas" (p. 89), el "fondo de gasa transparente y verdosa" (p. 89), "las arcadas... propias de la nueva y aérea arquitectura de la península itálica" (p. 91), la "profunda perspectiva" (p. 91).

A partir de la cuarta sección y hasta la sección número quince, se contiene la descripción del cuadro hecha a través de la transcripción literal o casi literal de diversas escenas del Evangelio según San Lucas, San Mateo y San Marcos. Esta cuarta sección contiene la escena de la Anunciación según San Lucas (1:26-33). La quinta contiene el nacimiento de Cristo según el mismo evangelista (2:4-8). La sexta el bautismo en el Jordán narrado por San Mateo (3:13-17). En la séptima, Jesús arroja del templo a los mercaderes, escribe San Marcos (11:5) y la acusación lanzada contra escribas y fariseos es transcripción de San Lucas (11:42) y de San Mateo (11:23-27). La novena es el sermón de la montaña según San Mateo (5:1-10). La décima, la crucifixión según el mismo evangelista (5:27-32 y 37) y según San Lucas (23:35). La undécima, la muerte de Cristo, es narrada por San Lucas (23:44-46). La duodécima, la última cena contada por San Lucas (22:19-21). La decimotercera, las tentaciones de Cristo en el desierto, recogidas por San Lucas (4:1-4). La decimocuarta, Jesús ante Pilatos, contada por San Lucas (23:16-21). La decimoquinta describe la resurrección de la hija de Jairo según San Mateo (9:9-18 y 23-26). Solucionado este enigma de once de las escenas del cuadro cabe especular sobre las cuatro restantes, que inician la descripción.

El juego de los nombres del evangelista San Lucas y el Señor, la referencia a Orvieto y la mención de este pintor en *Cervantes o la crítica de la lectura*,² obra complementaria de *Terra nostra* (p. 36), parecen apuntar a Lucas Signorelli, autor de los innovadores frescos del *Juicio final* de la catedral de Orvieto, que contienen

² Carlos Fuentes, *Cervantes o la crítica de la lectura*, México, Joaquín Mortiz, 1976, p. 27.

elementos flamencos en el color y en la temática.³ Esta conexión con la pintura flamenca se intensifica si tenemos en cuenta que la temática elegida proporciona al pintor la ocasión de adentrarse en el tratamiento del satanismo, la violencia, el mal, y en las escenas de cuerpos desnudos torturados en el Averno. Hay un nexo evidente con la pintura de Jerónimo Bosch.

No obstante, un examen de las pinturas de Signorelli no conduce a la identificación esperada de esas cuatro descripciones que escapan a la transcripción sistemática del Evangelio.

En cuanto a la técnica empleada en *Terra nostra*, Signorelli informa con su innovación los procedimientos literarios de Carlos Fuentes. El mismo dice: "lo que Signorelli sugiere en el arte de la pintura es específicamente cierto en el arte de la escritura".⁴ El novelista afirma que "Las figuras y los espacios de Signorelli giran, fluyen, se transforman, se dilatan". Es lo contrario de la imagen única, del ícono bizantino, es el tiempo y el espacio "en dilatación". Ese juego entre espacio, tiempo y memoria constituye un elemento primordial de la novela. En ocasiones, la descripción pasa de la inmovilidad del ícono o de la fotografía a revelar los aspectos escondidos que proporciona la perspectiva cambiante, transformando poco a poco el punto de vista hasta subvertirlo. En las holografías que hoy se hacen con rayos laser, las imágenes revelan sus diversas partes de forma tridimensional al ir cambiando el ángulo de visión:

Entonces, implorando, el Señor levantó la cabeza y vio que las figuras del cuadro giraban; él mismo giró la cabeza para saber si todas las figuras inánimes cobraban vida; pero sólo los hombres desnudos que escuchando al Cristo le daban las espaldas al mundo, giraron y le mostraron las caras al Señor (p. 160).

La visión monolítica de los Habsburgo, y en especial de Felipe II, y la norma ortodoxa establecida por su visión del cristianismo son sometidas a un proceso de subversión y de transgresión que deja a la vista los pluralismos heterodoxos que afrontó en su época. Como en las obras medievales, vicios y virtudes son vívidamente descri-

³ "Signorelli was the first of the Tuscans systematically to employ the fine shades of Flemish colour", según Lionello Venturi y Rosabianca Skira-Venturi, *Italian Painting: The Creators of the Renaissance*, Paris, Skira-Venturi, p. 203.

⁴ *Cervantes o la crítica de la lectura*, p. 27.

tos, la oración se muestra junto al pecado, rezo y blasfemia, ortodoxos y herejes juntos, en un afán de búsqueda de la utopía, de la Ciudad de Dios, pero con plena conciencia de que se navega en la "nave de los locos." El erasmismo del *Elogio de la locura* es un tema al que acude con insistencia. Para Carlos Fuentes, "El cristianismo sería irreconocible sin el dogma trinitario y sin las metamorfosis heréticas del dogma por arrianos, gnósticos, apolinarios y nestorianos".⁵

Los cuadros o el cuadro evangélico del comienzo es subvertido en el inconsciente al subconsciente de Felipe II en visiones pecaminosas, sacrílegas o heréticas. Unidad interpretativa o pluralidad interpretativa. Dogma o heterodoxia. Realidad y posibilidades del mundo onírico. Anverso y reverso. Por eso el cuestionamiento del dogma se hace con frecuencia a través de visiones que reflejan la realidad en espejos, el mismo perspectivismo de *Las Meninas* de Velázquez, pintado a partir de un espejo también. Por eso la subversión interpretativa del cristianismo se hace a partir de un fraile, Julián, miniaturista que se encuentra bajo la acción de "las pociones de belladona que la Señora le servía para mantenerle, a un tiempo, lúcido y soñador, ausente y presente, ajeno y cercano, partícipe del sueño y fiel ejecutor del mismo, mientras la pálida mano del fraile trazaba las líneas materiales de la ensoñación comunicada por el alma" (p. 151).

Julián, verdadero autor del hipotético cuadro de Orvieto, y Felipe II convergen, autor y admirador, en la ensoñación heterodoxa. El cuadro se disuelve de forma misteriosa en un espejo triangular que sostiene Julián para reaparecer más adelante transformado en el *Jardín de las delicias* de Jerónimo Bosch.

Este cuadro, que antes de hallarse en el Museo del Prado era el preferido de Felipe II hasta el punto de haberlo tenido en su propia alcoba en El Escorial, es descrito minuciosamente, pues de hecho constituye el gozne interpretativo que explica el subconsciente del rey y da ocasión al cuestionamiento de su perspectiva monolítica de la historia y de la religión. Dentro de él y en algunas de las figurillas que por él pululan, se identifica a sí mismo el propio rey a la vez que los personajes cambiantes del libro quedan encarnados en otras formas.

Este cuadro, tan misterioso y ambiguo para el espectador moderno, encaja en la mentalidad religiosa del otoño de la Edad Me-

⁵ *Ibid.*, p. 104.

dia, nos dice K. Block en *La vie religieuse au temps de Jérôme Bosch*,⁶ y no por ello se sale de la ortodoxia cristiana. La interpretación opuesta, reciente, original y sorprendente afirma la oculta heterodoxia del pintor, al cual consideran miembro de la secta secreta de los adamitas o Hermandad del Libre Espíritu. Bajo la apariencia de la devoción religiosa, practicaban el nudismo en ceremonias religiosas, se consideraban descendientes paradisiacos de Adán y Eva y mezclaban la inocencia con la idea de la desnudez. Las cavernas, tema presente también en el *Jardín de las delicias*, estaban llenas de significados especiales en los que mezclaban la idea del Paraíso y del sexo. En España esta herejía se proyectó en su variante de los "Alumbrados". Wilhelm Fränger ofreció, por primera vez, esta interpretación del *Jardín de las delicias* en *The Millennium of Hieronymus Bosch*:

We can trace at least three sources for the main body of ideas: the identification of Adam with Christ, which derives from the Jewish Christian Ebionites, the eschatological prophecies of Giacomo di Fiore, and finally Origen's doctrine of the return of all things.⁷

La afición que por este cuadro tenía Felipe II permite a Carlos Fuentes intentar descubrir bajo la capa de la ortodoxia que manifiesta la figura histórica del rey, un cuestionamiento interno inexpressado de estas verdades inmutables reflejadas en su inconsciente aprobación de la herejía adamita. Fuentes ha leído la interpretación de Fränger a través de Norman Cohn, en *The Pursuit of the Millennium*.⁸ Su libro, *Terra nostra*, tiene una estructura tripartita como el tríptico, y comenzando con Tiberio, y la muerte de Cristo, acaba al concluirse el presente milenio el último día del año 1999.

Extraña coincidencia que el año de publicación de *Terra nostra*, 1975, apareciese también *Juan sin tierra* de Juan Goytisolo.⁹ Esta novela contiene un cuestionamiento semejante de los valores tradicionales españoles, una subversión de la religión y la moral tradicional, una desmitificación y un desmantelamiento de la estruc-

⁶ Cf. R. H. Monjissen, *Hieronymus Bosch*, Bruxelles, Arcade, 1972, pp. 115-132.

⁷ *The Millennium of Hieronymus Bosch*, London, Faber and Faber, 1952, cap. 2, p. 23.

⁸ Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, London, Mercury, 1962.

⁹ Juan Goytisolo, *Juan sin tierra*, Barcelona, Seix Barral, 1975.

tura temporal de la novela y del lenguaje y una inspiración paralela en el *Jardín de las delicias*. En esta obra, el padre Vosk, el coronel Vosk, la Mutter Vosk, son las antípodas ideológicas de la pintura de Bosch y por eso tal vez también la subversión de su nombre. El tema de la defecación, de simbolismo social y demoníaco, es común a *Juan sin tierra* y al *Jardín de las delicias*, donde el demonio expelle seres humanos por el ano. La página 308 de *Juan sin tierra* esconde unas líneas que hacen referencia a este famoso pintor flamenco:

Junto a ti, un caballero flamenco, cuyo apellido bordado en rojo sobre el bolsillo izquierdo de la chaqueta establece una mentida, casi insultante relación fonética con aquel remoto visionario paisano que magistralmente pintara al diablo expeliendo a las almas protervas por la pupila de su ojo nefando.

Coincidencia que Carlos Fuentes muestre su reconocimiento en la página 9 de su libro "a Monique Lange y Juan Goytisolo, por el refugio de la rue Poissonière". Carlos Fuentes queda distanciada de la transgresión que supone la violación de la norma moral y del credo cristiano atribuyendo la pintura comprometedor a un fraile drogado, el libro a un judío converso y erasmista, visión cambiante de Miguel Ben Sama, Miguel de Cervantes, Pierre Menard, y la del *Jardín de las delicias* a un supuesto hereje adamita.

Al igual que El Escorial y la pintura renacentista proporcionan el camino del autoexamen, el Barroco ilustra con su presencia muchos de los pasajes de *Terra nostra*, en especial los que se refieren a los personajes. La galería de retratos procede de las obras de Velázquez, Antonio Moro, Pantoja de la Cruz y Carreño Miranda.

Los retratos que hace Velázquez de los Austrias en su atuendo de caza pueden ser el punto de partida de las escenas de cacería que se hallan en el epígrafe titulado "A los pies del señor" (p. 35 ss.)

Los retratos sucesivos de Felipe II que en el espejo reflejan las diversas etapas de la vida del rey comienzan en uno (p. 154) que pudiera ser de Antonio Moro para ir transformándose en algo semejante a los que se hacían del hombre en sus diversas edades.

La enana Barbarica no dista mucho de cualquiera de los bobos y bufones de Velázquez, pero se acerca en especial a Mirabárbola, la enana que junto al enano Nicolás Pertusato aparece en *Las Meninas*:

j... esa enana arrugada, mofletuda, de párpados hinchados, mira cómo le arrastra la cola del vestido, siempre ha insistido en vestirse con los trajes viejos de las señoras, aunque le arrastre la cola y tenga que arremangarse las telas alrededor de los cortos bracitos y de la panza dura como un tambor! (p. 190).

La anormalidad de la figura fantasmagórica de Carlos II de rasgos presentes en todos los hombres de la Casa de Habsburgo tal vez proceda de la observación del Carlos II de Juan Carreño Miranda y que se refleja en una trasmutación de los bobos velazqueños en las páginas tituladas "El bobo en palacio" (pp. 219-225). No hay que olvidar, sin embargo, que para el fraile Julián "la pintura es cosa mental" (p. 236) y como tal independiente de la realidad. El retrato del príncipe contiene no sólo en su origen los elementos de los pintores barrocos mencionados sino una realidad cambiante que se resume en la frase "ahora el pintor me impone un cuarto rostro distinto" (p. 238).

Los cuadros anónimos de batallas del museo del Prado o los frescos de la sala de armas de El Escorial pueden haber inspirado el que recoge el episodio de la batalla de Lepanto (p. 249) en el que el cronista, llamado Miguel, aparece como descendiente de las tres sangres (p. 252), judía, mora y cristiana, convirtiéndose en exponente de las teorías de Américo Castro y de la convivencia medieval de las tres religiones.

A partir de la pintura barroca y renacentista se adentra en la interpretación desmitificadora y subjetiva de la realidad histórica de España y de México, trastrocándolo todo, descomponiendo hechos y conceptos para buscar elementos intrahistóricos, con especial insistencia en los negativos, por constituir éstos los tabúes intocables de la identidad mexicana que puedan aclarar el desastroso presente, la penosa actualidad de Iberoamérica: "¿A qué hora se jodió la América Española?" (p. 765).

La mezcla de los elementos artísticos, y por ende de los principios religiosos traídos de España, con las artes y la sociedad teocrática de México resulta en un sincretismo religioso que es paralelo al sincretismo artístico del estilo criollo del virreinato y que origina la visión múltiple y totalizadora de los murales de Diego Rivera.

En la iglesia de Santa Teresa del Nayar, cerca de Veracruz, volvemos a ver la plaza italiana, los hombres desnudos, el Cristo de mirada intensa y "al fondo de la tela, en una honda perspectiva semicircular, diminutas, se desplegaban las escenas del Nuevo Tes-

tamento". Los indios cora han conservado multitud de tradiciones precolombinas que han mezclado con los ritos católicos. En "el día de la patrona" hacen salir al sacerdote de la iglesia para realizar en ella sus ritos paganos.¹⁰ Esta pintura de Julián, el miniaturista, es la proyección americana del tríptico de El Escorial y del fingido cuadro de Orvieto. Es posible que esas misteriosas escenas del comienzo correspondan a una pintura real cuya existencia no ha podido ser comprobada aquí. Podría, por otra parte, ser una proyección de las líneas maestras del arte renacentista y del barroco criollo que se desarrolló en México durante el virreinato.

El carácter totalizador de los murales de Diego Rivera presenta en un mismo plano espacial y temporal los diversos componentes de la historia de México, desde la América precolombina hasta la época contemporánea. Carlos Fuentes, al igual que Rivera, pinta en el mural que es *Terra nostra* la misma multiplicidad de rostros, indio, fraile, conquistador, mexicanos, norteamericanos, y la misma multiplicidad de episodios de la historia mexicana: el sacrificio humano y el "auto de fe", conquista y revolución, Maximiliano y las guerras norteamericanas, Juárez e Hidalgo.

Al igual que el Quijote, Don Juan y la Celestina son las fuentes literarias de la novela, El Bosco, Rivera, la pintura virreinal, el Barroco y el Renacimiento sustentan este calidoscopio interpretativo de la máscara mexicana y de la máscara española. A través de ellas, Carlos Fuentes procede a la interpretación de "los signos de una identidad que me ha sido impuesta" (p. 451), se lanza a un "viaje final" que "me conducía, simultáneamente, a todos los lugares y a todos los momentos" (p. 493), que contenía "la memoria, simultánea de todas las horas y todos los lugares" (p. 563), examina "nuestros crímenes en nombre de la religión, el poder dinástico y la ambición bélica" (p. 625), busca la "otra faz" (p. 654) de España, se sirve de "múltiples existencias para integrar una personalidad" (p. 659), explora "los códigos de la certidumbre" (p. 673) y de la duda (p. 673).

Inevitable es recordar la paralela búsqueda de los escritores del 98 y el capítulo de *Paradox Rey* en que se hace el *Elogio metafísico de la destrucción*, donde destruir equivale a crear. La única figura creadora, la única con un ansia de futuro es la del fraile pintor Julián que acompaña a México a Nuño de Guzmán, conquistador de

¹⁰ Antonio Rodríguez, *A History of Mexican Mural Painting*, New York, G. P. Putnam's Sons, 1969, p. 23.

Michoacán, y que por ello se asimila a Bartolomé de Las Casas o más aún a Vasco de Quiroga, que "en Michoacán intentó, con éxito, reproducir la sociedad ideal de la *Ciudad del Sol*".¹¹

En *Terra nostra* convergen con este fin literatura y pintura, "se alían sombras y luces, silueta y volumen, color plano y honda perspectiva en un lienzo, y así deberían aliarse, en tu libro, lo real y lo virtual, lo que fue con lo que pudo ser, y lo que es con lo que puede ser" (p. 659). Hay, pues, latente, una búsqueda de la Edad de Oro de Cervantes (p. 661).

No cabe duda de que esa búsqueda se hace desde una perspectiva de exasperación (p. 661), de nacionalismo (p. 738), de subjetividad (p. 672) y de esperanza, la esperanza de poder pintar un nuevo rostro para América, un rostro lleno de futuro, "un bellissimo destino —decía Félix Grande— de brisa y de canción".¹²

¹¹ Cervantes o la crítica de la lectura, p. 89.

¹² Félix Grande, *Elogio de la libertad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984.

TERRA NOSTRA: DESMITIFICACION DE LA HISTORIA

Por Becky BOLING
CARLETON COLLEGE,
NORTHFIELD, MINNESOTA

EN *TERRA NOSTRA*,¹ Carlos Fuentes logra ubicar la historia castellana del descubrimiento de América dentro de un compendio mitológico de la génesis y apocalipsis del mundo. En su aproximación a lo histórico se va creando una contracara, una inversión del significado en otro —lo mítico. Este proceso de desmitificación de la historia de la España de los Austrias es consecuencia de la oposición y contigüidad de la imagen cerrada y agobiante del reino de los Habsburgo y la imagen primitiva y vital (aun cuando no menos violenta) del mundo indígena americano. Propongo señalar que la configuración de lo mítico en la segunda parte de *Terra nostra* constituye el eje estructural de la primera y la tercera partes. Por añadidura, se verá que debido al planteamiento mítico de la estructura total la narrativa desmorona la visión monolítica de la historia.

Especialmente en la primera parte de la novela, "El viejo mundo", predominan los pormenores históricos del Viejo Mundo en el umbral del descubrimiento de América. Mediante la re-escritura de la historia de la fundación de América, Fuentes señala que las estructuras de poder vigentes en la España de Felipe, amalgama de los Habsburgo, son las mismas que se establecen en la América Latina y que infunden un continuo proceso de *ricorsi* del pasado en la política y cultura actuales. No obstante los detalles menudos de la caza real, de la construcción de El Escorial, de los movimientos milenarios, ha de entenderse esta parte dentro de una totali-

¹ Carlos Fuentes, *Terra nostra*, Barcelona, Seix Barral, 1975. A fin de evitar la proliferación de citas, el número de páginas que aparece después de los pasajes citados remite a esta edición.

dad que le resta vigencia. Lo que no se debe olvidar al leer la extensa narración de Fuentes es que la novela queda demarcada entre una proyección futurista y surreal de París al fin del siglo. De este principio en adelante, el texto vacila entre un simulacro de lo factible y lo puramente fantástico. Sólo en una parte u otra la preponderancia de estos elementos atribuye cierto carácter general. Así en la primera parte la impresión será la de una novela histórica, mientras que las dos partes siguientes distan mucho más de lo verosímil puesto que dejan entrever más claramente la visión surreal o mítica del contenido histórico.

De entre las fábulas de la segunda parte, "El nuevo mundo", es posible discernir la realidad sociopolítica de los aztecas. En "El otro mundo", tercera parte de *Terra nostra*, Guzmán sintetiza la organización del pueblo náhuatl inmediatamente anterior a la Conquista. Los aztecas, nómadas originalmente del norte, sometieron a los varios pueblos del valle de México y les impusieron un sistema de tributos. Políticamente, su estado tenía una organización vertical y constituía una suerte de teocracia castrense:

Vivían, además, en la disensión, los pueblos más débiles sometidos a los más fuertes, y todos a un emperador llamado Tlatoani, cuya sede era la ciudad de la laguna. . . Aprovechó Guzmán los rencores de los pueblos para azuzarlos contra el gran Tlatoani; cayó la ciudad de la laguna, por la acción combinada de la hueste hispana y las tribus rebeldes (TN, 708).

Aun en esa esquemática descripción es patente la correspondencia entre el gobierno indígena y el imperialismo castellano. En *El laberinto de la soledad*, Octavio Paz ha indicado que la hegemonía española acabó por ser una superposición semejante a la del imperialismo azteca sobre las tribus originales del valle de México: "El orden colonial fue un orden impuesto de arriba hacia abajo; sus formas sociales, económicas, jurídicas y religiosas eran inmutables".² Dos símbolos sincréticos, el de Quetzalcóatl-Santiago y el de la Virgen de Guadalupe-Virgen de Extremadura, ilustran bien el éxito de la superposición religiosa.³

La imposición y adaptación de estructuras castellanas en Amé-

² Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, 3ª. ed., México, FCE, 1963, pp. 73, 86-87.

³ Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl et Guadalupe: la formation de la conscience nationale au Mexique*, prefacio de Octavio Paz, Paris, Gallimard, 1974.

rica fue facilitada por las semejanzas que existían entre las organizaciones sociopolíticas y religiosas de las dos naciones. Fuentes imagina el Nuevo Mundo como un reflejo o doble de esas mismas manifestaciones del poder que él juzga censurables en la España de los Habsburgo. En las nuevas tierras, la pirámide azteca no sólo expresa, de un modo emblemático, el orden vertical, ortodoxo, del pueblo indígena, sino que constituye un doble, política e ideológicamente, de El Escorial. Hay 33 escalones en la pirámide náhuatl, número con implicaciones astrológicas y religiosas (TN, 428). En El Escorial, la escalera milagrosa en que Felipe viaja por el tiempo futuro tiene 33 escalones también (TN, 105). De ese modo, Fuentes indica que la sociedad azteca fue terreno propicio para la Conquista y la colonización españolas.

Visionarios como Pedro, quien acompañó al Peregrino al Nuevo Mundo, acaban por admitir que el paraíso que desean tampoco se ha realizado allende el mar. Las creencias y mitologías con que tropiezan les hacen ver que en el Nuevo Mundo les espera un gobierno arraigado en una misma mentalidad de compromiso social y material entre el pueblo y los tiranos. Esa tiranía tiene mucho en común con la opresión de la monarquía española. Los aztecas, no menos despóticos e imperialistas que los Habsburgo, incitan análogos injusticias mediante un sistema de tributos. Así, el Peregrino lamenta a su compañero muerto: "Oh mi viejo amigo, a tiempo moriste, de la decepción te salvaste: sólo habrías conocido aquí. . . los mismos crueles poderes que creíste abandonar al embarcarte con Venus, y conmigo, aquella tan lejana mañana" (TN, 481). En la narración sobre la España de Felipe, igual que en el mundo romano y el precolombino, la fundación del Estado y de la ideología o religión de cada sociedad arranca de un crimen o de una falta que endeuda a la comunidad ante una jerarquía, supuestamente, violada. Felipe describe este concepto materialista del poder, concepto entonces vigente en el Viejo y en el Nuevo Mundo:

el poder es un desafío fundado en la ofrenda de algo para lo cual no existe contrapartida posible; desafío, digo, pues mayor es el poder de quien acaba por tener algo que nada es; al cabo, la pérdida; al cabo, la muerte; al cabo, el sacrificio (TN, 507).

Ese sentido de trueque (o de compromiso original) explica y legitima el sistema de gobierno imperialista que caracteriza las cul-

turas náhuatl y castellana. Por lo demás, señala el origen paradigmático del poder como mito central de *Terra nostra*.

Estos paralelos nos guían hacia una desconfianza en la particularidad de la historia concebida como proceso positivista lineal. La narrativa por su estructura paradigmática y repetitiva exige un ahondamiento más allá de la superficie de los datos a fin de desenmascarar una simbiosis entre el Viejo y el Nuevo Mundos. La atracción de la novela proviene de su planteamiento en un nivel universal como de los paralelismos entre mitos de diversas culturas. También subraya lo distinto entre ambas culturas.

La cultura occidental y la de la América precolombina ostentan una cosmovisión aparentemente distinta, aun cuando sus regímenes políticos imponen el estancamiento y proscriben cualquier cambio radical instigado por parte de la comunidad. Sin embargo, se advierte la diferencia entre ambos mundos en lo que respecta a la cosmogonía y al tiempo. Para Felipe y sus contemporáneos en *Terra nostra* el fin del mundo es inminente y deseable. Basta mencionar a los adamitas entre varias sectas milenarias que figuran en las otras partes de la novela. Se nota un análogo anhelo por apresurar el tiempo hacia esa fecha apocalíptica y final en el carácter mórbido de Felipe, el Señor, y su lema: "Mundo inmóvil, vida breve y gloria eterna". Los nahuas también prevén la terminación del cosmos, pero se esfuerzan por aplazarla:

On retrouve chez tous les peuples indigènes du Mexique, et même en dehors de ce pays, la notion de l'instabilité du monde. Tel qu'il nous apparaît aujourd'hui, l'Univers est destiné à disparaître, et il n'a pris naissance qu'après plusieurs essais infructueux qui se sont terminés en cataclysmes. Le nombre quatre domine toute la cosmogonie.⁴

El Peregrino llega al Nuevo Mundo en el periodo del cuarto sol, pero éste también ha de perecer: "el destino de cada hombre era procurar el aplazamiento del fatal destino de todos, gracias al equilibrio entre la muerte de algunos y la vida de todos" (TN, 400).

Las tribus precolombinas vivían bajo el temor de una ineludible destrucción cósmica, parte de un proceso interminable y cíclico de creación y muerte que explica el porqué de la visión fatalista

⁴ Jacques Soustelle, "La pensée cosmologique des anciens Mexicains: représentation du monde et de l'espace", Conférences prononcées au Collège de France, 1939, París, impreso en *Actualités Scientifiques et Industrielles*, Hermann et C^{ie}, 1940, p. 10.

del pueblo náhuatl. El fatalismo proviene del contrato ineludible que rige en el Nuevo Mundo entre el ser humano y las deidades. Los dioses se sacrificaron para que se moviera el sol y para que vivieran los hombres:

... los hombres tenían algo de lo cual carecían los dioses, pues éstos fueron y son y serán siempre, y nada le deben a nadie.

Y el hombre sí: debe su vida.

Y la deuda de su vida se llama destino.

Y debe pagarse (TN, 398).

Los dioses entonces instituyeron el tiempo y el método de medirlo para que el ser humano supiera cuándo "debe ofrecer sacrificio para pagar la deuda de su vida" (TN, 399). Por consiguiente, el tiempo es sagrado y no pertenece al hombre sino a los dioses.

Para asegurar la supervivencia humana y divina hay que sacrificar, hacerse partícipes activos en un precario drama en que el orden político y social constituye un mero microcosmos: "Si hay más vida que muerte, los dioses pronto harán pagar la deuda de la vida con la muerte general; y si hay más muerte que vida, los dioses... deberán sacrificarse ellos mismos para que la vida... se reinicie" (TN, 400-401). Alfonso Caso ha señalado que esta relación entre hombre y creador es mutua y circular en el pensamiento náhuatl. A diferencia de la dependencia unilateral que caracteriza a la religión judeocristiana, en que Dios no precisa de la humanidad, el pueblo mexica se sabía indispensable para la continuación del cosmos. La perpetuación de la vida se logra mediante el sacrificio, muerte consagrada y autorizada social y políticamente:

El sacrificio humano es esencial en la religión azteca, pues si los hombres no han podido existir sin la creación de los dioses, éstos a su vez necesitan que el hombre los mantenga con su propio sacrificio y que les proporcione como alimento la sustancia mágica, la vida, que se encuentra en la sangre y en el corazón humanos.⁵

En cambio, Felipe cree en "un mundo diseñado por la Deidad en un solo acto de revelación incommovible, irrepitable, intransformable" (TN, 310). Para el rey cristiano, la creación, el destino y la historia son lineales y únicos; para los mexicas la existencia es

⁵ Alfonso Caso, *La religión de los aztecas*, México, Imprenta Mundial, 1936, p. 11.

circular, repetible y fatal. Irónicamente, aun cuando Felipe aboga por un destino lineal, debe enfrentarse al descubrimiento de América cuya existencia exige un nuevo comienzo. La naturaleza fecunda del Nuevo Mundo contradice la rigidez lineal de la cosmovisión de Felipe: "lo proliferante, flor de un día, muerte cada noche, resurrección cada mañana... todo se repite" (TN, 506).

Es claro el carácter arquetípico, ahistórico, de la novela después de leer las primeras páginas de la segunda parte, "El nuevo mundo". El argumento constituye una vuelta a las raíces mitológicas de la búsqueda clásica en el mismo estilo de Eneas y Odiseo. El héroe, el Peregrino, debe sufrir las pruebas del Nuevo Mundo guiado por el sabio del cesto de perlas. A lo largo de su viaje al centro de México, este héroe prototípico se enfrenta con su propia sombra junguiana, su doble oscuro (el Espejo Humeante). Emrende su aventura por el océano y la cumple al lanzarse otra vez al mar.

Arquetípicamente, esta odisea es análoga al ciclo de nacimiento-vida-muerte. Su resolución se realiza en la última parte de *Terra nostra* cuando aparece el joven Peregrino otra vez en el Viejo Mundo de Felipe, el Señor. Así se cierra el ciclo en la resurrección. En estos términos abiertamente míticos, arquetípicos, la segunda parte de la novela constituye una indagación crítica sobre el pasado prehispánico a fin de comprender el proceso de la Conquista y la confluencia de culturas europea e indígena que ostenta la América Latina. A la vez derroca, por contigüidad, el artificio narrativo de un mundo histórico —el mundo de Felipe, el Señor.

Vale examinar los mitos que informan esta segunda parte. La configuración de un mundo que fue creado y destruido múltiples veces implica que la dualidad y el conflicto perpetuos determinan los postulados de la civilización azteca. Caso ha indicado que las disputas entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca representan la fuerza misma de la existencia cósmica: "Los dos dioses combaten y su lucha es la de la historia del Universo; sus triunfos alternativos son otras tantas creaciones".⁶ El Peregrino desempeña el papel de Quetzalcóatl envuelto en una pugna eterna con su gemelo oscuro, el Espejo Humeante (Tezcatlipoca). Este informa al Peregrino acerca de esa continua oposición de principios contradictorios: "Tú eres la luz y yo soy la sombra. Tus hijos, los hombres, nacieron de la luz. Yo, desde las tinieblas, no podía crear. La noche se alimenta de la creciente nada" (TN, 476).

⁶ *Ibid.*

Esa idea del conflicto circular y reiterado difiere de la metafísica fundamental de Felipe, el Señor. Conforme al dogma católico ortodoxo, no hay combate celestial, constante e irresoluto, ya que Cristo ha superado a todo contrincante. La historia europea, por ende, apunta hacia la revelación única y triunfante de Cristo. De acuerdo con la exégesis cristiana de la historia, Felipe desea imponer en España la cohesión sociopolítica y cultural como reflejo del designio divino.

En cambio, el anciano del cesto de perlas le avisa al Peregrino que la Serpiente de Plumas (Quetzalcóatl) nunca triunfará por completo sobre su adversario (TN, 483). El antagonismo nunca se resuelve: "mundo de dualidades, mundo de oposiciones, sólo hay vida si dos opuestos se enfrentan y luchan, no hay paz sin guerra, no hay vida sin muerte, no hay unidad posible, nada es uno, todo es dos, en constante combate" (TN, 475).

Como consecuencia de una conversación con el anciano, el Peregrino siente que ha ingresado "a un círculo hermético, a la vez redondo y largo, profundo y alto, en el que todas las fuerzas de los hombres estaban dirigidas a encontrar el frágil equilibrio entre la vida y la muerte" (TN, 401). Por consiguiente, la dualidad entre Quetzalcóatl y el Espejo Humeante subraya la concepción catastrófica, que en verdad no es cambio, sino fin de cuanto existe, y la catástrofe sólo puede ser obra de dioses o natura, mas no de un simple hombre (TN, 445).

Este concepto circular y fatal aísla al mundo precolombino de la civilización europea y del concepto que ésta tiene de la historia. Conviene recordar que Mircea Eliade explica que tales sociedades como la antigua de México viven en un tiempo arquetípico que anula la perspectiva lineal, occidental, de la historia.

Esa visión arquetípica del tiempo y de la historia halla ilustración en la novela de Fuentes por medio de constantes referencias a una continua regeneración cósmica representada en las creaciones de los distintos soles y el mito de Quetzalcóatl entre otros. Cada uno de estos momentos arquetípicos reproduce en miniatura el fin y el origen del universo: "And this conception of a periodic creation, i.e., of the cyclical regeneration of time, poses the problem of the abolition of history".⁷ Para los nahuas hay sólo el

⁷ Mircea Eliade, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, Princeton, Princeton University Press, 1971, pp. 52-53.

movimiento circular y el retorno interminable en que la memoria del pueblo abarca por igual el pasado, el presente y el futuro. Por extensión, se disciernen a lo largo de la novela motivos reiterados que socavan la autoridad de la materia histórica: los hermanos que luchan, las dos Celestinas y aun la sensación de que *Terra nostra* abarca el pasado, el presente y el futuro en los manuscritos preservados en las tres botellas verdes (TN, 557-58) y en la memoria de Polo Febo.

Los acontecimientos que le acaecen al Peregrino también pertenecen a la esfera de la memoria paradigmática, ya que se conforman a los relatos míticos de los héroes y de los dioses del panteón indígena.⁸ Por añadidura, esos episodios se desarrollan dentro de uno de los sueños de los trillizos y el Peregrino se lo cuenta al Señor como crónica de un viaje pasado.⁹ De ese modo, las experien-

⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, tomo II, libro VIII, México, Editorial Nueva España, 1946, pp. 35-36. Sahagún narra la historia y la huida del sacerdote tolteca, Quetzalcóatl. Tezcatlipoca, "sebrador de discordia", está descrito en el tomo I, libro I, p. 21.

Para otros indicios sobre las referencias mitológicas de América que abundan en la segunda parte de *Terra nostra*, véanse los siguientes estudios: Fr. Bartolomé de Las Casas, *Los indios de México y Nueva España: Antología*, ed. Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1971; Angel Ma. Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols., México, Porrúa, 1953; Miguel León-Portilla, *De Teotihuacán a los aztecas. Antología fuentes e interpretaciones históricas*, México, UNAM, 1972, y *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1956.

⁹ Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, 2a. ed., Princeton, Princeton University Press, 1968, 1973. Campbell delinea las características del "monomyth" en que todos los mitos universales se conforman a cierta estructura básica. Una de las faenas del héroe mitológico es de importancia central en "El nuevo mundo" de *Terra nostra*. El Peregrino-Quetzalcóatl se da cuenta de que Tezcatlipoca, su enemigo, es otro aspecto de su propia identidad: "Y dos era yo: éste que os habla y un oscuro doble encontrado una noche en el bosque. Yo era mi sombra. Mi sombra era mi enemiga. Yo debería cumplir tanto mi destino como el de mi oscuro doble" (TN, 441). Campbell señala la universalidad de este móvil, p. 108: "The hero, whether god or goddess, man or woman, the figure in a myth or the dreamer of a dream, discovers and assimilates his opposite (his own unsuspected self) either by swallowing it or by being swallowed. One by one the resistances are broken. He must put aside his pride, his virtue, beauty, and life, and bow or submit to the absolutely intolerable. Then he finds that he and his opposite are not of differing species, but one flesh".

cias del joven, tal como las narra el Peregrino, repiten el modelo antecedente de la mitología náhuatl en vez de inaugurar un nuevo curso.

El Peregrino se percata de que su intrusión en el Nuevo Mundo no puede atribuirse a un simple hombre: "a Dios o a natura me asimilan para comprenderme" (TN, 445). Mircea Eliade ilumina este proceso inherente a un pueblo de tradición oral en que la memoria popular estructura toda la experiencia: "popular memory finds difficulty in retaining individual events and real figures. The structures by means of which it functions are different: categories instead of events, archetypes instead of historical personages".¹⁰ El anciano del cesto de perlas, quien sirve de maestro y guía al Peregrino, entiende que la memoria es el único modo en que se puede atribuir un sentido a los acontecimientos individuales e históricos de la vida en el Nuevo Mundo: "el recuerdo teje el destino del mundo. . . Un tiempo termina y otro comienza. Sólo la memoria mantiene vivo lo muerto, y quienes han de morir lo saben. El fin de la memoria es el verdadero fin del mundo" (TN, 402). Caso explica la función de la memoria colectiva en las manifestaciones culturales e históricas de la tribu náhuatl:

La historia y la mitología se trasmitían por tradición oral, ayudada por los códices, que más que una escritura propiamente dicha, tal como

Campbell compara, asimismo, el ambiente mítico al sueño. El Peregrino participa en un sueño circular junto con sus otros dos gemelos. De este modo, la segunda parte de *Terra nostra* puede entenderse como un sueño profético que anuncia el descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo. Por añadidura, el Peregrino concluye que todas las aventuras que sufrió en la tierra del ombligo desde el momento en que sustituyó al anciano en el cesto de perlas fueron un sueño: "Nunca me moví de este lugar. Todo lo demás . . . sólo lo sueño" (TN, 479). Las observaciones de Campbell sobre un paradigmático viaje soñado y, a la vez, mítico son pertinentes aquí para explicar la configuración onírica de la segunda parte de *Terra nostra*: "the first work of the hero is to retreat from the world scene of secondary effects to those causal zones of the psyche where the difficulties really reside, and there to clarify the difficulties, eradicate them in his own case (i.e., give battle to the nursery demons of his local culture) and break through to the undistorted direct experience and assimilation of what C. G. Jung has called 'the archetypal images'" (pp. 17-18).

¹⁰ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 43.

ahora la entendemos, eran un medio para recordar los acontecimientos al que sabía la relación de memoria.¹¹

La memoria arquetípica y la predisposición a una visión catastrófica y cíclica del cosmos preparan y facilitan el éxito de la invasión española. Paz atribuye la primera reacción de los aztecas ante los conquistadores a esa tendencia a ver los acontecimientos históricos de un modo arquetípico. Vista así la cuestión, Moctezuma, "el señor de la voz", comprende que la venida de Cortés marcaba "el acabamiento interno de una era cósmica y el principio de otra". Esa interpretación hizo más fácil la victoria de los españoles.¹²

Resulta evidente que Fuentes coteja esta visión paradigmática del Nuevo Mundo con su narrativa de la corte y de la era de las Austrias de España. La organización sociopolítica del pueblo mexicana legitima los mismos agravios que sufrían los ibéricos. La pirámide, igual que El Escorial en España, simboliza la jerarquía del poder en el Nuevo Mundo. Además, representa y consagra el pacto entre el hombre y sus creadores que sostiene el fatalismo circular del mundo entre los nahuas:

díjeme que esta tierra entera poseía la forma de un templo, podrido y vegetal en su basamento, humeante y pétreo en su cima, y que por las gradas de esa gigantesca pirámide yo había ascendido, y que la nación que adoraba al sol y se nombraba luna era como una serie de pirámides, una incluida dentro de la otra, la menor rodeada por la mayor, pirámide dentro de la pirámide, hasta hacer de la tierra entera un templo dedicado al frágil mantenimiento de una vida alimentada por las artes de la muerte (TN, 437).

Además de los paralelos entre los dos sistemas de poder, la presencia de una corriente heterodoxa reprimida sirve de otro eslabón entre la segunda parte (abiertamente mítica) y la narrativa cuyo asunto queda arraigado en la historia occidental. La figura mitológica de Quetzalcóatl constituye el paradigma del protagonista de *Terra nostra* y sus variaciones comparten la misma esencia arquetípica: Clemente, los trillizos, Osiris, el guerrero mexicano y Polo Febo. Encarnan los preceptos y los deseos de una edad metafórica en que se vislumbraba la cohesión de la comunidad humana. Como el Prometeo griego, el héroe-dios indígena predica y enseña el conoci-

¹¹ Alfonso Caso, *op. cit.*, p. 50.

¹² Octavio Paz, *op. cit.*, pp. 74-75.

miento y las habilidades que caracterizan los sueños utópicos del Viejo Mundo (TN, 464). Además de predicar los fundamentos de la utopía, Quetzalcóatl es el modelo del hereje y del rebelde en cuanto que se opone a los principios sanguinarios de las otras deidades. Predicó que "bastaban el trabajo y el amor para compensar la vida que nos dieron los dioses" (TN, 402).

Así, Quetzalcóatl consagra la voz de protesta frente al orden del poder opresivo y vertical de los aztecas. Ante el despojo de las tribus subyugadas por Tenochtitlan el Peregrino-Quetzalcóatl exige que se restituya todo lo que corresponde a perjudicados y vencidos (TN, 468). Debido a su oposición al Espejo Humeante (símbolo de la razón de Estado del imperio mexica), la libertad es "una aspiración centrada en el mito de Quetzalcóatl",¹³ cuyas leyes fingen seguir respetando los déspotas (TN, 476).

En la segunda parte de *Terra nostra* el Peregrino repite el paradigma de la Serpiente Emplumada, pero con la intención de escapar del círculo vicioso de la caída mítica. A pesar de su insistencia por huir de su destino, el Peregrino comete los mismos crímenes del dios náhuatl. De esa manera cumple y repite el mito circular, iniciando el comienzo de otro orden. Pero el orden que el Peregrino ve prefigurado en un espejo mágico de Xipe Totec no es el de los indígenas, sino el de los castellanos. El Peregrino se ve a sí mismo como conquistador: "yo era el hombre blanco, rubio, barbado, a caballo, armado de ballesta, de espada armado, con una cruz de oro bordada al pecho, yo era ese hombre que prendió fuego a los templos, destruía los ídolos. . ." (TN, 477-78). En este momento, la narrativa historicista colinda borrosamente con la narrativa mítica.

Fuentes coteja metafóricamente el Imperio Azteca con la nación española por medio de los atributos multifacéticos del Peregrino. Venus, la estrella vespertina que se asocia con Quetzalcóatl, enlaza mediante un juego lingüístico el destino de América con el de España:

mi nombre en el mundo nuevo era el nombre del Viejo Mundo, Quetzalcóatl, Venus, Hesperia, España, dos estrellas que son la misma, alba y crepúsculo, misteriosa unión, enigma indescifrable, mas cifra de dos cuerpos, de dos tierras, de un terrible encuentro (TN, 494).

El Peregrino vuelve a España, en pos de la estrella, para referir-

¹³ Carlos Fuentes, *Tiempo mexicano*, México, Joaquín Mortiz, 1972, p. 18.

les a todos la existencia del Nuevo Mundo. Por consiguiente, España será el factor intruso entre los dioses que luchan, y la Conquista del Estado de Moctezuma romperá el círculo ahistórico, arquetípico y atemporal del pueblo náhuatl para empujarlo al camino de la historia, historia que será parte gemela de la española.

En la esfera de la historia, el encuentro entre las dos caras gemelas del reflejo —España y el Nuevo Mundo— instaura la repetición y la consagración del mismo paradigma de formas huecas que existía en ambas civilizaciones por separado. La simbiosis entre los sistemas de poder logra suprimir el deseo y la libertad y truncar, así, la realidad americana. De este modo, el sacrificio y el fatalismo caracterizan tanto a la América española, pasada y actual, como al imperio antiguo de los aztecas. La tragedia del orden instituido por los castellanos culmina en la muerte programada de la época moderna, en 1999:

la tradición azteca del consumo suntuario de corazones debería unirse a la tradición cristiana del dios sacrificado: sangre en la cruz, sangre en la pirámide. . . Teotihuacan, Tlatelolco, Xochicalco, Uxmal, Chichén-Itzá, Monte Albán, Copilco: nuevamente, están en uso (TN, 735).

Sin embargo, esta indagación sobre las raíces arquetípicas de la civilización indígena revela que en la base de la historia humana operan los mismos conflictos irresolutos cuyas consecuencias vienen conformando nuestra historia. La segunda parte de la novela no es más que el núcleo menos disimulado dentro de círculos más extensivos que llegan a su límite en los confines de la memoria y de la imaginación de Polo Febo.

Igual que el Peregrino, que es sólo una de tantas facetas del héroe fragmentado, Polo Febo cae al Sena de París en 1999 y se ve resucitado y bifurcado en tres gemelos en otro tiempo —el de los Habsburgos españoles. El viaje al Nuevo Mundo constituye una hazaña entre varias que debe cumplir antes de que vuelva a sumirse en las aguas primordiales, el camino fluvial que lo depositará en París en el último capítulo de *Terra nostra*. Su peregrinaje lo habrá preparado a inaugurar otra edad. No obstante, la edad histórica que el Peregrino presagia e inicia en el Nuevo Mundo representa una superposición análoga a las distintas transiciones entre el Imperio Romano, el de Felipe, y la dictadura mexicana del capítulo "La restauración". Constituye una suerte de rito preparatorio que presagia el desenlace apocalíptico de la novela.

Falta mencionar otra figura presente en la segunda parte que enlaza la visión mítica con la estructura principal de la novela. Este dios de la dualidad encabeza una corriente filosófica en que los sabios o *tlamatini* piensan comprender el *nóumeno* irreductible del universo:

el origen de todas las cosas es un solo principio dual, masculino y femenino, que había engendrado a los dioses, al Mundo y a los hombres. . . . Sus nombres indican esta dualidad: Ometecutli, que quiere decir "Dos Señor" y Omecihuatl, "Dos Señora" y ambos residen en "Omeyocan", "el lugar dos".¹⁴

La figura dual sugiere la multiplicidad y la diversidad operantes dentro de la unidad. Ometecotl constituye, según los estudios de León-Portilla sobre la filosofía náhuatl, "un solo principio, una sola realidad, por poseer simultáneamente dos aspectos: el masculino y el femenino, es concebido como núcleo generativo y sostén universal de la vida y de todo lo que existe".¹⁵ Deriva de lo dicho que esa pareja divina presagia la posibilidad de franquear la escisión superficial entre múltiples facetas de la realidad ya que implica la disolución de la diferencia.

El anciano del cesto de perlas le revela al Peregrino (Quetzalcóatl) la promesa de una vuelta a una unidad primordial y la restitución, también, de los principios de comunidad:

Nos confundiremos con nuestro contrario, la madre, la mujer, la tierra, que también es una sola y sólo espera que nosotros volvamos a ser uno para volver a recibirnos entre sus brazos. Entonces habrá paz y felicidad, pues ni ella nos dominará ni nosotros la dominaremos. Seremos amantes (TN, 395-96).

El Peregrino y la Señora de las Mariposas corresponden a la figura del andrógino y a la pareja náhuatl. La divinidad que iniciará el quinto sol es la Señora de las Mariposas. Las mariposas se asocian en la mitología indígena con el dios del fuego, el que rige en el quinto sol, sol del centro.¹⁶ La cópula en la selva entre el Peregrino

¹⁴ Alfonso Caso, p. 8.

¹⁵ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1956, p. 100.

¹⁶ Jacques Soustelle, p. 16. "Quant au soleil d'aujourd'hui, le 5è., c'est le soleil du Centre, car cinq est le nombre du centre; la divinité du centre

no y la Señora presagia la fecundación cósmica que se expresa en el último capítulo de *Terra nostra*. Todos los contrarios se invierten y se anulan de un modo surrealista:

a ella me aferraba hasta sentir que yo desaparecía dentro de la carne de la mujer y ella desaparecía dentro de la mía y éramos uno solo, una araña enredada en sus propias babas. . . . soñado bien y mal presente, libertad encarcelada (TN, 413).

La identidad de los dos amantes es tan perfecta que sus cuerpos y personalidades se confunden, representando así al dios dual o hermafrodita (TN, 413). Pero el encuentro entre los amantes no se realiza por completo hasta el fin de la narrativa. El mito del andrógino se actualiza sólo después de que Polo Febo cumple su peregrinaje y se ve reintegrado en París 1999.

Mediante la subordinación de apartados históricos —el Imperio Romano de Tiberio, la sublevación de los Comuneros, el exilio de los judíos, el descubrimiento de América— al mundo de los tres gemelos que se sueñan a sí mismos, a la existencia de lo fabuloso y a la memoria paradigmática del pasado, *Terra nostra* subordina la historia, cuestiona su primacía sobre otras percepciones vitales y la anula. La historia se convierte en mito. Se nota que los sucesos narrados resultan contaminados por un sustrato mítico. Cada uno parece ser repetición de otro o presagio de uno futuro. El caso de Tiberio y el esclavo rebelde será reiterado en la intriga de los gemelos en la corte de Felipe. Esta esfera de *ricorsi* abarca el futuro narrado también en la insurrección mexicana. Lo que sí tienen en común son los arquetipos del héroe frente a su reflejo oscuro. Los mitos se repiten y estructuran la obra. En la narrativa de Fuentes el hecho histórico pierde su esencia particular. Póngase, por ejemplo, la hazaña del descubrimiento del Nuevo Mundo: se desenvuelve dentro de un sueño y el peregrinaje es el desarrollo de los mitos cosmológicos de los nahuas. Este mismo proceso de desmitificación de la historia figura menos evidentemente por toda la novela.

est Xiutecutli, dieu du feu, représenté parfois par le même symbole que le feu, un papillon".

Fuentes atribuye la imagen del quinto sol a la época que se inicia al final de la narrativa. Mientras Polo Febo encarna el héroe solar, la Señora de las Mariposas desempeña el papel del dios del fuego.

En *Terra nostra* Fuentes vuelve a escribir la historia a fin de restarle la hegemonía de ser la única percepción admitida del pasado. Revela un pasado que continúa suplantando las posibilidades del presente. Las formas caducas de la política castellana rigen la existencia de la América Latina y dependen de la acepción ortodoxa de la realidad. En vez de una progresión lineal hacia una sociedad más justa, la novela nos señala que no ha habido cambios radicales entre una época y otra. *Terra nostra* desenmascara una historia que sólo consagra los disfraces que la opresión adopta para dar la impresión falaz de que la raza humana va alcanzando la utopía. La solución radical de la novela de Fuentes es un apocalipsis y el rechazo de la historia.

RESEÑAS

Regina Harrison, *Signs, Songs, and Memory in the Andes: Translating Quechua Language and Culture*, Austin, University of Texas Press, 1989, 233 págs.

Desde el Descubrimiento, la Conquista y la Colonización, la historia de la cultura en América Latina ha sido objeto de múltiples estudios y de muy variadas reflexiones. En el momento del primer contacto del mundo europeo con el americano se inició un inagotable diálogo de culturas, fértil confrontación de pensamientos, y sobre todo un largo proceso de interpretación y análisis de las grandes culturas prehispánicas. Don Felipe Guamán Poma de Ayala, José de Acosta, Juan Betanzos, el Inca Garcilaso de la Vega, por mencionar algunos de los más célebres, establecieron una serie de sólidas bases, de pautas y de coordenadas para un estudio sistemático y riguroso de las culturas incaicas.

Regina Harrison, especialista en literatura de América Latina, profesora de español y quechua, antropóloga, ha realizado un admirable estudio interdisciplinario de canciones antiguas y contemporáneas, mitos y cuentos folclóricos de las comunidades de habla quechua; para esta estudiosa el *corpus* mencionado es un extraordinario surtidor, un magnífico informante de las palabras, de las expresiones y del pensamiento indígena andino, sociedad cuya supervivencia conserva una vigorosa identidad frente a las presiones y opresiones de las sociedades dominantes actuales.

La investigadora escribe una breve introducción, narrada en primera persona, donde nos comunica su largo y difícil proceso de descubrimiento y aproximación a la lengua y la cultura quechua, así podemos imaginar el entrañable y complejo proceso que tuvo, no sin dificultad, que transitar para establecer sus primeras relaciones y bases iniciales para el estudio de estas sociedades tan peculiares, distintas y ajenas de su mundo, la sociedad norteamericana contemporánea.

Dotada de una grabadora, de una paciente sensibilidad y de muy definidas aptitudes y conocimientos antropológicos, Regina Harrison se enfrenta a un universo donde las canciones no tienen justamente la misma connotación que para el mundo occidental, donde los conceptos de verso, línea, rima, estrofa, estancia, tienen un significado primordial; en cambio, para las comunidades andinas constituyen una respuesta más bien emotiva, vital, cotidiana, espontánea, que se manifiesta con muy variados y amplios tonos musicales. De igual forma que el sistema alfabético del idioma inglés, medio para la transcripción de esas canciones, carece del sentido y significación para el hablante quechua.

La autora emprende, resume y logra un trabajo ejemplar; sus sólidos conocimientos de literatura, antropología, de los idiomas quechua y español,

le permiten manejar sus materiales con agilidad. Su propósito de respetar y revelar íntegramente el pensamiento indígena la conduce a realizar una cala profunda de la cultura andina, objetivo que cumple con creces. Su trabajo, de muchas maneras vinculado con la literatura, logra captar matices, destacar las diversidades, el colorido y las peculiaridades de las canciones. Otro aspecto, derivado de este trabajo tan sugerente y complejo, tiene que vincularse con los problemas de la traducción; desde la perspectiva de la autora, el hecho de la traducción debe contener una rigurosa reescritura lingüística, sin dejar de contemplar de manera primordial el fenómeno estético.

La autora sitúa la influencia y determinación del idioma español frente al idioma quechua, explica sus interacciones como lenguas en contacto. Cuando es necesario, la autora incorpora textos también en español, hecho que confirma la innegable participación de éste en la conformación actual del quechua.

Las traducciones de las canciones y de los documentos son tratadas con conocimiento de causa; la investigadora aspira a conservar el tono de las voces indígenas, se preocupa por ser fiel a las expresiones culturales; los textos quechuas y sus respectivas traducciones al inglés están situadas en la misma página para compulsar el original frente a su respectiva reescritura al idioma inglés. Su trabajo de traducción, afirma la propia investigadora, está íntimamente relacionado con su propia experiencia, es el resultado de una muy larga convivencia con las comunidades indígenas: sembradores de papa, grupos dedicados al pastoreo, cazadores, que habitan en las grandes alturas de los Andes. En ese espacio geográfico-cultural Regina Harrison elige innumerables canciones quechuas que traduce al inglés, invocando siempre el rigor científico y al mismo tiempo una fidelidad al mundo cultural de los autores de estas canciones.

Uno de los escollos que más hábilmente sortea es el del enfrentamiento de un mundo primitivo, natural, muy relacionado con el espacio natural — el universo social y cultural de los hablantes quechuas —, frente a su propia experiencia de un mundo desarrollado, "civilizado" en el sentido de poseer innumerables elementos de avanzada tecnología que caracterizan su modernidad; el propósito traductor de la autora deja al margen juicios de carácter moral o interpretaciones confrontadas de un universo con otro; su aspiración está centrada en incorporar al lector a las potencialidades y riquezas del mundo y del espíritu indígenas. La investigadora se propone traducir imágenes, metáforas y símbolos de estas sociedades contemporáneas ecuatorianas y peruanas andinas; muy atenta siempre a cumplir con una gran responsabilidad y una ética impecable para destacar las peculiaridades y especificidades de la tradición oral quechua.

La investigadora ha complementado su información y experiencia sobre el mundo andino con materiales históricos, documentos antiguos que también informan sobre canciones y expresiones verbales específicas de esta cultura; acude a diccionarios, gramáticas, tratados religiosos, innumerables

documentos bilingües en español y quechua, fuentes que constituyen referencias de alta estima para su atento trabajo lingüístico, que contribuye a desechar informaciones equívocas y a fijar con mayor certeza los textos originales.

El libro está compuesto por seis capítulos que revelan la sugerente perspectiva de esta investigación: "La grandeza de la lengua y la cultura quechua", "La traducción y problematización de las categorías culturales", "Argumento y dibujo: una semiótica del conocimiento en la *Relación* de Santacruz Pachacuti Yamqui", "Traducción cultural de la tradición oral andina", "Traducción del *Supay*: presencia y valor de las mujeres en las canciones quechuas contemporáneas", "Metafísica del sexo en canciones quechuas del bosque tropical", "La papa como metáfora cultural".

Signs, Songs, and Memory in the Andes es un texto donde la experiencia sobre el trabajo interdisciplinario rinde un buen fruto; la historia, la lingüística, la etnología, la antropología, la literatura, aparecen integradas en una ceñida trama que dibuja una gozosa interpretación cultural. El texto de Octavio Paz, "La irrealidad de lo mirado/Da realidad a la mirada", epígrafe de este libro, constituye, a mi parecer, un elocuente resumen de este notable esfuerzo de aproximación y de interpretación de la cultura quechua y al mismo tiempo una magnífica expresión de la vigencia cultural y espiritual andina.

Ignacio DÍAZ RUIZ

LIBROS Y REVISTAS RECIBIDOS

- Dumas Claude y Jacqueline Covo, eds., *Minorités et marginalités en Espagne et en Amérique latine au XIX siècle*, France, Presses Universitaires de Lille, 1990.
- Gómez Martínez, José Luis, *Bolivia: un pueblo en busca de su identidad*, La Paz, Los amigos del libro, 1988.
- Hommage a Claude Dumas. Histoire et création*, France, Presses Universitaires de Lille, 1990.
- Lagos, Ramona, *Varia colección. Ensayos sobre literatura hispano-americana*, Nueva York, Peter Lang, 1989.
- L'impossible/possible de Federico García Lorca*, Roma, Edizioni Scientifiche Italiane, 1989.
- Reyes, Alfonso, *Abecedario*. Antología preparada por Humberto Martínez, México, UAM-A, 1989.
- Retta, Sivoilella, et al., *De Bolívar a Sandino. Hombres de la masonería en la prédica integradora*, Montevideo, Ediciones América Una, 1988.
- Schajowicz, Ludwig, *Mito y existencia*, Puerto Rico, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1990.
- Anthropos*, Revista de documentación científica de la cultura (Barcelona), 105 (1990). Antonio Colinas. Armonía órfica, una poética de la fusión.
- Cahiers d'études romanes* (Marseille), 15 (1989).
- Casa de las Américas* (La Habana), 178 (1990).
- Imágenes de lo cotidiano*, Anuario conmemorativo del V Centenario del Descubrimiento de América, México, UAM-A, 1989.

El día 26 de agosto falleció en la Ciudad de México, la Sra. Esther Rojas de Silva-Herzog esposa y colaboradora del Mtro. Jesús Silva-Herzog, fundador de *CUADERNOS AMERICANOS*.

La Revista ofrece su más sentido pésame.



ORGULLO Y FORTALEZA DE MEXICO
¡ CRECE Y APOYA !

... EN LA ECONOMIA NACIONAL

Al alcanzar niveles de competitividad internacional en el uso de la capacidad instalada, PEMEX obtuvo una producción de 15 millones 311 mil 194 toneladas de productos petroquímicos durante los primeros 11 meses de 1989, lo que significó un aumento de 9.2% en relación a 1988.

... EN LA PETROQUIMICA

Produce derivados que son base de artículos satisfactorios de la vida cotidiana que permiten disfrutarla más y mejor... los productos del petróleo existen prácticamente en todo...

PEMEX ESTA CON NOSOTROS.

¡Cuidar el petróleo es básico para vivir mejor!

Este libro se terminó de imprimir el día
 3 de septiembre de 1990 en Talleres
 Gráficos de Cultura, S. A. de C. V.,
 Av. Coyoacán 1031, Deleg. Benito Juárez,
 03100 México, D. F. Su tiro cons-
 ta de 2 500 ejemplares

**PEMEX
 AVANZA...**



**siglo
veintiuno
editores**

ALEJO CARPENTIER OBRAS COMPLETAS

- Vol. 1: Écue-Yamba-Ó/ La rebambaramba/
Cinco poemas afrocubanos/
Historia de lunas/ Manita en el
suelo/ El milagro de Anaquillé
- Vol. 2: El reino de este mundo/ Los pasos
perdidos
- Vol. 3: Guerra del tiempo/ El acoso y otros
relatos
- Vol. 4: La aprendiz de bruja/ Concierto
barroco/ El arpa y la sombra
- Vol. 5: El siglo de las luces
- Vol. 6: El recurso del método
- Vol. 7: La consagración de la primavera
- Vol. 8: Crónicas 1. arte, literatura y política
- Vol. 9: Crónicas 2. arte, literatura y
política
- Vol. 10: Ese músico que llevo dentro 1
- Vol. 11: Ese músico que llevo dentro 2
- Vol. 12: Ese músico que llevo dentro 3/ La
música en Cuba

CRISTÓBAL NONATO

CARLOS FUENTES



TIERRA FIRME 

Fondo de Cultura Económica

UNA ESCRITURA PLURAL DEL TIEMPO

ANTHROPOS

REVISTA DE DOCUMENTACIÓN CIENTÍFICA DE LA CULTURA

Investigar los agentes culturales más destacados, creadores e investigadores. Reunir y revivir fragmentos del Tiempo inscritos y dispersos en obra y obras. Documentar científicamente la cultura.

ANTHROPOS, Revista de Documentación Científica de la Cultura: una publicación que es ya referencia para la indagación de la producción cultural hispana.

Más de 100 números publicados desde 1981

Formato: 20 x 27 cm
Periodicidad: mensual
(12 números al año + 1 extraído)
Páginas: Números sencillos: 64 + XXIII (96)
Número doble: 128 + XLVIII (176)

SUSCRIPCIONES 1990

ESPAÑA (sin IVA 6 %) 7.295 Pta.
EXTRANJERO
Via ordinaria 8.900 Pta.
Por avión:
Europa 9.500 Pta.
América 11.000 Pta.
África 11.300 Pta.
Asia 12.500 Pta.
Oceania 12.700 Pta.

SUPLEMENTOS

SUPLEMENTOS Anthropos es una publicación periódica que sigue una secuencia temática ligada a la revista ANTHROPOS y a DOCUMENTOS A, aunque temporalmente independiente.

Aporta valiosos materiales de trabajo y presta así un mayor servicio documental.

Los SUPLEMENTOS constituyen y configuran otro contexto, otro espacio expresivo más flexible, dinámico y adaptable. La organización temática se vertebra de una cuadruple manera:

1. Miscelánea temática
2. Monografías temáticas
3. Antologías temáticas
4. Textos de Historia Social del Pensamiento

ANTHROPOS

Formato: 20 x 27 cm
Periodicidad: 6 números al año
Páginas: Promedio 176 pp. (entre 112 y 224)

SUSCRIPCIONES 1990

ESPAÑA (sin IVA 6 %) 7.388 Pta.
EXTRANJERO 8.950 Pta.
Via ordinaria
Por avión:
Europa 9.450 Pta.
América 10.750 Pta.
África 11.050 Pta.
Asia 12.350 Pta.
Oceania 12.450 Pta.

Agrupaciones n.ºs anteriores (Pta. sin IVA 6 %)

Grupo n.ºs 1 al 11 incl.: 11.664 Pta.
Grupo n.ºs 12 al 17 incl.: 8.670 Pta.

Suscripción y pedidos:

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

Apartado 387
08190 SANT CUGAT DEL VALLES (Barcelona, España)
Tel.: (93) 674 60 04

1990 Universidad de México

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
julio 1990 474

VARIA POESÍA

◆ Fabienne Bradu: *Rueca*, una pensión para universitarias

◆ Luis Roberto Vera: Sobre Cecilio Balthazar

◆ Flora Botton Beja/Romer Cornejo: Cambio y tradición en la familia china contemporánea

Edificio anexo a la antigua Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, primer piso, Ciudad Universitaria
Apartado postal 70 288, 04510 México, D.F. Tels: 550-5559 y 348-4352

☐ Suscripción ☐ Adjunto cheque o giro postal por la cantidad de cuarenta mil pesos (00/100 moneda nacional)
☐ Renovación ☐ Adjunto cheque por la cantidad de 90 Dls. U.S. Cy. (cuota para el extranjero)

Nombre	Dirección	País	Teléfono
Colonia	Estado		
	Ciudad		

AMÉRICA LATINA

**Se hace suscripción
a la revista «América
Latina» en las siguientes
casas distribuidoras:**

ARGENTINA
Sergio Samit
Avenida Corrientes 1719 p. 6
1042 Cap. Fed.
Buenos Aires

Editorial Anteo S. A.
Casilla de Correo 40
Sucre 2 - C.P. 1402
Buenos Aires

DIRPLE SRL
Sánchez de Bustamante, 466
1173, Cap. Fed.

BOLIVIA
«Librería Universo»
Casilla Correo 1224
Calle 24 de Septiembre, 426
Santa Cruz

Ediciones Sovat
Pasaje Pratonal
Franc. Tamayo
Local 2, Planta Baja
Casilla 20897, La Paz

BRASIL
«Livraria Valentina Rozov»
Rua 24 de Maio
35, 3 Andar
Conjunto 312, São Paulo

«Importadora de Revistas
Santiago Ltda.»
Rua Prof. Quintino do Vale, 76
Cx. Postal 13025
20250 Rio de Janeiro

«Livraria Tecnográfica»
Rua Conde de Sarzedas, 246
01512 São Paulo

«Ciencia e Paz»
Rua Senador Dantas 117
Sobre Loja 206
Centro Loja 206
Centro Cep 20031
Rio de Janeiro

Livraria Pagina Ltda
Rua Das Marrecas
361A, Zôg
Rio de Janeiro

COLOMBIA
«Ediciones Suramérica Ltda»
Carrera 7 N 22-44 piso 7
Aptid. aereo 14470 y 8971
Bogotá, D.F.

COSTA RICA
«Librería Internacional»
Calle 12 Av. 12-16 Apartado 758
San José

ECUADOR
«Empresa Editora»
Importadora S.A.
Vilamit N 211 y Abdón
Caldén
Casilla 6217
Guayaquil

«Librería Otilio»
Ldo. Alberto Maldonado S.
Apartado N 166-B
Quito
«Librería Veneto»
Murphy 287 y 10 agosto
Apartado Postal 2084
Quito

GUYANA
«The Michael Forde Bookshop»
41 Robt. St.
(Freedom House)
Lectown, Georgetown 13

The Peoples Bookshop
131, Albert and Crown Streets
Georgetown, Georgetown 13

MEXICO
«Servicios Bibliográficos Palomar
S.A.»
Apartado Postal 42045
Mexico - D.F. 06400

«El Dia» Alfonso López
Camacho
Rua Flores Magón 6A 1908
Aptid. Postal N 175
Tijuana B. Cía.
Mexico

Ediciones de Cultura Popular
Bucaram 45 Centro, 90640
Mexico, D.F. Mexico

Academia de Ciencias
de la URSS
Instituto de
América Latina

NICARAGUA
«Importaciones y Exportaciones
Liberías S.A.»
Apartado Postal N 2705
Managua

PANAMA
«Librería Solaris»
Av. Justo Arosemena con
Calle 45
Este Ed. Balboa, Local N 5
Apto. 2705, Zona 3
Panamá 3

PERU
«Librerías y Distribuidoras
Cosmos y Siglo XX»
Av. Tacna N 219
Lima 1

PUERTO RICO
Librería «Hostos» Inc.
G.P.O. Box 14127
Obrero Station
San Juan 00916

TRINIDAD
Moxo Enterprises Ltd.
16 Riverside Road, Curepe
Trinidad V.I.

VENEZUELA
«Distribuidora Trans-
oceanica»
Apartado N 40 242
Caracas 104

«Distribuidora Progreso»
Apartado 19224
Zona Postal 101
Caracas

JAMAICA
Vanguard Publishers Ltd.
30A Constant Spring Road
Kingston 8

URUGUAY
Ediciones
Pueblito Unidos SA
Colonia 1191
Casilla de Correo 6222
Montevideo,
Uruguay

Mexico and Latin America are changing day by day
What do you know about these changes?

Voices of Mexico

is a space for current opinion
and reflection

Political and economic analysis

Special Reports

Interviews with Mexican leaders

Science and Culture



**Quarterly magazine of the Mexican
National Autonomous University**

All publicity or subscriptions should be sent to

Hispánic Books Distributors, Inc.
1665 West Grant Road
Tucson, Arizona 85745
Phone (602) 882-9484

Revista Voices of Mexico
Filología y Letras No. 88
Ciencia Cópico Universidad
C.P. 04360
Mexico, D.F.
Tel. (905) 6-58 58 51
6-58 72 79

NUMERO 6 ♦ MAYO DE 1990

CIUDADES, METAFORAS Y DECORADOS

ABRE UN ESPACIO BILINGÜE E INEDITO
PARA EL INTERCAMBIO CULTURAL,
SE SITUA EN EL JUEGO DE LAS MIRADAS
QUE SE CRUZAN ENTRE MEXICO Y FRANCIA,
EUROPA Y AMERICA LATINA
APARECE TRES VECES AL AÑO



REVISTA CULTURAL DEL IFAL

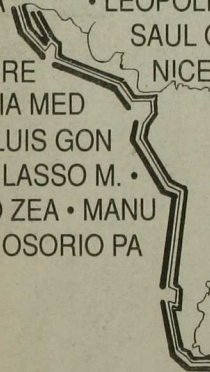
RIO NAZAS 43, COL. CUAUHTEMOC, 06500 MEXICO, D. F. TEL. 566 07 77

México INTERNACIONAL

AÑO 1
NUMERO 9DIRECTOR: CARLOS CALVO ZAPATA
SUBDIRECTOR EDITORIAL: LUIS GONZALEZ SOUZAPRECIO PACTO: 2,000 PESOS
MAYO DE 1990

La integración de AL: importancia, obstáculos, propuestas

RENWARD GARCIA MEDRANO • RICARDO MENDEZ SILVA
• LUIS GONZALEZ SOUZA • LUIS HERRERA LASSO M. • HE
CTOR CUADRA • LEOPOLDO ZEA • MANUEL BECER
RA RAMIREZ • SAUL OSORIO PAZ • ANTONIO C
ANCHOLA • BERE NICE P. RAMIREZ LOPEZ • RE
NWARD GARCIA MED RANO • RICARDO ME
NDEZ SILVA • LUIS GON ZALEZ SOUZA • L
UIS HERRERA LASSO M. • HECTOR CUADR
A • LEOPOLDO ZEA • MANU EL BECERRA RA
MIREZ • SAUL OSORIO PA Z • ANTONIO CANCH



Pemex en Europa

página 13

México no puede
condenarse al
aislamiento: Serra

página 15

La identidad femenina
vista a través de la
literatura: enfoques
de escritores
y escritoras

VIVIAN ANTAKI, página 19

México INTERNACIONAL

Se envía a todas las embajadas, consulados y misiones diplomáticas
de nuestro país en el extranjero, a todas las representaciones de otros
países en México, a todos los organismos internacionales y a todas las
instituciones de educación superior en la República Mexicana.
De venta en puestos y librerías.

Convocatoria a la
XIV Asamblea
Nacional del PRI

página 22

CATALOGO GENERAL DE PUBLICACIONES PERIODICAS MEXICANAS NUEVA EDICION 1989-1990



PONEMOS A SU DISPOSICION EL UNICO "CATALOGO" DE
PUBLICACIONES PERIODICAS MEXICANAS EN SU 3a. EDICION.

USTED YA LO CONOCE Y SABE DE LOS BENEFICIOS
QUE HA OBTENIDO AL PODER CONTAR CON
INFORMACION DE MAS DE 3000 TITULOS
EDITADOS EN NUESTRO PAIS.

NOTA: INCLUYE DOS ACTUALIZACIONES AL AÑO
EN LOS MESES DE JUNIO Y NOVIEMBRE DE
1990

SOLICITELO A:

D.I.R.S.A.

GEORGIA N° 10-8, COL.

NAPOLIS, 03810, MEXICO, D.F.

APARTADO POSTAL 27-374

TEL. 543-4629

FAX. 536-1293

TELEX 1764639 DIREME



DIRECTOR
Félix Grande
SUBDIRECTOR
Blas Matamor
REDACTOR JEFE
Juan Malpartida

Núms. 477-478

Marzo-Abril de 1990

Homenaje a José Antonio Maravall

Escriben: Francisco Abad, Miguel Batllori, Manuel Benavides Lucas, Loreto Busquets,
José Manuel Cuenca Toribio, Luis Díez del Corral, Antonio Domínguez Ortiz, José María Díez Borque,
Joan Estruch Tobella, Manuel Fernández Álvarez, Francisco Gutiérrez Carbajo, Félix Grande,
Emilio Garrigues, Ricardo Gullón, María Carmen Iglesias, Otilia López Fanego, Carmen López Alonso,
Blas Matamor, Soledad Ortega, Nicholas Spadaccini, Eduardo Tijeras, Francisco J. Sánchez,
Julio Valdeón Baroque, Francisco Vega Díaz, Pierre Vilar y Ana Vian Herrero.

Con dos textos inéditos de José Antonio Maravall

Un volumen de 390 páginas

1.500 pesetas

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN

		Pesetas	
		Correo ordinario \$ USA	Correo aéreo \$ USA
España	Un año (doce números y dos volúmenes de «Los Complementarios»).....	5.500	
	Ejemplar suelto.....	500	
Europa	Un año.....	65	75
	Ejemplar suelto.....	5	7
Iberoamérica	Un año.....	60	90
	Ejemplar suelto.....	5	8
USA, África Asia, Oceanía	Un año.....	65	100
	Ejemplar suelto.....	5	9

AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACION INTERNACIONAL

Avda. de los Reyes Católicos, 4. 28040 Madrid

Teléfonos: Redacción: (91) 583 84 01/83 99

Administración: (91) 583 83 96

Problemas del Desarrollo 81

Revista Latinoamericana de Economía
Publicación trimestral del
Instituto de Investigaciones Económicas
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Vol. XXI

abril-junio 1990

Introducción a la lectura	5
<i>Fausto Burgueño Lomeli</i> Repensar América Latina	9
<i>Ana Esther Cedeña</i> Sobre las diferentes modalidades de internacionalización del capital	15
<i>Gregorio Vidal</i> La crisis y la dinámica de los mercados de capital: a dos años del <i>crac</i> de octubre. Diez propuestas para avanzar en su lectura	41
<i>Alicia Girón</i> Deuda externa: el reto del siglo XXI	61
<i>Jorge Basave Kunhardt</i> La estrategia financiera del gran capital en México	87
<i>Victor M. Soria</i> Conversión tecnológica en México. El rezago de la industria de bienes de capital	107
<i>Sarahí Ángeles Cornejo</i> Privatización monopólica y desnacionalización de PEMEX. ¿Hasta dónde?	135
<i>Cary Hector</i> Las maquiladoras mexicanas y el libre intercambio canadiense-americano: ¿un caballo de Troya insospechado?	157
Documentos	
<i>Fausto Burgueño Lomeli</i> Informe de actividades del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM 1986-1990	181
<i>Benito Rey Romay</i> Discurso de toma de posesión como Director del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM 1990-1994	197
Libros	201

boletín

socioeconómico

EL SOCIALISMO HOY



No. 16 ENERO-MARZO 1990

inies

EDITORIAL CIENCIAS SOCIALES
APARTADO 1894
MANAGUA, NICARAGUA

paradiso

literatura - ciencia - arte

Identidad étnica y estratificación cultural
MANUEL CHAVEZ B.

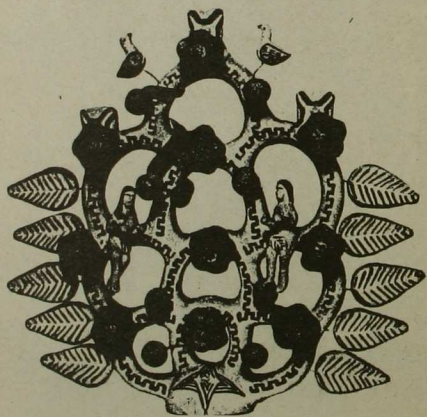
Entrevista con Max Hernández
ANNARELLA VELEZ

Aproximación a la nueva literatura de Honduras
MANUEL RUANO

Apuntes sobre cultura y guerra en Centroamerica
HORACIO CASTELLANOS MOYA

El teatro es un arte revelador de esencias
SAUL TORO

LIBROS HONDUREÑOS PARA TODO EL MUNDO



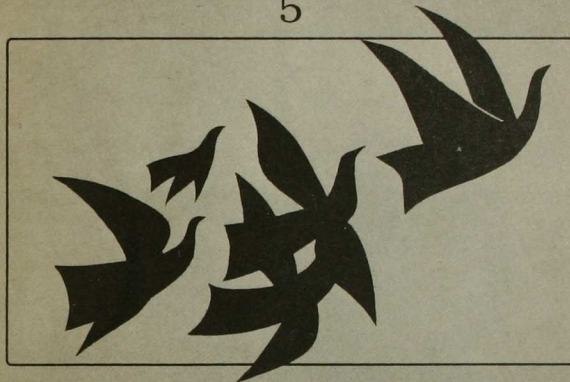
PRODUCCIONES CULTURALES
LIBRERIA PARADISO, S. DE R.L.

APARTADO POSTAL 2037
TEGUCIGALPA, HONDURAS

Octubre-Noviembre-Diciembre, 1989

SobreVuelo

5



¿Y los indios ? En el Quinto Centenario de América

Poesía: Saravia, Guillén Barrientos, Leticia Herrera

Narrativa: Aguilar, Berrios, García

Una utopía concreta: La unidad Iberoamericana

Identidad cultural y experiencia teatral

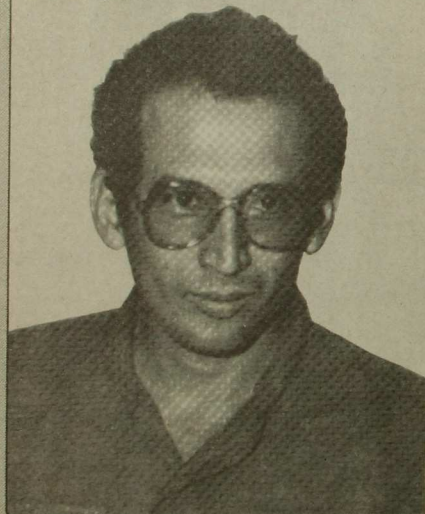
Valor Lps. 3.00

SOBREVUELO-REVISTA DE LITERATURA
APARTADO POSTAL 2309
TEGUCIGALPA, HONDURAS

Tragaluz

Nº 23

Moisés Landaverde



Testimonios:
Sandra Jovel,
Armando García,
Jorge Sierra,
Emmanuel Jaén,
Dino Fanconi y
Juan Domingo
Torres.

Obras teatrales de
Moisés Landaverde.

Suplemento Especial:
El Sistema de
Evaluación
y Promoción
Controladas en las
escuelas primarias
de Honduras.



editorial
guaymuras
Lps 4.00

EDITORIAL GAYMURAS, S.A.
APARTADO POSTAL 1843
TEGUCIGALPA, HONDURAS

15

SEPTIEMBRE - DICIEMBRE 1985

De Sayas y Minifaldas:
La Mujer en América Latina

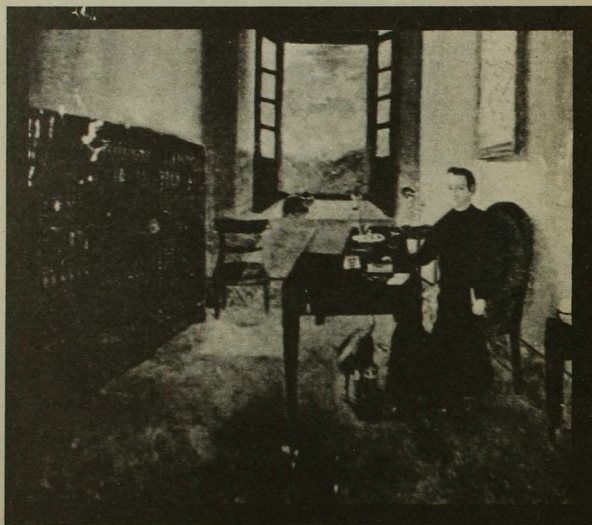
Silvia Limón Olvera
Ma. Angélica Orozco Hernández
Patricia Escandón Bolaños
Beatriz E. Méndez Carniado
Patricia Ponce Meléndez

CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

NUESTRA AMERICA

EL SACERDOTE EN LA NOVELA HISPANOAMERICANA

Ma. de las Nieves Pinillos



NUESTRA AMERICA

20

centro coordinador y difusor de estudios latinoamericanos

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

CUADERNOS AMERICANOS

DESEO SUSCRIBIRME A CUADERNOS AMERICANOS

NOMBRE

DOMICILIO

LOCALIDAD

CODIGO POSTAL

PAIS

TELEFONO

CHEQUE

BANCO

GIRO

SUCURSAL

☐

☐

SUSCRIPCION

RENOVACION

IMPORTE

REDACCION Y ADMINISTRACION: P.B. TORRE I DE HUMANIDADES,
CIUDAD UNIVERSITARIA, 04510 MEXICO, D.F. • TEL. 550-57-45 • TEL.
(FAX) 548-96-62 • GIROS: APARTADO POSTAL 965 MEXICO 1, D.F. •
PRECIO POR SUSCRIPCION DURANTE 1990, (6 NUMEROS), MEXICO
\$37,000.00, OTROS PAISES 98 DLS. (VIA MARITIMA O TERRESTRE),
108 DLS. (VIA AEREA) • PRECIO UNITARIO DURANTE 1990, MEXICO
\$6,500.00, OTROS PAISES 19 DLS. (VIA MARITIMA O TERRESTRE),
22 DLS. (VIA AEREA) • DE VENTA EN LAS MEJORES LIBRERIAS

CUADERNOS AMERICANOS

DESEO EJEMPLARES SUELTOS DE CUADERNOS AMERICANOS

NOMBRE

DOMICILIO

LOCALIDAD

CODIGO POSTAL

PAIS

TELEFONO

EJEMPLARES DE CUADERNOS AMERICANOS (Indicar número y año)

IMPORTE

AEREO

EJEMPLARES DE 1986 A 1942: 38 Dls.

EJEMPLARES DE 1989 A 1987: 22 Dls.

TERRESTRE

EJEMPLARES DE 1986 A 1942: 35 Dls.

EJEMPLARES DE 1989 A 1987: 19 Dls.

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA EPOCA

Número 23

Septiembre-Octubre

Vol. 5

CENTENARIO DEL SISTEMA INTERAMERICANO

Héctor Fix-Zamudio

João Baena Soares

Fernando Solana

Carlos Salinas de Gortari

CRONICA DEL NACIMIENTO DEL PANAMERICANISMO

José Martí, Nace el panamericanismo, sus entrañas

LOS ESTADOS UNIDOS Y LA INTEGRACION
DEMOCRATICA LATINOAMERICANA

Leopoldo Zea. La democracia en Europa, los Estados Unidos y América Latina

Gustavo Vargas Martínez. Bolivarismo y monroísmo cien años después.

Olga Velázquez Rivera. Hacia un nuevo sistema americano.

Irene Zea. La nueva política exterior de México hacia los Estados Unidos en un mundo de cambio.

Gabriel Gutiérrez Pantoja. De las fantasías deseables a las utopías posibles.

RESEÑAS

What's wrong, who's right in Central America?, por Enrique Camacho Navarro.

LIBROS Y REVISTAS RECIBIDOS

CONTENIDO

<i>José María Romero Baró</i>	Ciencia y filosofía en el pensador uruguayo Carlos Vaz Ferreira
<i>María Teresa Bosque Lastra</i>	Breve reflexión crítica a propósito de Alfonso Reyes
<i>María Andueza</i>	Presencia de Alfonso Reyes en Madrid

FILOSOFIA LATINOAMERICANA

<i>Leopoldo Zea</i>	Filosofar desde la realidad americana
<i>Fernando Ainsa</i>	Problemática de la identidad en el discurso narrativo latinoamericano
<i>Ofelia Schutte</i>	La creación cultural desde la perspectiva de la diferencia
<i>Jaime Rubio Angulo</i>	Prácticas populares. Ficciones narrativas y reflexión filosófica en América Latina
<i>Gustavo Vargas Martínez</i>	¿Qué tan <i>Latina</i> es <i>Latinoamérica</i> ?
<i>Laura Mues de Schrenk</i>	Una de las tareas de la filosofía latinoamericana
<i>José Luis Gómez-Martínez</i>	Consideraciones epistemológicas para una filosofía de la liberación
<i>Michele Pallottini</i>	¿Por qué filosofía latinoamericana?
<i>Raúl Fornet-Betancourt</i>	Filosofía y teología en América Latina
<i>Martina L. Kaller</i>	La filosofía en América Latina a partir de su historia
<i>Amy A. Oliver</i>	Sobre algunas relaciones entre la filosofía de la historia y el feminismo

CARLOS FUENTES

<i>Georgina García Gutiérrez</i>	<i>Cristóbal Nonato</i> : profecía apocalíptica, experimentación lúdica, crítica certera
<i>Nicolás Toscano</i>	<i>Terra Nostra</i> y la pintura
<i>Becky Boling</i>	<i>Terra Nostra</i> : desmitificación de la historia

RESEÑAS

<i>Ignacio Díaz Ruiz</i>	Signs, Songs, and Memory in the Andes: Translating Quechua Language and Culture
--------------------------	---

LIBROS Y REVISTAS RECIBIDOS