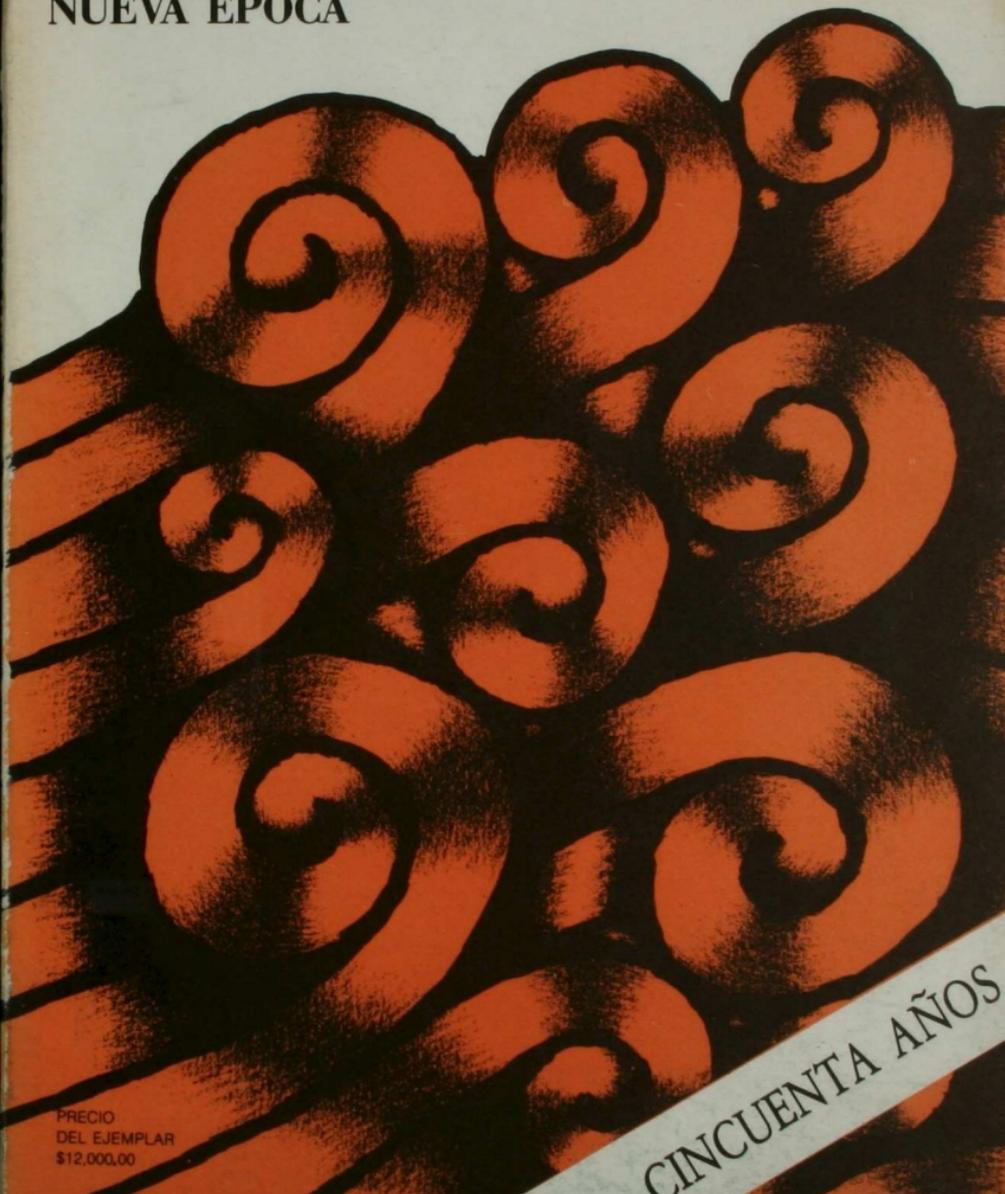


# CUADERNOS AMERICANOS

36

NUEVA ÉPOCA



PRECIO  
DEL EJEMPLAR  
\$12,000,00

CINCUENTA AÑOS

CUADERNOS AMERICANOS  
NUEVA ÉPOCA

FUNDADOR: JESÚS SILVA HERZOG

DIRECTOR: LEOPOLDO ZEA

REDACCIÓN: LILIANA WEINBERG

*COMITÉ TÉCNICO:* 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 Furcié, Video-concepto; Domingo Miliari, Venezuela; Francisco Miró Quesada, Perú; Edgar Montiel, Perú; Otto Morales Benítez, Colombia; Germánico Salgado, Ecuador; Samuel Silva-Gotay, Puerto Rico; Gregorio Weinberg, Argentina.

Fernando Ainsa, UNESCO; 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, Adalberto Santana, Valquiria Wey.

*EQUIPO TÉCNICO:* Norma González Perea, Judith Orozco Abad, Raúl Arámbula Paz, Norma Villagómez Rosas y David Bazaine Zea.

DIFUSIÓN Y ADMINISTRACIÓN: 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 I de Humanidades  
Ciudad Universitaria  
04510 México, D.F.  
Apartado Postal 965  
México 1, D.F.  
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 ÉPOCA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**CUADERNOS  
AMERICANOS**

NUEVA ÉPOCA

AÑO VI

VOL. 6

**36**

NOVIEMBRE-DICIEMBRE 1992



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 1992

## CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

Número 36

Noviembre-Diciembre

Volumen 6

### ÍNDICE

*Pág.*

#### ITINERARIOS DE LA ALTERIDAD

|  |    |
|--|----|
| EDUARDO PORTELLA. Presentación . . . . .   | 11 |
| MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Encuentros en cadena . . . . .   | 13 |
| EIKICHI HAYASHIYA. El Japón en la época de los descubrimientos . . . . .                         | 20 |
| J. JORGE KLOR DE ALBA. Imagen del Japón en los primeros misioneros . . . . .                     | 31 |
| GEORGES BAUDOT. Alteridad y monstruosidad: el enfrentamiento de los modelos culturales . . . . . | 46 |
| ELIKIA M'BOKOLO. El encuentro entre los portugueses y los africanos: el caso del Congo . . . . . | 56 |
| EDGAR MONTIEL. Los negros en el mundo andino . . . . .   | 70 |
| JAIME DE SALAS ORTUETA. Nuevamente Hegel y América . . . . .                                     | 86 |

#### ARTURO ARDAO: SU FILOSOFAR LATINOAMERICANO

|  |     |
|--|-----|
| LEOPOLDO ZEA. A Arturo Ardao en sus ochenta . . . . .                      | 99  |
| ARTURO ARDAO. Palabras en la entrega del Premio Gabriela Mistral . . . . . | 102 |
| ARTURO ARDAO. El nombre 'América Latina' en Madrid desde 1858 . . . . .    | 104 |
| MARÍA NOEL LAPOUJADE. Entrevista a Arturo Ardao . . . . .                  | 112 |
| ENRIQUE PUCHET. Las lecciones de un maestro . . . . .                      | 116 |
| CARLOS MATO FERNÁNDEZ. Inteligencia que esclarece . . . . .                | 132 |

NUEVA ÉPOCA  
1992

AÑO VI, NÚMERO 36, Noviembre-Diciembre 1992

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

|  |     |
|--|-----|
| JAVIER SASSO. Arturo Ardao historiador de las ideas . . . .  | 140 |
| YAMANDÚ ACOSTA. Función de la filosofía en la génesis del Uruguay actual. La filosofía en el proyecto de la primera modernización . . . . .        | 152 |
| MANUEL CLAPS. La filosofía de la historia en el pensamiento rioplatense (desde la generación argentina de 1837 hasta Carlos Vaz Ferreira). . . . . | 180 |
| JOSÉ LUIS ABELLÁN. El uso mitológico del mar en Unamuno . . . . .  | 185 |
| HUGO BIAGINI. La Universidad de La Plata y sus relaciones con Latinoamérica y España . . . . .   | 196 |
| HORACIO CERUTTI GULDBERG. Memoria comprometida y fecundante . . . . .  | 207 |

PREMIOS NOBEL 1992

|  |     |
|--|-----|
| EMILIO JORGE RODRÍGUEZ. Homero en la Isla de las Iguanas. . . . .      | 217 |
| ADALBERTO SANTANA. El Nobel de la Paz en el Quinto Centenario. . . . . | 221 |

HOMENAJE A *CUADERNOS AMERICANOS*

|   |     |
|---|-----|
| Adhesión de los lectores y colaboradores colombianos. . . . | 227 |
| Cincuenta años de <i>Cuadernos Americanos</i> . . . . .     | 231 |

## *Itinerarios de la alteridad*

Los primeros contactos inter-culturales entre Europa, África, Asia y América han sido tema de uno de los coloquios más importantes organizados por la Unidad para la Conmemoración del Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos, de la UNESCO, en su sede de París. A continuación se publican las diversas ponencias allí presentadas, así como otras contribuciones que abordan la misma temática.

## PRESENTACIÓN

Por *Eduardo PORTELLA*  
DIRECTOR GENERAL ADJUNTO DE LA UNESCO

**A**QUÍ ESTAMOS PARA INICIAR una nueva etapa del programa de la UNESCO *Quinto Centenario, Encuentro de Dos Mundos*: los encuentros en cadena. Hay que retener estas dos palabras. Encuentro en el sentido de relaciones, de espacio común, de asociación. Cadena en el sentido de enlace, de nuevas posibilidades interactivas, de contactos inesperados.

Esto significa incluso la competencia para superar el conflicto, cualquiera que sea, para reprogramarlo creativamente. Sin entregarse ni a la nostalgia ni al resentimiento ni a la resignación.

El encuentro de "Dos Mundos" quizás haya empezado en el mar por la brújula firme de los ibéricos, pero luego dejó de ser un encuentro de portugueses, de españoles, de italianos y de tantos otros, para ser verdaderamente un encuentro de mundos, de culturas, de fronteras en todo instante remarcadas. En el interior de estos encuentros insólitos, los indios y los negros luego se hicieron protagonistas respetables, aunque localizados en una posición nada confortable en el sistema del poder. El sistema del poder era el sistema del hombre individual, luego transformado en hombre individualista. Este hombre solitario, o más que todo autoritario, tuvo que ceder a la presencia del *otro*. Ahí tal vez empieza una nueva historia de la cultura: la historia de la identidad dinámica, o más bien de la identidad abierta. La identidad que no consigue vivir sin la diferencia. El espectáculo de la diferencia, la aparición del *otro* marginalizado frente al *mismo* imperial, cambió el rumbo de la historia. Yo diría un poco más: diría que cambió el sentido de la historia. De esa utopía concreta movilizada por la voluntad y por el sueño. Ahora podemos hablar de la historia del Sol, que es una historia de todos. Y no solamente de la historia de las Luces, que es la historia de algunos. Y si hoy queremos seguir llevando adelante el compromiso del encuentro, tenemos que trabajar críticamente el lugar de la tradición. No de la tradición *en*, que es una

tarea, por más respetable que sea, de los eruditos; sino intentar radicalizar la empresa de la tradición *para*. La tradición *para* es la cultura, es la necesidad de cohabitación, es la comprensión de que el *otro* es *mi otro*, es el entendimiento de las relaciones interculturales más allá del racismo o de todo y cualquier tipo de exclusión.

Nuestra tarea de hoy es la de precisar las formas del encuentro y la dinámica de las cadenas que se establecieron y se establecen a lo largo de la historia. Si queremos avanzar un poco más, quizás tengamos que preguntar: ¿Cuál es la fuerza y cuáles son los límites de ese encuentro? ¿Qué nos queda por encontrar, qué nos faltó encontrar? ¿Qué sigue separando el norte y el sur? Una pregunta replanteada hace poco por la nueva Europa.

Para responder a estas preguntas, quizás tengamos que desarrollar instrumentos críticos apropiados. Aún más: legítimos. La legitimidad es lo que sostiene la normatividad, si no queremos caer en una pura emboscada formal. Ya no hablamos de un tribunal de las leyes sin espíritu, y aún más sin cuerpo. Hablamos de una realidad que se debe tomar por las raíces. La mirada de ahora sería una mirada capaz de ver más allá de la curiosidad, que es una visión superficial o turística del otro, y de la culpabilidad, que es una práctica patológica de la conciencia infeliz.

Para que llevemos a buen término esta tarea de todos y cada uno, es indispensable crear y desarrollar este espacio de encuentro más allá de las lenguas particulares, de los prejuicios, de las culturas aisladas, en el campo abierto de la convivencia radical. Ésta es una tarea imposible sin la cooperación intelectual de los que aquí se encuentran, y se encontrarán cada vez más.

## ENCUENTROS EN CADENA

Por Miguel LEÓN-PORTILLA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM

**M**E CORRESPONDE, según el programa, hacer una presentación del enfoque de la temática de nuestra reunión.

Ya nuestro Director Adjunto, Eduardo Portella, ha expresado una serie de reflexiones que considero encaminan nuestro trabajo en función de lo que se entiende por "*Encuentros en cadena*". Como lo ha subrayado él muy bien, en esos encuentros las identidades que existen se mantienen no cerradas al enriquecimiento cultural, sino del todo abiertas. Creo que es un concepto muy interesante subrayar esto frente a la idea de que "para que yo sea quien soy, debo ser siempre idéntico".

Identidad sí, pero podemos también enriquecernos o podemos también privarnos de elementos de nuestro propio ser. Un sentido dinámico de la identidad entra de lleno en la conceptualización que nos interesa.

El proceso del encuentro de gentes de uno y otro hemisferio se inició en 1492 con lo que describiré como una expedición española. Los que iban en las carabelas, aparte de Cristóbal Colón, eran españoles. Había quizás algún otro genovés, tal vez algunos judíos sefarditas, pero era una expedición española, despachada por los Reyes Católicos. Pero a los españoles pronto van a seguir otros. Juan Caboto, en 1498, al servicio de Inglaterra, toca las costas del norte, la Tierra de los Bacalaos; en 1500, Pedro Cabral, el portugués, navegando en dirección hacia las costas de África, a la altura de las islas de Cabo Verde se desvía, y va a dar al Brasil, a "Terra de Santa Cruz". Ya tenemos así la presencia portuguesa. Poco después los Corte Real, Gaspar y Miguel, otros portugueses, exploran también las costas del norte de América. Juan de Verrazano, al servicio de Francia, llega al río Hudson, en las orillas de donde más tarde surgirá Nueva York. Américo Vesputio, un italiano, explora las costas del norte de Venezuela y después baja casi

hasta el que se llamó Río de la Plata; Ponce de León, español, toca en 1513 la Florida en busca de la fuente de la juventud; Fernando de Magallanes, un portugués al servicio de España, con Juan Sebastián Elcano, en 1519-1522, da la vuelta al mundo. Y así podríamos seguir, enunciando esos primeros encuentros que, uno tras otro, fueron teniendo lugar.

Cortés, en 1519, desembarca en la Tierra Firme, más allá de las islas, se adentra en Mesoamérica y se asombra ante la grandeza de Tenochtitlan. Compensación para los europeos fue toparse con Mesoamérica y no haber llegado por el momento a Japón.

Los Pizarro y Almagro, a su vez, penetrarán en el Perú. Jacques Cartier en 1534 entra por el río San Lorenzo. Otro francés poco conocido, Paulmier de Gonneville, en una expedición que iba hacia África, como le había pasado antes a Cabral, se desvía y va a dar a las costas, probablemente del Brasil, en 1504. Poco después regresó a Francia trayendo a un indígena que se llamaba Essomericq, quien se casó con una bretona y vivió en Rouen donde murió ya muy viejo. Entre sus descendientes hubo un obispo de esa ciudad.

Quiero decir con todo esto que, como reacción en cadena, se fueron involucrando en los encuentros los españoles, portugueses, italianos, franceses, ingleses, holandeses, unos tras otros. Es decir, gentes de países europeos abiertos hacia el Mar Tenebroso son las que continúan, unas tras otras, los encuentros. Hay, en cambio, otros muchos europeos y otros muchos pueblos que tardaron en entrar en este proceso que, como lo acaba de señalar Eduardo Portella, marca ya grandes cambios, grandes interacciones en contacto con el otro. Se empiezan a forjar nuevas imágenes del otro. Pero imágenes mucho más radicales que las que había surgido antes en la experiencia histórica de los pueblos europeos. Éstos, efectivamente, se habían formado imágenes del otro y habían tenido interacciones con otros, por lo pronto en su propio contexto. Sin embargo, en tal contexto, aunque era en cierta manera un ámbito henchido de variedades, de todos modos había grandes semejanzas. Por muy diferente que sea un italiano de un francés o de un español, se asemejan mucho. Aunque las lenguas sean distintas, y más aún con respecto al inglés y al alemán, de todos modos entran dentro de una misma cultura. Todos han sido herederos del legado grecolatino y judeocristiano.

Los contactos de los europeos con sus vecinos de las costas africanas del Mediterráneo habían sido diferentes. Quienes allí habitaban eran 'los moros, los árabes, los musulmanes'. Los contactos

con las regiones más meridionales de África fueron aún más radicales, distintos. Lo mismo puede decirse de los contactos que se habían tenido con los pueblos del interior de Asia, desde la época de Alejandro, y posteriormente, hasta llegar a los tiempos de Marco Polo.

El encuentro con los habitantes del otro hemisferio significó establecer contacto con quienes ni siquiera se sospechaba que existían. Fue el encuentro radical, la alteridad radical. Al navegar por el Mar Tenebroso en busca de las Indias, se toparon los europeos con otras realidades, con otras diferencias. Había allí nativos que vivían en un estado como "de naturaleza pura", los de las Antillas, y otros, en cambio, establecidos en ciudades, gentes de cultura que poseían incluso libros, como en Mesoamérica. Luego imperios muy desarrollados como el Azteca y el Inca. En contraste había indios selvícolas, de los que podía decirse que vivían en "un mundo sin tener tuyo ni mío", como lo expresó Pedro Mártir de Anglería cuando le llegaron las primeras noticias de los habitantes de las islas del Caribe.

Para los nativos de este otro hemisferio, gran continente, "ese cielo nuevo y tierra nueva", como lo llama Colón, la llegada de los barbudos forasteros, fue también algo inesperado, difícilísimo de enmarcar en su concepción de lo que existe. Dicen así los textos en náhuatl: "los que vienen de más allá de las aguas divinas e inmensas" son los *teteo* (dioses), Quetzalcóatl que regresa. En el ámbito andino es Viracocha. Los taínos arahuacos, según lo refiere el padre Ramón Pané, primer etnólogo del Nuevo Mundo, habían manifestado: "Nosotros sabíamos de alguien que iba a venir; al principio no sabíamos si era una gran fuerza de los caribes, nuestros enemigos, pero ya vemos que nuestros *semis* (dioses) nos tenían algo profetizado puesto que sois vosotros".

Empezó así la formación de imágenes del otro en el ámbito de lo que hoy llamamos América. Hay un proyecto, al que aludió Gloria López Morales, que se ha ido desarrollando con el patrocinio de la Junta de Extremadura y en el cual varios de los aquí presentes hemos participado, que se centra precisamente en el estudio de las imágenes del otro que van surgiendo y de las interacciones con el otro que se van realizando y produciendo. Éste es aquí también nuestro enfoque.

Como ustedes lo saben, en la Conmemoración del V Centenario, al volver la atención sobre estos procesos, han surgido otros enfoques y todo tipo de polémicas, airadísimas algunas. Hay en el

mundo americano personas que consideran que es una fecha executable, porque a partir de ella se desarrolló la invasión que alteró las formas de vida de los nativos del Nuevo Mundo, que destruyó sus culturas, sus maneras de pensar, y en parte desató un proceso de decimación demográfica. Incluso se emplea a veces la palabra genocidio. Otras personas, con un enfoque completamente diferente, afirman que es el momento en que esas gentes, antes radicalmente aisladas, tuvieron ya la posibilidad de ser cristianas, la posibilidad de poseer otra cultura, de abrirse. Son éstas dos posturas radicalmente distintas.

La Iglesia Católica dice: vamos a festejar el V Centenario del inicio de la propagación del Cristianismo en esas tierras. Son éstas perspectivas defendibles desde el punto de vista de cada uno, pero, desde luego, no perspectivas abiertas a todos. Es muy difícil que alguien comparta todas esas perspectivas.

Nuestro enfoque aquí es el del encuentro. Al decir encuentro queremos tomar en cuenta a los otros, a ambas partes, a todos los que, como en cadena, fueron participando en un proceso que trajo consigo la globalización de la humanidad. Ésta se hallaba hasta entonces dividida en dos hemisferios totalmente separados. Cualquiera que tenga un cierto sentido de la realidad debe reconocer que la universalización de la humanidad ha sido muy importante. No podemos desentendernos de este proceso con sus consecuencias positivas y negativas. Tal proceso de globalización de la humanidad se inició con el encuentro de Colón y los nativos de una isla de las Bahamas. Al decir encuentro, recordaré que, tanto en francés *rencontre* con en inglés *encounter*, para no entrar en otras lenguas, quiere decir "coincidencia de personas o cosas en un mismo lugar, en un mismo tiempo". En castellano (y en esas otras lenguas), "encuentro" connota asimismo "confrontación", "choque" y también "acercamiento", "fusión", "diálogo".

Al valernos del vocablo "encuentro", tomamos en consideración a todos los interlocutores. Primero, a los amerindios y a los mediterráneos que fueron entrando en contacto, pero, a la larga, a todos lo que después fueron, de una manera o de otra, acercándose, de variadas formas: violentas, pacíficas... Se toma en cuenta al otro. La idea de "descubrimiento", que no es objetable para quien expresa "yo digo que descubrí al otro", es etnocéntrica. En cambio, si digo "me encontré con él", estoy tomando en cuenta al otro. Por eso este enfoque permite una comprensión más abierta.

Ahora bien, si este proceso culminó en globalización, ¿cómo se desarrolló ésta? Éste es ya el asunto de nuestra conferencia.

Poco a poco, en la historia de los siglos que siguen, desde fines del xv y luego en el xvi, fueron entrando en contacto, como en una reacción en cadena, uno y otro, todos los pueblos de la tierra, absolutamente todos. Hay quienes dicen, desde un punto de vista ecológico, que estos encuentros en cadena alteraron el gran nicho ecológico del Nuevo Mundo, introdujeron animales, plantas, etcétera, que en el fondo dañaron terriblemente la ecología que se había mantenido en aislamiento. Y se puede decir también que, desde que los españoles, portugueses y otros, empezaron a llevar plantas, animales y seres humanos del Nuevo Mundo a sus tierras, también las "contaminaron". Por ejemplo, aquel nativo tupinambá que llevó en 1504 a Rouen ese navegante francés, Paulmier de Gonneville, se quedó allí y se casó, y naturalmente alteró un poco la vida del lugar en el sentido de que era un cuerpo extraño.

Nos damos cuenta que en lo ecológico, en lo cultural (que abarca lo farmacológico, lo dietético, lo religioso, lo demográfico, lo lingüístico... todo, absolutamente todo), poco a poco, en cadena, se acercaron o encontraron e influyeron recíprocamente todos los pueblos de la tierra. Se pueden subrayar aspectos negativos, se puede decir que se implantó el colonialismo a una escala tremenda. Es verdad. Absolutamente verdad. Los colonialismos anteriores eran reducidos y muy diferentes. Para los africanos adquirió un vuelo tremendo la esclavitud. Es verdad. Es innegable, trágico, absolutamente verdad. Yo diría que entre los aspectos de consecuencias negativas más terribles están el trastocamiento de las culturas indígenas, el desarrollo del colonialismo y el ímpetu nuevo de la esclavitud. Son, no cabe duda, tres aspectos negativos.

Ahora bien, ¿podemos nosotros ante esos aspectos negativos no abrir la mira para tratar de abarcar, en la más amplia perspectiva, toda la gama de lo que trajo esta globalización? Es innegable que, por ejemplo, no sólo las aportaciones de los europeos modificaron al Nuevo Mundo; también lo hicieron las aportaciones de los africanos. Para los países latinoamericanos y angloamericanos la presencia africana ha sido trascendental. En México mismo, donde la influencia africana parece haberse diluido porque hubo un mestizaje muy grande, quedan muchísimos elementos de cultura africana, incluso nombres de lugares africanos como Mandinga, Mocambo... No digamos en Brasil o en Estados Unidos. Es una presencia que debe valorarse.

Además de africanos hubo otros muchos que participaron en los "encuentros en cadena". Desde un principio hubo judíos que llegaron al Nuevo Mundo, árabes, asiáticos de muchos rumbos que

llegaron a las Américas. Podemos documentar los primeros contactos, y en esto México tuvo el papel muy especial de haber sido como un puente con el Asia a través de los viajes de la Nao de Manila y Acapulco. Recibimos las dos primeras embajadas japonesas y muchísimos intercambios con las gentes de las Filipinas, llamadas genéricamente "chinos". El Nuevo Mundo se convirtió en receptor de los habitantes procedentes de todos los rumbos de la tierra. Ningún otro continente ha sido receptor, hasta los tiempos más recientes, de presencias tan heterogéneas, de refugiados de todo tipo.

Es esto algo así como el anticipo de lo que quizás algún día llegue a ser la humanidad en función de esa "raza cósmica" de la que hablaba José Vasconcelos. En este largo y complejo proceso, no hay que olvidarlo, han ocurrido muchas cosas en las que unos se ven heridos y otros salen imponiéndose.

Creo que con esto he apuntado a lo que queremos decir con la expresión "Encuentros en cadena". La intención es señalar que, uno tras otro, todos los pueblos de la tierra participaron en esto, desde intercambios de lenguas, culturas y en cuanto podamos imaginar y comprobar.

Tiene pleno sentido para la UNESCO convertirse en foro de reflexión, a casi 500 años de que se inició este proceso globalizador de la humanidad. Se atenderá, así, a dos puntos centrales en el programa del V Centenario en esta organización. Por un lado, volver la mirada hacia el interlocutor por tanto tiempo olvidado: los amerindios. Creo que la idea de escuchar su palabra, aunque parezca increíble, es una idea reciente. Es inaudito, pero así es. Apenas en los últimos años empieza a crearse una nueva literatura por los propios dueños de la antigua palabra que empiezan a escribir, a publicar y a difundir lo que ha sido su historia y lo que es la suma de sus anhelos. Antes eran los etnólogos los que iban a buscar el testimonio, un poco también como el "te voy a descubrir". La gran mayoría pensaba que escuchar la palabra del otro, el amerindio, poco interesaba, ya que en ella poco habría de valor.

Por otro lado, en el proyecto Amerindia'92 se está insistiendo en eso, en hacer programas de reafirmación de la identidad vernácula, oír la palabra indígena. Debo decir que la UNESCO ha logrado en la reciente reunión de las "Comisiones Nacionales del V Centenario", en Guatemala, con la participación de España y de varios países latinoamericanos, que la presencia indígena estuviera allí. ¡Era más que increíble que en una reunión de las comisiones nacionales del V Centenario no hubiera amerindios! Todos eran eu-

ropeos, criollos o mestizos, como si el tema y la presencia viviente de los nativos nada significaran.

Antes se habían hecho presentes observadores de pueblos que participaron en la historia de los "Encuentros en cadena": un observador japonés, un israelí, un observador del Vaticano, pero no había indígenas. Este programa, de la UNESCO, Amerindia'92, es básico: escuchar al interlocutor olvidado.

El otro proyecto es, justamente, que ahora nos ocupa: seguir la secuencia de los encuentros, las interacciones y sus consecuencias. La UNESCO, donde están representados 160 países, se constituye aquí en foro abierto a todos los que quieran reflexionar, de cara al presente y al futuro, en lo que para todas las naciones del mundo ha significado el trascendental proceso de globalización que se inició en 1492. He querido delinear así cuál es nuestro tema, "Encuentros en cadena", que vamos a debatir hombres y mujeres venidos de muchos países del mundo.

## EL JAPÓN EN LA ÉPOCA DE LOS DESCUBRIMIENTOS

Por *Eikichi* HAYASHIYA  
HISTORIADOR JAPONÉS

### *I. Primer contacto con los occidentales*

EL MUNDO SE PREPARA PARA CONMEMORAR el V Centenario del Descubrimiento de América, y el Japón, lejos de mostrarse indiferente a esta efemérides, participa activamente en su preparación.

Y existen razones poderosas para que así sea: como lo demuestra claramente su diario del primer viaje, es indudable que Cristóbal Colón llevaba en la mente el nombre del Cipango de Marco Polo cuando avanzaba en su carabela Santa María por el mar del oeste en busca de un camino más corto para llegar a la India.

Considero que la importancia que el Japón atribuye a este V Centenario del Descubrimiento de América estriba no meramente en el hecho de haber estado en los sueños del Gran Almirante y de haber sido la primera meta de sus viajes inmortales, sino también, y primordialmente, en que sólo cincuenta años después llegaban a su suelo portugueses y españoles por la ruta del Océano Índico y en noventa años, por la ruta del Océano Pacífico, realizando con ello el encuentro de dos mundos, ambos viejos, Oriente y Occidente.

En aquellas expediciones de los grandes descubrimientos, los primeros occidentales en pisar tierra japonesa no fueron los guerreros españoles armados de espadas, lanzas y arcabuces, ni los cascos de sus caballos, que sembraban el pánico entre los aborígenes americanos; los primeros que pisaron tierra japonesa en la gran empresa de los descubrimientos de mundos nuevos fueron pacíficos mercaderes portugueses armados de bienes y talento, y un santo vestido de sotana y armado de crucifijo con la ambición sublime de convertir el mundo a sus creencias religiosas.

Así que el Japón —el Oriente— y Europa —el Occidente— se encontraron no en campos de batalla ni de conquistas territoriales sino en terrenos de comercio, de paz y de cultura. El terreno estaba abonado para que en él germinara la semilla rápida y lozana de una relación pacífica de mutuo beneficio entre los "viejos mundos".

### *II. Llegada de los portugueses*

FUE en 1543, apenas cincuenta años después de la llegada de Colón a América, cuando de un junco chino desembarcaron algunos portugueses en la islita japonesa de Tanegashima, situada al sur de la isla mayor de Kyushu.

Con anterioridad a este primer desembarco en tierra japonesa, en 1511 los portugueses habían arribado al norte de Malaca, y llegado seguidamente a mares cercanos a tierra firme china para monopolizar el tráfico de clavo, pimienta, azafrán y demás especias. En 1535 asentaron sus reales en Macao, lugar que utilizaron como base de comercio con los productos chinos.

De esos comerciantes portugueses de Malaca y Macao fueron los llegados a Tanegashima. No tenían ellos ninguna intención política, ni siquiera religiosa; menos pensaban en conquistar el territorio ajeno. Simplemente viajaban, iban adelante, vendiendo y comprando. Eran comerciantes pacíficos, y como a tales los japoneses, en vez de mostrarles hostilidad o estorbarles el camino, les abrieron las puertas y los brazos. Es verdad que traían asimismo arcabuces, mas no para hacer valer su poderío sino simplemente como arma personal propia de la época y como artículo de comercio; en señal de esto obsequiaron dos arcabuces al Señor de Tanegashima en aquel primer encuentro. Naturalmente estas para los japoneses nuevas armas despertaron en ellos suma admiración.

Ganada la confianza de los habitantes, el camino en aguas japonesas quedá libre para los amistosos portugueses, cuyos barcos seguían avanzando, y tres años después de su arribo en junco chino a Tanegashima, en 1546, un barco portugués ya estaba en el puerto de Yamakawa de Kagoshima. Desde entonces se hizo común en varios puertos de la isla de Kyushu el espectáculo del arribo de buques lusitanos.

Paralelamente al arribo de los portugueses, en 1549 llegó a Kagoshima un grupo de religiosos de la Compañía de Jesús acompañado por el intérprete japonés Yajiro, quien en 1546 había sido llevado a Macao por los portugueses.

A la cabeza de estos primeros misioneros en Kagoshima se encontraba Francisco Xavier, un español enviado a la India por la Compañía de Jesús en cumplimiento de una solicitud de João II de Portugal. Con esto, Xavier se convirtió en el primer español llegado al Japón. Partió de Goa en julio de aquel año, 1549, y llegó a Kagoshima, de donde pasó a Hirado, puerto del nordeste de Kyushu y lugar de comunicación amistosa entre el señor feudal Matsuura y los mercaderes portugueses.

Más tarde, en 1571, los portugueses establecieron a Nagasaki como puerto de arribo al Japón por haber encontrado aquí mejor acogida que en Hirado. El mismo año el señor feudal Otomo Sumitada puso seis barrios de Nagasaki a disposición de la Compañía de Jesús. El año 1571 recuerda asimismo la primera "empresa conjunta" entre japoneses y europeos, que fue la mejora o construcción del puerto de Nagasaki.

Durante más de treinta años, entre 1550 y 1582, religiosos y mercaderes de la Península Ibérica llevan a cabo de manera conjunta la tarea de penetración en el Japón, en una especie de unión de religiosos no con soldados conquistadores sino con pacíficos mercaderes.

La Compañía de Jesús en la empresa de la evangelización adoptó la táctica, por decirlo así, de ir primero a los poderosos señores feudales, o *daimio*, japoneses con vistas a que su autoridad facilitara la conversión masiva del pueblo. Para atraer a los *daimio* les ofreció el beneficio del comercio a través de los mercaderes portugueses. Y los *daimio* respondieron con la protección de los religiosos. Complemento de la "empresa conjunta" era la etapa de los "beneficios mutuos".

Los barcos portugueses llegaban regularmente casi todos los años a diversos puertos de Kyushu, cada uno con un número de personas calculado en 200. Eran buques, al principio, de 500 toneladas, y más tarde de 1 600 y hasta 2 000 toneladas. Según el historiador Luis Almeida, en el año 1561 estaban anclados en el Japón cinco barcos portugueses. Otras fuentes establecen que en 1562 vivían en Hirado noventa portugueses.

La base de los barcos portugueses estaba en Goa, en la India. Por orden del rey de Portugal, o de su Virrey en India, cada año uno o dos de esos buques zarpaban de Goa, y después de tocar Macao se dirigían al Japón.

De la India salían cargados de plata, aceite y vinos, que cambiaban en Macao por seda y otros textiles para vender o cambiar en el Japón por cobre, artículos de laca y otra vez por plata, metal que

en el Japón era mucho más barato que en la China. Una aplicación del moderno "comercio triangular". De vuelta a Macao los buques portugueses trocaban sus cargamentos de plata por textiles de seda y por diversas especias, que pasaban a Europa a través de la India.

La base principal de este comercio era el trueque de seda cruda y de textiles chinos por la plata del Japón. Los portugueses llevaban además al Japón diversos productos del sur de Asia y de la China, tales como textiles de algodón, artículos de cobre, plomo o porcelana, especias y azúcar. Los japoneses tenían en alta estima estos bienes, que llamaban *namban mono* (cosas de los "bárbaros del sur"), y que comenzaron a ser empleados en obsequios y en ocasiones tales como las ceremonias del té de los señores feudales.

No todos los artículos portugueses podían caber en la categoría de pacíficos. Ofrecían también a los *daimio* "municiones", pólvora, balas y sus materias primas de plomo y salitre. También el Japón producía salitre y plomo, pero la demanda de la época era cada vez mayor, y los señores feudales deseaban obtenerlos importados.

Existe una carta de mediados del siglo XVI dirigida por el señor feudal Otomo Sorin a un misionero portugués de apellido Carneiro, en la cual le pide que todo el salitre que los barcos portugueses traigan al Japón sea vendido exclusivamente a su feudo de Bungo, provincia de Oita, nordeste de Kyushu.

La actividad proselitista de los misioneros españoles y portugueses de la Compañía de Jesús corría parejas con la intensificación del comercio entre el Japón y Portugal. En los dos años en que estuvo en Japón, san Francisco Xavier recibió calurosas acogidas de los señores feudales Ouchi Yoshitaka, de Kagoshima, y Matuura de Hirado. En 1569, al año de asumir el control del país, el gran señor feudal Oda Nobunaga otorgó al misionero Luis Frois el privilegio de residencia en Kioto.

Grande fue el éxito inicial en la propagación del cristianismo. En 1578 había en el Japón 110 religiosos jesuitas, y el catolicismo poseía en Kioto el gran templo de "Nanban-dera". Parece que entre 1560 y 1587 fueron bautizados veinticinco señores feudales. ¿Qué inducía a los *daimio*, si no precisamente a abrazar la fe cristiana, por lo menos a facilitar a los misioneros el camino de las conversiones? Unas veces los intereses comerciales; otras, las conveniencias políticas; y también a veces la sinceridad de las convicciones. Es particularmente notable el caso de Nobunaga, hombre de carácter violento y talento destacado, quien, enemistado con los bonzos y amante de las novedades, dio apoyo decidido a los religiosos occidentales.

*Misión Tensho*

Una de las actividades más significativas de los religiosos de la Compañía de Jesús fue el envío de la denominada Misión Tensho, formada por cuatro jóvenes nobles japoneses, escogidos entre los parientes de los señores feudales católicos Arima, Omura y Otomo.

En febrero de 1582 los cuatro jóvenes nobles japoneses, acompañados por el visitador padre Alejandro Valillano y por los misioneros Diego de Mezquita y Jorge Loyola, partieron de Nagasaki con destino en primer lugar a Macao. Nueve meses permanecieron en Macao, de donde pasaron a Cochin, en la India, y tras una estadía de seis meses en ese lugar se dirigieron a España. Visitaron Guadalupe y Toledo, y finalmente llegaron a Madrid, donde en noviembre fueron recibidos por el rey Felipe II. En San Gerónimo asistieron a la proclamación del Príncipe Heredero. Otro evento destacado durante su permanencia en España fue su visita al entonces recién construido Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, por indicación del propio monarca, justamente orgulloso de aquella maravilla arquitectónica y artística.

La meta final era Roma, la ciudad del Papa. Embarcaron en Alicante y llegaron a la capital del Cristianismo en marzo de 1585. Era entonces Papa Gregorio XII, quien murió aquel año y fue sucedido por Sixto V. Uno y otro Papa recibieron entonces a los nobles japoneses, quienes permanecieron tres meses en Italia y regresaron a Nagasaki en julio de 1590 por la vía de Génova, Barcelona, Zaragoza, Madrid, Lisboa, Mozambique, Goa y Macao.

Siete años y medio había durado el histórico primer viaje de japoneses por el Occidente. Si fue grande el interés del Cristianismo, o del Occidente, por esta primera visita de los japoneses a Europa, no lo fue menos para la parte japonesa, como se puede ver por la recepción que en mayo de 1591 hizo a los expedicionarios el gran señor feudal (*kampaku*) Toyotomi Hideyoshi, a la sazón cabeza del gobierno del país. Efectivamente, los japoneses habían visto con sus propios ojos la cultura occidental. El esplendor de la civilización europea dejó honda impresión tanto en los representantes como en los representados japoneses.

Uno de los frutos más destacados de aquel viaje fue la introducción del mapamundi, del globo terráqueo y de la imprenta en el Japón. El mapamundi y el globo terráqueo hicieron que los japoneses se dieran cuenta del pequeño lugar que su país ocupaba en la redondez de la tierra, y la imprenta les abrió inmensos horizontes

en el mundo de la cultura. Todavía quedan varios ejemplares de 29 obras salidas de aquella primera imprenta importada por el Japón —18 en letras romanas y 11 en caracteres japoneses—; entre las primeras se cuentan *Guía de Pecadores* de Luis de Granada, *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis, un *Diccionario Portugués-Japonés*, una *Gramática Latina* y una traducción romanizada de las *Fábulas* de Esopo. En caracteres japoneses quedan la colección de poesías *Wakan Roei-Shu*, *Heike Monogatari* y *Taiheiki* (algunas de estas obras se encuentran también en la biblioteca de El Escorial).

De más está encarecer la importancia de este contacto entre Europa y el Japón a lo largo de cuarenta años. Las ciencias naturales y la cultura general iban forzosamente unidas a los artículos que los comerciantes y los religiosos llevaban y traían.

La Iglesia católica desempeñó un papel importante en la introducción de la civilización renacentista en el Japón, y la ciudad de Nagasaki se convirtió en ventana europea y lugar de enseñanza occidental.

No es mi intención el referirme a todo lo mucho que el Japón debe a aquella entrada en su suelo de portugueses, españoles y en particular de la Iglesia, pero quiero mencionar el desarrollo de la medicina, de la navegación, de la construcción naviera y de la astronomía. El misionero médico portugués Almeida fundó en Nagasaki un hospital y un orfanato. Con técnica portuguesa, Oda Nobunaga hizo construir un barco en 1578. El primer libro de astronomía publicado en idioma japonés fue la traducción de la obra de Pedro Gómez en 1594.

Mención especial merece la industria de los arcabuces, cuya técnica de fabricación aprendieron rápidamente los japoneses. Según Méndez Pinto, cronista portugués, los japoneses comenzaron a fabricar arcabuces en 1543, y trece años más tarde, en 1556, ya tenían fabricada la para entonces formidable suma de más de 300 mil unidades, 25 mil de las cuales habían exportado a la parte septentrional de Asia.

*III. Llegada de los españoles*

DURANTE cuarenta años —1543 a 1584— el comercio entre Japón y Europa fue monopolio de los barcos portugueses, y los jesuitas ejercieron exclusivamente la actividad evangelizadora entre los japoneses. Pero en 1570 los españoles quedan firmemente establecidos en Manila y la hacen base de sus actividades en la ruta del

Pacífico mediante los famosos galeones de Manila, que van y vienen entre este puerto y el de Acapulco de la Nueva España (México).

Al mismo tiempo, misioneros de diversas órdenes religiosas aparecen ante los orientales. En 1584 llegan al Japón procedentes de Manila los primeros franciscanos. El señor feudal de Hirado, Matuura Shigenobu, al parecer en disintimiento con los jesuitas, acoge calurosamente a los franciscanos; escribe al gobernador de las Islas Filipinas proponiéndole una especie de *convenio de comercio y amistad* y envía un barco a Manila en 1587 para hacer efectiva esta propuesta.

#### *Toyotomi Hideyoshi*

El gran señor Toyotomi Hideyoshi no tarda en enterarse del establecimiento del poderío de España en Manila, y en 1591 envía allí a un comerciante de Nagasaki para negociar con las autoridades españolas; el mismo año recibe a Pedro Bautista como representante del gobernador de Manila, y en 1593 otorga a los franciscanos el permiso de evangelizar.

Sin embargo, la rapidez con que se propagaba el cristianismo romano entre los japoneses alarmó a los budistas fervorosos, que se quejaron ante Hideyoshi. También llegó a oídos del potentado el desorden creado por rivalidades o querellas entre jesuitas y franciscanos.

Toyotomi Hideyoshi no podía permanecer indiferente ante estas cosas que afectaban su gobierno. No ignoraba la tendencia colonizadora de los Estados fuertes o adelantados, y tuvo conocimiento del exabrupto de Francisco de Sanda, piloto del barco español San Felipe que había arribado a Urado de Tosa en octubre de 1596 y en el cual venía el mexicano Felipe de Jesús. Según Sanda, los religiosos llegaban primero y preparaban el camino para la conquista y colonización españolas.

Contrariado Hideyoshi por el fracaso del envío de tropas a la península de Corea en 1587, mal interpretado y cansado ya de su agitada vida, rescita la ley de prohibición del cristianismo que, aunque promulgada en 1587, se había dejado sin efecto, y ordena en 1597 la crucifixión de 26 cristianos, entre misioneros extranjeros o simples fieles japoneses, en Nagasaki.

La tragedia de Nagasaki no señalaba necesariamente la ruptura de los japoneses con los religiosos españoles y portugueses, ni mucho menos con los extranjeros en general.

#### *Gobierno de Tokugawa Ieyasu*

Muere Toyotomi Hideyoshi en 1598 y lo sucede el Shogun Tokugawa Ieyasu, quien también se interesa mucho en el establecimiento de relaciones con los españoles de Manila.

Aquel mismo año, 1598, en que asumió el poder, Tokugawa recibe a Gerónimo de Jesús, fraile franciscano; le manifiesta el deseo de que los galeones de Manila toquen puertos japoneses y le pide su intercesión para el envío al Japón de técnicos mineros en plata.

El interés principal de Tokugawa Ieyasu, manifestado en todas las ocasiones, es el establecimiento de relaciones con México; es decir, el intercambio de productos y la adquisición de la tecnología del beneficio de la plata "amalgamada".

En octubre de 1609 el galeón San Francisco naufragó cerca de Onjuku, sobre la costa japonesa de Chiba, en un crucero entre Manila y México. En el San Francisco viajaba de regreso a España el gobernador interino en Manila Rodrigo de Vivero.

Este naufragio dio a Ieyasu la oportunidad de entrevistarse y negociar personalmente por primera vez con la autoridad española representada por Rodrigo de Vivero. En la entrevista Luis Sotelo (franciscano) desempeñó el papel de mediador. Rodrigo pidió entonces a Ieyasu la libertad de evangelización y la expulsión de los holandeses, en rivalidad entonces con los españoles, particularmente a causa de la reforma protestante; los holandeses disfrutaban de la protección del gobernante japonés desde 1600, año de la llegada del barco holandés "Liefde" o "Charity", cuyo piloto, William Adams, de nacionalidad inglesa, pronto se ganó la confianza de Ieyasu. Éste por su parte solicitó el envío de cincuenta ingenieros de minas, y ofreció un barco japonés para el regreso de Vivero.

Aunque no se llegó a un entendimiento entre Vivero e Ieyasu, se construyó un barco en el que Alonso Muñoz y Luis Sotelo acompañaron a Vivero hasta Nueva España. Fue éste el primer barco de construcción japonesa que cruzó el Océano Pacífico. En él viajaban también 22 comerciantes japoneses de Sakai, como muestra del interés de Ieyasu por el comercio con la Nueva España.

El virrey de la Nueva España, Luis de Velasco, no presta mayor atención a la solicitud de Ieyasu, pero le envía como emisario a Sebastián Vizcaíno, aprovechando la ocasión para explorar los mares cercanos al archipiélago japonés. En 1611 se lleva a cabo la entrevista de Ieyasu y Vizcaíno, en la cual aquél le reitera su deseo de comerciar con Nueva España.

### Misión Hasekura

De este primer contacto directo entre las autoridades de Nueva España y el Gobierno de Ieyasu surge el envío de la Misión Hasekura, realizado por el señor feudal más poderoso del norte del Japón, Date Masamune, por sugerencia y con la dirección de fray Luis Sotelo, franciscano, aprovechando el buque construido en el Japón para el emisario de Nueva España, Vizcaíno. La misión estaba encabezada por Hasekura Tsunenaga, y, aunque enviada por Date, contaba sin duda con el consentimiento del gobierno del Shogun Ieyasu, quien ya comenzaba la política de persecución al cristianismo.

Esta misión, la primera japonesa que cruzó el Océano Pacífico, es de importancia primordial en el encuentro del Japón con el Occidente, y sobre todo en el comienzo de las relaciones entre Japón y México o Nueva España.

El año 1613 parte de Japón la misión Hasekura con un itinerario que comprende Acapulco, México, Veracruz, Sevilla, Madrid, Barcelona y Roma. La componen cerca de 150 japoneses que forman parte de los 180 tripulantes; mas sólo veinte de ellos van a Europa, donde son recibidos por el rey Felipe III y por el papa Paulo V.

En México, el hijo de un noble azteca de nombre Chimalpahin, dejó en su idioma náhuatl utilizando caracteres romanos el testimonio de la llegada de esta primera misión japonesa; a través de dicho documento podemos apreciar lo solemne y pomposa que debió de ser su entrada en la capital de la Nueva España.

Considero que la importancia de esta misión se halla en su objetivo de fondo, México, como lo demuestran claramente tres hechos, a saber: la proporción entre el número de expedicionarios que llegó a Europa y el que se quedó en México; la carta de Date que la misión entregó a Paulo V, en la cual se solicita al Papa su intermediación para el éxito de la realización del comercio entre Japón y Nueva España y la petición hecha a Felipe III de que permitiera el comercio directo entre Japón y Nueva España. Sin embargo, este deseo del Japón no se vio cumplido, ya por presiones de los mercaderes establecidos en Manila, ya por la falta de interés de las autoridades de Nueva España y también porque España no quiso que el Japón participara directamente en el comercio entre Oriente y Occidente.

De todos los documentos que conserva la historia del Japón de aquella época, se deduce que la aspiración de los gobernantes y del

pueblo japonés en general en sus nuevas relaciones con el Occidente era la realización pacífica del comercio, y lo religioso quedaba subordinado a ella.

Los grandes señores feudales como Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi y Tokugawa Ieyasu profesaron gran simpatía hacia la llegada de los occidentales y un vivo interés por el comercio con ellos, mientras dispensaban a la nueva religión primero simpatía o protección y después cautelosa tolerancia hasta llegar al temor y a la aversión. Ieyasu, sobre todo, quiso entablar relaciones con el Occidente, comerciar con él e introducir en el Japón su técnica, mas a condición de separar el comercio de la propaganda religiosa.

Otro era, sin embargo, el orden de prioridades en la Península Ibérica, mayormente por parte de los españoles, para quienes el objetivo primordial era la religión, y el comercio un asunto secundario. Más aún: España parecía proceder con sumo cuidado para que el Japón no la fuera a suplantar en los mercados.

Fue así como Tokugawa Ieyasu fracasó en el solicitado envío de técnicos mineros españoles al igual que en la escala de los galcones de Manila en puertos japoneses, esto es, en el establecimiento de lazos comerciales directos entre Japón y Nueva España. En aquella primera etapa del encuentro del Japón con España, ésta sólo buscaba la evangelización y la conversión religiosa de la totalidad del pueblo japonés.

Además el Japón se vio envuelto en el complicado panorama internacional de la primera mitad del siglo XVII, con la expansión de los holandeses, independizados de España en 1581, por el Sudeste Asiático. El suelo japonés comenzó a hervir en rivalidades religiosas entre budistas y cristianos, entre católicos y protestantes, entre franciscanos y jesuitas, en rivalidades nacionales de españoles, portugueses y holandeses.

En 1614, el año siguiente de la partida de la Misión Hasekura, Tokugawa Ieyasu intensifica la persecución religiosa y expulsa un gran número de sacerdotes católicos; destierra también a Manila o a Macao algunos *daimio* convertidos al catolicismo.

En 1618, cuando la Misión Hasekura llega a Manila después de grandes recepciones por parte de las cortes española y papal, la prohibición del catolicismo era total en el Japón. En 1620 Hasekura regresa a Sendai, su ciudad natal, y muere en 1622 sin haber podido hacer pública toda su valiosa experiencia.

*Expulsión de los cristianos*

Con sucesivas medidas persecutorias, gradualmente se intensifica la actitud de exclusión extranjera por parte de las autoridades del shogunato, y finalmente, en 1639, se produce la expulsión definitiva de españoles y portugueses y queda prohibida la entrada de sus barcos al Japón.

De tal manera el Japón cortó sus relaciones con España y Portugal, aunque dejó una puerta abierta al extranjero en la isla de Dejima comunicada con la ciudad de Nagasaki, en donde se permitía la residencia de los mercaderes holandeses y chinos.

Precisamente fueron los barcos chinos los que sirvieron de eslabón entre las Islas Filipinas y el Japón después de la expulsión de españoles y portugueses. Los chinos abastecían de productos japoneses, como laca y porcelana, a los españoles y chinos establecidos en Manila, quienes los enviaban a Nueva España junto con otros productos orientales en los galeones de Manila que regularmente, una vez al año, durante cerca de 250 años, efectuaban la travesía de ida y vuelta.

Así es como, gracias a esta ruta del Pacífico abierta por los españoles, durante todo aquel período de aislamiento del Japón continuaron llegando a esas tierras diversos productos procedentes de Nueva España y de España, las cuales a su vez recibían diversas mercancías japonesas.

El establecimiento de la ruta del Pacífico es la realización del sueño de Colón de llegar al oriente navegando hacia occidente, aunque esta ruta resultó más larga que la calculada por el Descubridor, y más larga aún que la del Océano Índico ya establecida por los portugueses. La ruta del Pacífico tuvo que atravesar un gran continente, pero ha servido para unir los tres mundos de Asia, América y Europa.

Al acercarnos a la conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América, quiero hacer mención especial de la importancia que tuvo para el Japón la ruta del Pacífico, y formular votos por que esta efemérides sea ocasión para intensificar las relaciones entre los tres mundos en beneficio recíproco.

## IMAGEN DEL JAPÓN EN LOS PRIMEROS MISIONEROS

Por *J. Jorge Klor de Alva*  
HISTORIADOR MEXICANO

EL ATRACTIVO DE JAPÓN tiene una larga historia entre los europeos que puede ser anterior a los relatos de viaje de Marco Polo si se considera que comenzó con los textos cartográficos persas del siglo IX (Lach 1965:652). Más cierto resulta el hecho de que en el siglo XV su fuerza de atracción era tanta que Colón fue empujado a navegar audazmente hacia lo desconocido en la búsqueda del misterioso Este. Como es bien sabido, cuando accidentalmente se encontró con América no quiso reconocerla en cuanto tal. En los tiempos posteriores, y casi hasta nuestros días, América era considerada por aquellos que lo siguieron como una parada en el trayecto hacia Asia o, lo que es peor, como un obstáculo decepcionante a la riqueza, la fama o la gloria. Este poder de seducción se intensificó a partir del contacto real con los japoneses, a los cuales se lo caracterizaba (en las primeras descripciones basadas en los contactos iniciales de 1544) en términos tan lisonjeros como:

bien parecidos, blancos y barbudos, con cabezas afeitadas. Son paganos pero saben leer y escribir... tienen caballos y las clases altas se visten con sedas, brocado, raso y tafetán... las mujeres son en su mayoría de complejión blanca y... muy hermosas... vestidas de igual modo que las mujeres de Castilla... Tienen casas construidas con piedra y arcilla y tejados cubiertos con baldosas como en nuestro país (cit. en Lach 1965:656).

El lector europeo no puede evitar sacar la conclusión de que sólo le faltaba la verdadera fe.

De modo parecido a como se describe a los asiáticos en la actualidad, particularmente en los Estados Unidos, donde se los considera un modelo minoritario, una segunda narración, que data de 1547, y que subraya a su vez la piel clara de los japoneses, llega

al extremo en la descripción de su sentido del honor y de su orgullo, así como de su respetuosa formalidad, autocontrol, laboriosidad y hábitos abstemios (Boxer 1951:32-36). El valor edificante de algunas de sus prácticas culturales tenía tanto poder entonces como ahora. Cuando Francisco Javier, en la búsqueda de reclutamiento y apoyo para su misión colonizadora, escribió desde Kagoshima en 1549 que "Este pueblo al que hemos encontrado tan lejos es el mejor que hasta ahora hemos descubierto" (Boxer 1951:401-405), pocos dudaron de su palabra y de sus noticias, difundidas rápidamente en Europa, acerca de ese asombroso pueblo. Durante los seis años que siguieron a los primeros encuentros, un puñado de observadores europeos transformó "Cipangu" (en chino *Jih-pên kuo*, tierra del sol naciente) en un modelo para el oeste y un símbolo de prosperidad. Los futuros detractores y las frecuentes acusaciones de "adicción" a la sodomía, de extendida idolatría, de irreflexiva crueldad, nunca pudieron sacudir los cimientos de aquellas primeras impresiones, ni siquiera cuando la sangre de los mártires comenzó a derramarse en 1597. ¿Por qué?

#### *El color de los infieles*

A pesar de sus obvios aspectos ortodoxos, la Iglesia Católica del siglo XVI mostraba otras muchas características. La forma en que los propagandistas presentaban el catolicismo a los nuevos pueblos descubiertos dependía de numerosos factores, incluyendo las órdenes misioneras, el grado en que las culturas nativas se aproximaban a la europea, la fuerza de control político y militar de que gozaban los intrusos y lo que más tarde se llamaría la "raza" de aquellos que eran bautizados. Estas variantes, entre otras, condicionaron la imagen que los europeos tenían de los pueblos a los que se enfrentaban. A su vez, esta imagen determinaba no sólo la manera en que el catolicismo sería introducido, sino también sus contenidos.

Quisiera apoyar esta afirmación, en parte, comparando brevemente dos "diálogos" del siglo XVI sobre religión, entre misioneros y no creyentes. El primero, que me interesa especialmente, es un registro de los debates que tuvieron lugar en 1551 entre el jesuita español Cosme de Torres y los budistas de Yamaguchi (Schurhammer 1929). El segundo, escrito en 1564 por fray Bernardino de Sahagún y sus asistentes nativos (Klor de Alva 1980; ver también 1982a, 1988a), es una relación de los Coloquios, que al parecer tuvieron lugar en 1524 entre los primeros doce franciscanos que llegaron a México y los sacerdotes aztecas (nahuas) y líderes seculares

(incluidos los líderes aztecas y aquéllos de los otros pueblos que hablaban el náhuatl. La utilidad de una comparación detallada entre estos dos textos ha sido apuntada previamente por Walter Lehmann (1949:29), Lothar Knauth (1972:219) y más recientemente por Miguel León-Portilla (1986:16). En un próximo estudio sobre los *Coloquios* de Sahagún, proyecto emprender el desafío. Aquí, sin embargo, quisiera sólo sugerir la importancia que tal investigación puede tener en el estudio comparativo de los contactos y transformaciones culturales.

La imagen que los jesuitas tuvieron de los japoneses ha sido ampliamente estudiada. Sabemos que ésta ha variado con los observadores<sup>1</sup> y con las circunstancias bajo las cuales fueron hechas las observaciones (ver Boxer 1951; Cooper 1965; Elison 1973). Ya sea que los europeos los consideraran brillantes u obstinados, leales o tramposos, los japoneses generalmente inspiraron respuestas, si no de respeto, al menos de igualdad. A pesar de que el Misionero Superior de Japón, Francisco Cabral, afirmara, contrariamente a la mayoría de los demás observadores, que los japoneses "son negros y sus costumbres bárbaras" (Elison 1973:56), y que el gobernador de Macao dijese de los oficiales de Nagasaki en 1633 que "estos negros são diabólicos em seu governo" (Boxer 1959:129-130), lo cierto es que, retóricas aparte, los japoneses eran comúnmente considerados blancos y prudentes, aunque violentos durante el período de Sengoku (país en guerra).

En registros de observaciones sobre los japoneses que datan de una época tan temprana como 1542, se los describe como "más blancos que los chinos" (Boxer 1951:25) y, como antes cité, García de Escalante reporta que Pedro Diez los describe, alrededor de 1548, como "bien parecidos, blancos y con barba" (cit. en Lach 1965:656). A imitación de Francisco Javier, en el "Sumario" de A. Valignano, fechado en agosto de 1580, leemos que los japoneses son "todos blancos, corteses y muy civilizados, en tal medida que

<sup>1</sup> Aunque la teoría y la práctica de las misiones jesuitas y franciscanas difirieron notablemente hacia fines del siglo XVI, los jesuitas españoles que introdujeron el catolicismo en Japón en 1549 lo hicieron en la década posterior a la fundación formal de su Orden por medio de la bula *Regimini militantis ecclesiae* (1540). Como consecuencia de esto y del hecho de que Cosme de Torres careciera de la práctica que iba a caracterizar a los jesuitas, particularmente a los jesuitas portugueses que iban a dominar el campo de la misión japonesa, la diferencia entre los esfuerzos e ideales de evangelización de jesuitas y franciscanos no es relevante para este estudio. Sobre esto ver Knauth (1972:92, *passim*) y Schurhammer (1929:3, 11-13).

sobrepasan a todas las otras razas del mundo conocidas" (Boxer 1951:72). Los japoneses eran, así pues, blancos como los europeos, y tan parecidos a éstos en muchos otros aspectos que incluso podían ser ordenados. Después de todo, como apunta Valignano, no eran como "todas estas razas sombrías... estúpidas y viciosas, del más bajo espíritu" (Boxer 1951:81). De ahí que alrededor del año 1614 hubiera siete sacerdotes seculares y siete jesuitas japoneses (Boxer 1978:24), una cifra modesta que, sin embargo, no podía ser igualada por los nativos de América, donde las predicaciones habían comenzado casi un siglo antes.

Los japoneses no sólo eran blancos como los españoles, sino también militar y políticamente poderosos. A pesar de las pretensiones que tenían Hernán Cortés y otros conquistadores ambiciosos, los europeos estaban poco dispuestos a utilizar su brío frente a este enemigo formidable (Knauth 1972:34-35) y cuando algunos trataron de hacerlo, como ocurrió en 1561, fueron violentamente rechazados y varios perdieron la vida en el intento (Boxer 1978:56). Como podía esperarse, la igualdad que la mayoría de los europeos percibió entre los japoneses y ellos mismos se vio reforzada por los límites de control que podían ejercer sobre neófitos o infieles. Los abusos y humillaciones físicas que sufrieron los nativos de América y otras zonas de Asia, como fue el caso de los filipinos (ver Phelan 1967; Rafael 1988) no pudieron cometerse contra los japoneses, ya que, como apunta Valignano:

No tenemos jurisdicción en ninguna parte de Japón, ni podemos obligarlos a hacer nada que no quieran hacer, excepto por medio de la persuasión y la fuerza de la razón; no darán muestras de sufrimiento si son golpeados o injuriados, puestos en prisión o si se usa cualquier método similar a los empleados comúnmente con otros cristianos asiáticos, pues son tan puntillosos que no emitirán siquiera una sola palabra ruda o descortés (Boxer 1951:29).

Se ha dicho merecidamente que el fracaso del cristianismo en Japón se debió principalmente a su falta de habilidad para contribuir ideológicamente a la formación del incipiente Japón moderno. En efecto, el cristianismo es considerado hoy en día, como lo fue entonces por los protagonistas japoneses, como un obstáculo para el intento de unificación (Boxer 1951; Knauth 1972; Elison 1973). Sin embargo, la historia de las misiones cristianas en Filipinas y en América, especialmente después del siglo xv, sugiere que el control político y militar, antes que las aperturas ideológicas, era el

prerrequisito para convertir con éxito a las masas. Valignano reconoció, como muchos otros misioneros, la necesidad de convertir (o al menos controlar) a la élite gobernante antes que a las masas. Excepto en el caso de Japón y China, los intentos de argumentos razonados eran escasos y sólo se recurrió a ellos cuando la coerción, en cualquiera de sus formas, era poco práctica o imposible. En consecuencia yo diría que la diferencia entre los efectos de los debates religiosos en Japón y la Nueva España se debe menos a lo intrincado del pensamiento budista o azteca que al hecho de que los japoneses fueran blancos y libres (con todas las implicaciones ideológicas que esto comporta, incluyendo el ser afectivamente reconocidos como iguales por los europeos), mientras que los aztecas eran un pueblo conquistado y una raza de color con alma, mentalidad y hábitos extraños (ver Klor de Alva 1988b).<sup>2</sup> Estas dos circunstancias produjeron imágenes muy distintas de los infieles en las mentes de los misioneros. Como resultado de ello, el cristianismo mostrado en Japón difirió sutil pero significativamente del presentado a los nativos del Nuevo Mundo.

#### *El entendimiento de los infieles*

DESDE el comienzo, los japoneses fueron considerados por Cosme de Torres como un pueblo gobernado por la razón "tanto o más que los españoles" (Schurhammer 1929:94). Sus "muy altos e agudos enjenios" parecían hacerlos más predisuestos que otros pueblos recientemente "descubiertos" a la salvación de sus almas, ya que si se les hablaba con argumentos claros y sólidos se convencerían rápidamente y pronto abandonarían los ídolos que adoraban desde su nacimiento. El pionero jesuita es rápido en apuntar las diferencias entre las creencias y la sofisticación intelectual de una subsecta y otra por un lado, y entre el pueblo llano y los instruidos monjes budistas por el otro (Schurhammer 1929:49, 95). Por ejemplo, los seguidores del Shin-tô, adoradores del sol, la luna e incluso del demonio "porque dicen q'el demonio también es Dios por ser su criatura", eran tomados por muy ignorantes y su postura podía ser fácilmente refutada "por las muchas necesidades que tienen e creen".

<sup>2</sup> Puede encontrarse una irónica descripción de los japoneses por un azteca en el diario del historiador nativo Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, traducida del náhuatl por León-Portilla (1981:234-235), en el que se lee: "en absoluto tímidos, no es una gente apacible, ni humilde, se pasean como las águilas... y no tienen bigote, siendo sus caras como las de las mujeres, muy blancas, puesto que se adornan. Sus blancas caras".

Sin embargo los Zen-shù, que se dedicaban a la meditación, y cuyos argumentos metafísicos eran difícilmente refutables, no eran fácilmente convencidos y se les consideraba "difícultosos para les dar a entender la ley de Dios" (Schurhammer 1929: 49-50, 95). Los idólatras y los que meditaban, esto es, los entregados a la reflexión filosófica, constituían dos categorías distintivas y diagnósticas de ser. Los primeros representaban la más absoluta estupidez, debida a su credulidad, ésta misma resultado de un entendimiento débil y posiblemente inspirada por el diablo, que podía ser corregida por la instrucción. Para refutar a los segundos, sin embargo, eran necesarias discusiones lógicas y dialécticas sin las cuales las explicaciones catequísticas resultaban inútiles.

En 1524 la categoría de "filósofos", posteriormente utilizada por Sahagún (León-Portilla 1966: lámina IX, 62 bis), era generalmente considerada inaplicable a los aztecas. Por el contrario, la difusión de la así llamada idolatría y la naturaleza espantosa de muchos de los sacrificios de aquellos naturales de piel oscura hizo declarar a los misioneros franciscanos que eran deficientes mentales. La presentación de algunos principios fundamentales, basados en simples conceptos concernientes a las circunstancias de su derrota, el desinterés de los misioneros, el origen divino de las Sagradas Escrituras y una explicación del Reino de Dios en la tierra eran considerados "en gran manera... eficaces para persuadir a la sancta fe cathólica a gente agena de todo conocimiento de las cosas divinas y en gran parte lisiada en el conocimiento de las cosas humanas" (en León-Portilla 1986:74).

La estrategia fundamental de los frailes menores se basó en la suposición de que la mera "enseñanza" (esto es, comunicación), de "la reverenciada palabra de Dios" sería suficiente para convencer a los nativos de su "error". Aunque la retórica fue reconocida como un factor importante, la fuerza espiritual de la palabra de Dios, antes que el argumento razonado, fue considerada como la verdadera clave para el éxito en ese pueblo de entendimiento "mutilado" e ignorante de las cosas sagradas. Por supuesto, la realidad de un contacto social diario hizo que algunos monjes confiaran en la capacidad racional de los indios cuando procuraban que los sermones y admoniciones sacerdotales tuviesen sentido para las vidas a su cargo (Sylvest 1975:106-107). Sin embargo, el aspecto didáctico era secundario frente al papel que cumplían las aseveraciones dogmáticas. Existe escasa documentación que indique que los argumentos lógicos destinados a convencer al entendimiento fueran algo más

que signos de exasperación en los esfuerzos propagandísticos de los frailes y, tomando en cuenta el lamento de Valignano en lo que concierne a la falta de jurisdicción en la Nueva España, no es sorprendente que Motolinía, uno de los frailes presentes en los Coloquios de 1524 dijera en 1555 que "para darse prisa que se predique el sancto Evangelio" sería útil que "los que no quisieran oír de grado el Sancto Evangelio" fueran obligados a hacerlo "por fuerza" (Motolinía 1971:411).

Las implicaciones teológicas de las diferencias mencionadas entre los básicamente razonables japoneses y los mentalmente inválidos aztecas fueron significativas. Por ejemplo, en lo referente a la cuestión de la enigmática yuxtaposición (o, mejor aún, imposibilidad lógica) de un Dios infinitamente piadoso, juez ante sus creaciones humanas, que desean y tienden siempre al mal, se dice que Cosme de Torres respondió a los japoneses como sigue:

Dios todas las cosas crió buenas y al onbre lo crió bueno e con claro conocimiento para lançar las cosas malas e apartarlas de sy, poren los onbres, cuando azen el mal elhos mesmos se azen malos aziendo al revves de lo que entienen con el entendimiento et rrazon que de Dios rrecibieron (Schurhammer 1929:104).

Así, a los japoneses se les dijo que el entendimiento otorgado al pueblo por el Dios cristiano es suficiente para hacer posible rehuir el pecado. La Iglesia, como institución, puede actuar como facilitador, ayudando a reforzar la voluntad para que alcance debidamente al intelecto, pero los seres humanos pueden evitar el mal independientemente de la Iglesia si prestan atención a las órdenes del entendimiento.

En los diálogos Nahua-franciscanos este tipo de argumento no sólo está ausente sino que no tiene un lugar lógico dentro de la narrativa. Ahí los sacerdotes dicen muy claro a sus oyentes que ellos habían sido enviados específicamente para instruirlos, de manera que "pudieran salvarse a sí mismos" porque sólo a través de la palabra divina que ellos habían traído del Viejo Mundo, podían ser salvados (Klor de Alva 1980:63, 78). Por lo tanto, añadían, el único camino para acceder al cielo es la Iglesia y para ello "es necesario que las tinieblas y la suciedad que hay (en ellos) sea lavada y purificada con el agua preciosa (de Dios)", (Klor de Alva 1980:98-101). Esto es, sólo por medio del sacramento del bautismo administrado por la Iglesia podían ser salvados los aztecas.

La conquista militar de los llamados "aztecas" de México-Tenochtitlan hizo posible y necesario comenzar al mismo tiempo con la conquista espiritual. La necesidad de allanar el camino para el establecimiento de la Iglesia visible se observa claramente en los *Diálogos* de 1524. En numerosos pasajes del texto se hace un esfuerzo por representar a la Iglesia como una institución temporal y, por lo tanto, se dedicó mucho tiempo al esclarecimiento de la naturaleza satánica de los dioses indígenas, su debilidad general en contraste con el Dios real y la importancia de abandonar la idolatría para acoger "la fe verdadera".

Mientras que estos tópicos no eran descuidados por Cosme de Torres, la falta de un control europeo (en las islas japonesas) hizo secundaria la cuestión de la organización de la Iglesia. En su lugar, el énfasis, especialmente en los primeros debates, se ponía en los asuntos de moral (Elison 1973:35, 41). De ello derivó, como he mencionado anteriormente, que gran parte del espacio del texto "Yamaguchi" estuviese dedicado a argumentos y aseveraciones concernientes al libre albedrío y la razón humana. Para nuestro propósito, el punto álgido de este "intercambio" religioso se alcanza en el momento en que los japoneses preguntan a Torres: "¿Si Dios es Criador y Salvador de todo el mundo, por qué no ordenó, que desde el comienzo fuese declarada y manifestada su ley en estas partes, e no aguardar esta ajora?" (Schurhammer 1929:107).

A esto respondió el jesuita con un argumento teológico que *nunca* había sido insinuado en las Américas:

La ley de Dios desde el comyengo del mundo asta aguora en todas partes fue declarada en los entendimientos de los onbres e aunque hun onbre se creee en un monte sin ver gente, conociendo bien e mal, sabe que lo que no quria que otro le fiziese, fazerlo a otro es peguado, e desta manera le declaramos los mandamientos, e que aquelho no fue menester aprenhelho de predicadores, que el, que lo crió, del o ensenhó. Pues el primero mandamiento: quoaquer onbre, que tiene entendimiento, se cuidare en elho, luego sabrá, que hay un criador, que crió su alma. Pues si el no iziere a otro lo que no queria que le fuese echo, e adorar e al que lo crió, aunque nunca oigua preguar la ley de Dios, será salvo (Schurhammer 1929:108).

Torres continúa advirtiendo que mediante el ejercicio de la razón y el libre albedrío, la persona más simple puede salvarse:

Porque los que se condenan, la culpa es toda suia, porque e sabiendas azen cosas contra toda rrazon tiendo muchos pequados y adorando palos e piedras

e demonios e onbres, sabiendo qu'estos no los criaroo ni los pueden sallvar; e no por falta de la gracia de Dios (Schurhammer 1929:108).

En tanto que los debates de "Yamaguchi" se centraban en las discusiones, utilizando analogías y argumentos razonados, sobre la naturaleza de la causalidad (de los orígenes), el libre albedrío, el alma, la naturaleza de Dios y los matices ontológicos de estos dos últimos conceptos, los debates con los aztecas se concentraban en las verdades catequísticas del cristianismo, basadas en la invocación a la Biblia y en una serie de aseveraciones dogmáticas concernientes a la religión revelada. Como resultado de ello, el grueso del texto de la Nueva España está dedicado a desarrollar la tesis del Salmo 95:5 (96:5 en James), que en la Biblia de Sahagún dice "*omnes dii gentium daemonia*" (Sahagún 1975:58). Esto es, si "todos los dioses de la gente son demonios" y éstos son creaciones de Dios, entonces Dios, a través de sus agentes (conquistadores y misioneros) puede derrotarlos. Esto es así hasta el punto que en los *Coloquios* se dice que la conversión llega por medio del reconocimiento por parte de los nativos de que el Dios victorioso de los extranjeros es más poderoso, y por lo tanto más digno de ser venerado que los suyos propios (León-Portilla 1986:76). Por más ingenuas que pudieran ser las analogías utilizadas por los jesuitas en Japón, al menos representaban una auténtica fe en la capacidad de razonamiento de los oyentes. Por otro lado, los franciscanos esperaban que los aztecas escucharan, creyeran y obedecieran. Sólo la conquista militar y el sentimiento de superioridad por parte de los vencedores podía inducirles a creer que tan arrogante razonamiento pudiera ser eficaz.

#### *El atractivo de los infieles*

CRISTÓBAL COLÓN, inspirado por el símbolo del aventurero que Marco Polo había llegado a ser, emprendió su viaje hacia el Este fascinado por la imagen de un opulento Cipango capaz de llenar sus cofres de oro y su alma de gracia. Sus posteriores viajes al Nuevo Mundo, atraído por las historias maravillosas que contenían las edificantes cartas provenientes de Japón, continuaban teniendo al Lejano Oriente como destino final. Cosme de Torres no fue una excepción. Nacido en Valencia, viajó a Nueva España en 1538, donde residió primero en el monasterio de los franciscanos, y luego en la casa del virrey Antonio de Mendoza. El mismo Torres nos cuenta cómo fue animado a tomar los hábitos y quedarse en Nueva España,

donde enseñaría latín a los frailes y a los hijos de la nobleza local.<sup>3</sup> Sin embargo, renunciando a la vida de un Sahagún y contra la voluntad de todos, zarpó hacia el Lejano Oriente en 1542 (Schurhammer 1929:40-41, 90).

Todo escolar conoce la fuerte atracción que tenía el Este para los comerciantes y sus patrocinadores, pero, ¿cuál podía ser la atracción para los misioneros? La respuesta es simple: desde el principio tanto chinos como japoneses fueron considerados superiores a los nativos de América. En efecto, fray Martín de Valencia, jefe de la expedición franciscana de 1524 y participante en los diálogos con los aztecas, intentó viajar él mismo a China en 1523 porque, como fray Gerónimo de Mendieta escribe: "tuvo revelación que había otras muchas gentes hácia la parte del poniente, de mas entendimiento y capacidad que estas de la Nueva España" (Mendieta 1971:586-588). Fray Martín no fue el único. Juan de Zumárraga, el primer obispo y arzobispo de México, llegó al extremo de renunciar a su obispado para poder partir al Lejano Oriente con el dominico Domingo de Betanzos (Mendieta 1971:586-588; Motolinía 1971:194). Cuando oyó acerca de la llegada de los agustinos a China, Sahagún, desilusionado por los escasos resultados conseguidos en medio siglo de cristianismo (proselitismo) en la Nueva España (Klor de Alva 1988a), escribió en 1576 que Dios había abierto el camino para que la Iglesia entrara en China: "donde hay gente habilísima, de gran policía y de gran saber", y que una vez arraigada la fe entre ellos, añade,

creo durará por muchos años en aquella mansión... porque por las Islas y por esta Nueva España, y el Perú no ha hecho más de pasar de camino y aun hacer camino para poder conversar con aquellas gentes de las partes de la China (Sahagún 1975:708).

Después de todo, como el amargado Mendieta aclara, hay muchos religiosos en Nueva España que no tienen ningún interés en

<sup>3</sup> Esto habría tenido probablemente lugar en el Colegio de Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco, inaugurado en 1536 y dedicado a la educación de los jóvenes de la élite india (véase Kobayashi 1974:292-407). Debido a que Sahagún llegó a Nueva España en 1529 y su vida estuvo estrechamente unida al Colegio, donde el borrador final de los *Coloquios* de 1524 fue escrito el año 1564, y dado que en 1538 había pocos sacerdotes en México, es razonable pensar que Torres conoció a Sahagún y a Motolinía y que llegaron a discutir sobre la naturaleza de los diálogos azteca-franciscanos, incluidos aquellos en los que este último participó en 1524.

"emplear su estudio de tantos años con gente tan bestial y torpe como los indios" (Mendieta 1971:268).

#### *El ejemplo de los infieles*

EN la última etapa del siglo XVI la posición superior de los japoneses, en comparación con los demás "bárbaros", estuvo asegurada como hecho científico en los escritos del jesuita José de Acosta. En su *De procuranda Indorum Salute*, un texto que lo revela como precursor no reconocido de los grandes evolucionistas de la cultura, tales como Auguste Comte (1835-1852) y Elman R. Service (1975), divide a los así llamados "Indios" en tres categorías de civilización, a las cuales los misioneros europeos debían ajustar su conducta. En el extremo de la escala estaban las bestias "salvajes", las que viven "sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni república". Los caribes son presentados como un ejemplo de la gente que vive en esta condición miserable. Éstos, declara Acosta, deben ser subyugados antes que nada por la fuerza, para que se les pueda predicar luego. Los aztecas pertenecen a la categoría intermedia de los bárbaros, porque tenían residencia permanente, alguna forma de educación, una organización militar y cierto tipo de culto religioso. Éstos podían ser enseñados desde el principio, pero debían ser más tarde subyugados políticamente, para forzarlos a permanecer en la nueva religión cristiana pues, después de todo "descaceen mucho de la recta razón y del modo civil de los demás hombres". A la categoría más alta pertenecen primero los chinos y segundo los japoneses. Estos "indios orientales civilizados" no estaban lejos de "la recta razón", poseían sólidos Estados, ciudades fortificadas y, lo que es más importante, "conocimiento de las letras". Estas gentes debían ser introducidas a la fe antes o después del sometimiento político, porque si se empleara la fuerza "no se lograría otra cosa sino volverlas enemísimas del nombre cristiano" (Acosta 1954:392-393).

En el siglo XVII, en tiempos en que Japón se transformaba en Sakoku (país cerrado), con la expulsión efectiva de todos los iberos, el sacerdote Bartolomé de Alva publicó un manual bilingüe para confesores donde los japoneses eran tomados como modelo que los mexicanos que hablaban el náhuatl debían imitar. Alva aconsejaba a los confesores instruir a sus penitentes idólatras diciéndoles:

...volved los ojos atrás y mirad a la Nación de los lapones, y otras que siendo vuestros hermanos menores en la Fe, y muy modernos, y nuevos en ella, os

an dexado muy atras, con actos, y demonstraciones q'an hecho, siendo muy firmes y constantes: no tienen vuestras supersticiones, y reñabios; porq[ue] de una vez dieron de mano, y desterraron de sus coraçones, la idolatría en qu[e] andaban siegos (como vosotros...).

[La fe] á hecho firmísimos fundamentos en sus coraçones, de tal manera q[ue] no ay cosa que les mude: por la Fé mueren reando la tierra con su sangre en testimonio de su heroyca firmeza, haziendose grandes martyres é insignes santos (Alva 1634:11v, 12r).

Continúa diciendo que:

aun los negros, chinos y japoneses se admiran y os lo tienen á mal, viendo quan facil, y mudable sea una condición, q[ue] algunos malos christianos, os hazen decir, y afirmar de otros lo q[ue] quieren, y pretenden; por lo qual no os tienen en nada (Alva 1634:17r).

Aproximadamente por la misma época, en 1634, el franciscano Pedro Simón escribía lo siguiente desde el Nuevo Reino de Granada:

No ha estado la dificultad para la conversión de estos indios... en haberse puesto a pedir razones los naturales de nuestra ley evangélica... porque esto jamás le ha dado cuidado a ningunos, ni de su discurso ha llegado a topar con estas sutilezas... como sabemos sucede entre los japoneses y chinos, que lo primero que se ponen a disputar con los predicadores del Evangelio es de estas materias y conferir si es mejor lo que les enseñan de nuestra ley que lo que ellos saben de la suya, no admitiendo a la que de nuevo les enseñan hasta que quedan convencidos por la ley natural (Simón 1953:VII, cap. 4).

Concluiré con una observación final: en todo esto hay una gran ironía. Los japoneses, que al ser más parecidos a los misioneros, les eran más atractivos, fueron los menos receptivos al cristianismo, y en 1639 lo rechazaron completamente.<sup>4</sup> Los indefensos nativos de América, sin embargo, eran tan diferentes de los europeos que cualquier diálogo significativo con ellos estaba fuera de toda cuestión. Sin embargo, entre el poder colonizador de la presencia católica y las plagas devastadoras fueron debilitados y diezmados de tal manera que en la actualidad Latinoamérica es abrumadoramente cristiana (ver Klor de Alva 1979, 1982b). Debido a esto, la imagen de

<sup>4</sup> Sobre la existencia entre los Kakure de un "cristianismo" nipón que sobrevivió al edicto Sakoku de 1639, edicto que acabó con el comercio portugués y con todo contacto entre los japoneses y los países católicos, véase de George Edison, *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan* (1973).

los japoneses en el pensamiento europeo no ha perdido hasta hoy nada de su brillo de la época Sengoku (país en guerra), mientras que la imagen de los indios mexicanos continúa, en gran parte y lamentablemente, sin redimir.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, José de, 1954, *De procuranda indorum salute; predicación del evangelio en las Indias*, Salamanca, Guillermo Foquel, 1588; reeditado con un estudio preliminar del padre Francisco Mateos, S. J., Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, Ediciones Atlas.
- Alva, Bartholome de, 1634, *Confessionario mayor, y menor en lengua mexicana*, México, Francisco Salbago, Impresor del Secreto del Santo Oficio.
- Boxer, C. R., 1951, *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Berkeley-Los Angeles, University of California.
- \_\_\_\_\_, 1959, *The Great Ship from Amacón: Annals of Macao and the Old Japan Trade, 1555-1640*, Lisboa, Centro de Estudios Históricos Ultramarinos.
- \_\_\_\_\_, 1978, *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*, Baltimore-Londres, Johns Hopkins University.
- Comte, Auguste, 1835-52, *Cours de philosophie positive*, Paris, Borrani et Droz.
- Cooper, Michael, S. J. (ed.), 1965, *They Came to Japan: An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640*, Berkeley-Los Angeles, University of California.
- Elison, George, 1973, *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge, Harvard University.
- Klor de Alva, J. Jorge, 1979, "Christianity and the Aztecs", en *San José Studies* 5:6-21.
- \_\_\_\_\_, 1980, "The Aztec-Spanish Dialogues of 1524", véase Bernardino de Sahagún.
- \_\_\_\_\_, 1982a, "La historicidad de los 'Coloquios' de Sahagún", en *Estudios de Cultura Náhuatl* 15:147-184.
- \_\_\_\_\_, 1982b, "Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity", en *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthropology and History*, G. A. Collier, R. I. Rosaldo, J. D. Wirth, eds., New York, Academic Press.
- \_\_\_\_\_, 1988a, "Sahagún's Misguided Introduction to Ethnography and the Failure of the 'Colloquios' Project", en J. J. Klor de Alva, H. B. Nicholson, E. Quiñones Keber, eds., *The Work of Bernardino de Sa-*

- hagún: *Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, Austin, Institute for Mesoamerican Studies, SUNY-Albany and University of Texas.
- \_\_\_\_\_, 1988b, "Contar vidas: La autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua", en *Arbor* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid) 515-516:49-78.
- Knauth, Lothar, 1972, *Confrontación transpacífica: El Japón y el Nuevo Mundo hispánico, 1542-1639*, México, UNAM.
- Kobayashi, José María, 1974, *La educación como conquista: Empresa franciscana en México*, México, El Colegio de México.
- Lach, Donald F., 1965, *Asia in the Making of Europe*, vol. 1, Chicago, University of Chicago.
- Lehmann, Walter (ed. y trad.), 1949, "Coloquios y doctrina christiana...", véase Bernardino de Sahagún.
- León-Portilla, Miguel, 1966, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM.
- \_\_\_\_\_, 1981, "La embajada de los japoneses en México, 1614. El testimonio en náhuatl del cronista Chimalpahin", en *Estudios de Asia y África*, 16:215-241.
- \_\_\_\_\_, 1986, "Los diálogos de 1524...", véase Bernardino de Sahagún.
- Mendieta, Gerónimo de, 1971, *Historia eclesiástica indiana*, estudio preliminar por Joaquín García Icazbalceta, ed., México, Antigua Librería Robredo, 1870; ed. facsimil, México, Editorial Porrúa.
- Motolinía, Toribio de Benavente o, 1971, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, estudio preliminar de Edmundo O' Gorman, México, UNAM.
- Phelan, John Leddy, 1967, *The Hispanization of the Philippines: Spanish Aims and Philippino Responses, 1565-1700*, Madison, University of Wisconsin.
- Rafael, Vicente L., 1988, *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ithaca, Cornell University.
- Sahagún, Bernardino de, 1949, "Coloquios y doctrina christiana...", ed., traducción y estudio preliminar por Walter Lehmann, en *Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag.
- \_\_\_\_\_, 1975, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3a. ed., edición y estudio preliminar por Ángel María Garibay K., México, Editorial Porrúa.
- \_\_\_\_\_, 1980, "The Aztec Spanish Dialogues of 1524", traducción del inglés y estudio preliminar de la obra de Sahagún *Coloquios y doctrina christiana*, por J. Jorge Klor de Alva, en *Alcheringa: Ethnopoetics* 4:52-193.
- \_\_\_\_\_, 1986, "Los diálogos de 1524 según el texto de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas", edición facsimilar de

- la obra de Sahagún *Coloquios y doctrina christiana*, con traducción al español y estudio preliminar por Miguel León-Portilla, México, UNAM/Fundación de Investigaciones Sociales, A. C.
- Schurhammer, Georg, S.J., 1929, "Die disputationen des P. Cosme de Torres S.J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551", en *Mitteilungen der Deutsche Gesellschaft für Natur- und Volkerkunde Ostasiens*, Tokyo, Band XXIV, Teil A, 1-114.
- Service, Elman R., 1975, *Origins of the State and Civilization: the Process of Cultural Evolution*, W. W. Norton, New York.
- Simón, Fray Pedro, O.F.M., 1953, *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, Bogotá, Ed. Forero.
- Sylvest, Edwin Edward, 1975, *Motifs of Franciscan Mission Theory in Sixteenth Century New Spain Province of the Holy Gospel*, Washington, Academy of American Franciscan History, Monograph Series, 11.

## ALTERIDAD Y MONSTRUOSIDAD: EL ENFRENTAMIENTO DE LOS MODELOS CULTURALES

Por Georges BAUDOT  
UNIVERSIDAD DE TOULOUSE, FRANCIA

ANTES DE EMPEZAR A TRATAR EL TEMA, convendría definir el título. “Alteridad”: la palabra no ofrece mayores ambigüedades, pero “monstruosidad” sí. He tratado de encontrar un verbo que englobara el término monstruo y que fuera un verbo activo, transitivo: “monstruizar” y “monstruificar”. No lo he hallado y mejor será “hacer monstruos”, así como definir también un poco lo que es un “monstruo”. Todos sabemos que al encontrarse con América, los europeos vieron monstruos, pero todos sabemos, ahora que disponemos de los textos amerindios, que los propios amerindios vieron también a los europeos como monstruos. Todo-rov abordó el tema en su cuestión del otro, justamente, al utilizar la palabra “otro”. ¿Qué es el monstruo?, o, al menos, ¿qué es lo que en términos de análisis etnohistórico vamos a considerar como monstruosidad o monstruos?

Creo primero que, en el terreno mismo del Encuentro de los Dos Mundos, lo monstruoso era lo invisible, es decir, lo insospechado, lo insospechable, y al mismo tiempo lo inefable, para lo cual no cabían palabras y, peor aún, no cabían representaciones ni figuraciones. De ahí que exista toda una iconografía del Encuentro que está plagada de seres monstruosos o, por lo menos, de seres no reconocibles en nuestra tradición iconográfica (porque no se inventa nada a partir de nada), pero que plasman esta profundísima extrañeza. Todos los grabados que la llegada de los europeos a América va a provocar y a procurar nos presentan a gigantes, gigantes mexicanos primero, gigantes patagones más tarde; nos presentan a hombres sin cabeza, hombres con la cabeza en el pecho, animales peludos con cabezas de hombre, etcétera. Nos presentan así toda clase de variantes, incluidas las amazonas, que ciertamente

pertenece a otra tradición bastante anterior, pero que hallan nuevos vigores aquí por ser la mejor manera de decir cosas invisibles, inefables, no reconocibles.

Quiero también subrayar que esta extrañeza, que este carácter invisible e inefable de lo encontrado y de lo que se iba a encontrar, es una especie de monstruosidad o de extrañeza esperada y por cierto esperada como tal. En efecto, hay que tener presente el gran conjunto de mitos, de leyendas, que ha preparado el Encuentro de los Dos Mundos y que arranca de nuestra propia tradición grecolatina, de todo lo que fue descubrir al Otro, a lo largo de nuestro pasado, o encontrarse con el Otro. Puede recordarse así la cantidad de monstruos o de monstruosidades que el propio Ulises (en todo su largo recorrido de la *Odisea*, cuando va vagando de isla en isla, y yo diría de mujer en mujer) se va encontrando, aquellas extrañas criaturas que más o menos representan su asombro ante lo invisible.

Pero este proceso, al llegar el Encuentro con América, va a cobrar una amplitud, un tamaño, que hasta entonces eran prácticamente desconocidos y no predecibles. Yo diría que éstos se van a plasmar antes del Encuentro, y en términos a veces toponímicos, geográficos, insospechados. El camino de América es un camino jalonado, plantado de mitos preparatorios. Recuerdo que en los mapas imaginados por los europeos acerca de la ruta marítima de Occidente, hacia el año 1426 más o menos, aparece por primera vez una isla cuadrada, que es la isla de Antilia. No hay noticia de que aparezca antes de esa fecha. Pero a partir de 1426, con una constancia especial y de una manera sistemática, aparece esta maravillosa isla en torno a la cual, poco a poco, para interpretar la y para integrarla en lo extraño, irán formándose explicaciones racionales o más o menos pseudohistóricas de su existencia. Será el resultado de una vieja tradición ibérica, donde se cuenta que huyendo de la invasión musulmana de España en 711 d.C., siete obispos habrían logrado escapar con sus fieles y habrían acabado por dar con una isla en la que fundarían siete ciudades. Por cierto que veremos a estas siete ciudades recorrer poco a poco el camino de América a medida que la penetración europea vaya haciendo de la realidad americana algo visible, algo palpable y al mismo tiempo algo que se pueda definir. Y acabaremos encontrando las siete ciudades de Antilia, una vez pasada la etapa del primer viaje de Cristóbal Colón, remontando América del Norte hacia California, así como las encontraremos más arriba de California con las apariencias de Cibola, de Quivira, etcétera.

Esta especie de peregrinación de los mitos extraños en estas circunstancias, que son las circunstancias de la toponimia, de la identificación geográfica, es tanto más importante porque se hace en todos los ámbitos y en todas las direcciones de América. Se hace en el norte de Canadá, con el fabuloso reino de Saguenay, se hace en el territorio de Colombia con "El Dorado", con el país de Omagua, con todas aquellas exploraciones encaminadas, por todas partes, a encontrar por fin a los monstruos aún no hallados, a lo inefable que todavía no se ha logrado identificar.

Por otra parte, creo que esta preparación a lo extraño y a lo monstruoso supone una especie de semántica, de preparación conceptual de la monstruosidad o, por lo menos, del carácter invisible de lo que se va a hallar al encontrarse con Otro Mundo, y esto lo van a traducir los vocabularios del encuentro mismo, tanto los vocabularios europeos, que van a tener que proceder por analogía al no poder utilizar designaciones en su propio idioma, por ejemplo con las palabras sacadas del vocabulario caribe como "canao", "maíz", etcétera, pero, también, teniendo presente la dificultad amerindia para poder nombrar y definir los artefactos o las tecnologías más "monstruosas" del europeo.

Recordemos cómo durante mucho tiempo en los relatos de la conquista de México los caballos van a ser ciervos, o mejor dicho venados, van a ser el *macatl*; y el *macatl* poco a poco, en el mismo relato de la conquista, prácticamente después de la Noche Triste, empezará a ser caballo, y empezará a aparecer la palabra "caballome" en plural, palabra por cierto que se utiliza hoy en día en los pueblos que todavía hablan náhuatl. Pero hay otros artefactos, otros elementos propios de la caracterización del europeo, que no encontrarán palabra en el vocabulario amerindio hasta ya pasado el choque militar, como son las armas de fuego. Van a ser en todos los relatos amerindios las "trompetas de fuego", y todavía en los códices se sigue hablando de "trompetas de fuego", cuando ya hay cierta costumbre de trato con el artefacto del Otro.

Esta extrañeza ante lo que aparece como inefable en el Otro se plantea en el terreno que vimos antes de la toponimia, pero para el europeo de una manera muy crucial. Haití volverá a ser Haití, pero mucho más tarde, ya que empezó siendo La Española y que Colón se dio a rebautizar prácticamente todos los lugares que encontró. El propio Cortés, cuando firma su segunda *Carta de Relación* en Tepeaca, la nombra Segura de la Frontera. Es decir que para que sea reconocible la geografía del Otro, primero hay que transformarla,

ya que no se la admite en su invisibilidad, en lo que puede llamarse su monstruosidad, sino que hay que retransformarla bautizándola con algo familiar. De ahí "La Isabela", de ahí "La Española", de ahí todos los nombres que los navegantes españoles van plantando para hacer de la monstruosa e invisible América un terreno perfectamente reconocible y aceptable. Y creo que este afán por "desextranjerizar", por dar una nueva identidad a las cosas, va a nacer de un sentimiento que es el de un temor, de un pavor incluso, que es probablemente el mayor impulso creador de monstruos. "El sueño de la razón produce monstruos", nos dice el siglo XVIII, pero el sueño de la razón puede ser el pavor, el temor, el miedo al Otro.

En efecto, hay dos aspectos, dos *volets* en esta historia: por una parte, la manera como los amerindios vieron llegar a los europeos y el pavor que éstos les inspiraron debido a ciertas características de los mismos, así como la mirada inversa.

Lo que los europeos consideraban totalmente monstruoso era la organización social, el ritual religioso, la manera de comportarse y de conducirse con la divinidad que tenían los amerindios.

A la inversa, existen iconografías, en el *Códice florentino* sobre todo, donde el europeo aparece como un ser vestido de metal, como un ser que maneja instrumentos nuevos: el arma de fuego, que posee animales raros que infunden muchísimo miedo: el caballo, pero también el perro, el perro de guerra. Todos los textos amerindios de que disponemos manifiestan este impacto de la presencia física, o sea de la apariencia del europeo. Son textos dictados, más o menos estructurados por el miedo, por el pavor. Hay una secuencia maravillosa que visualiza la llegada de los españoles a México Tenochtitlán, el día 9 de noviembre de 1519 y en la que, como en una película de cine, se registra el desfile de los españoles entrando en México, y se va apuntando, se va filmando, imagen por imagen y secuencia por secuencia. El narrador indígena, el *tlacuilo* amerindio, va narrando: "llegan vestidos todos de metal, van haciendo ruido con sus vestidos de metal y esos vestidos de metal relucen, son todos de metal, son hombres de metal...". Y, al mismo tiempo, los hombres de metal que aparecen en estas secuencias como una especie de robots del siglo XVI, venidos de otra galaxia, venidos de otro mundo totalmente monstruoso, no dejan de ser humanos. El texto de los *Anales de Tlatelolco* ofrece un poco la misma idea después de la masacre del Templo Mayor, en la fiesta de Toxcatl.

Por otra parte, en los textos españoles, en los textos de Cortés, por ejemplo, que son los de un testigo de primera fila, aparece

el mismo temor ante el no poder explicar cómo son los amerindios. Aquí sobre todo son los ritos los que asombran; primero hay una especie de extraordinaria extrañeza ante el ritual, ante la liturgia amerindia, es decir, ante el sacrificio humano y ante los aspectos más macabros del sacrificio humano. Cada vez que un texto español describe, con más o menos detalles, lo que es la extracción del corazón, o los ritos más complejos que suponían desollar o descarnar tibias, etcétera, no sólo no lo comprenden, ni hacen el menor esfuerzo por entenderlo, sino que la reacción es la de una repulsa inmediata. Una vez más en el *Códice florentino* hay un texto en que se nos describe una reacción paradigmática de Hernán Cortés vista por amerindios, cuando recibe a los primeros embajadores de Moctezuma que para obsequiarle le traen comida, pero que para hacérsela más agradable sacrifican a un prisionero, en una especie de homenaje a los que creen dioses. El texto manifiesta la profunda y tremenda extrañeza de los amerindios al ver que Cortés quita con asco la sangre y mata a los sacrificadores. El texto amerindio es también aquí de una extraordinaria fuerza, con unas imágenes de incomprensión y de miedo que son las que van a estructurar toda esta reacción.

Este proceso viene, pues, de estas primeras tomas de conciencia de que el Otro es no sólo totalmente distinto, sino que obedece a pautas, a normas y a modelos que son completamente extraños. Y este "indecible" va a acabar siendo un arma porque al transformar al Otro en alguien que no se puede decir ni representar bien, acabará siendo alguien que se puede más o menos eliminar o que se propone para la eliminación, o que debe ser incluido, introducido, en una relación de castigo y de dependencia.

En las *Cartas* de Hernán Cortés existen consideraciones sobre una antropofagia supuestamente generalizada, sobre los ritos sangrientos del sacrificio humano, en el que son descritos ante Carlos V como evidentes monstruosidades, inspiradas probablemente por la "satanización" de América, por el hecho de que es un mundo de demonios y que ese mundo de demonios no sólo tiene ritos diabólicos sino que son ritos hasta de caricatura diabólica. Pero al mismo tiempo, Cortés está utilizando ya este primer argumento en un proceso de ficcionalización que analizó muy bien Beatriz Pastor, y que hace de ello una justificación de la acción. Es decir, que estructura así una capacidad de acción futura que la realidad observada detalladamente no hubiera permitido. Donde parece aún más claro es en las *Cartas* de Cortés, cuando se acusa de sodomitas a todos

los amerindios sin andarse con contemplaciones ni con más explicaciones. Dice, en la segunda *Carta de Relación*: "y hemos sabido y sido informados de cierto que todos son sodomitas y usan aquel abominable pecado...". El "hemos sabido" y "sido informados de cierto", sin más verificaciones, hace que todos los amerindios sean no sólo unos asesinos que destrozan y despedazan a sus víctimas para ofrecerlas ante ídolos diabólicos, sino también unos redomados perversos que conviene castigar de la manera más ejemplar.

Esta manera de actuar es en realidad un proceso de "monstruización" o de "monstruificación". Están transformando al Otro en monstruo para poder instalar una relación de dependencia y de explotación, para justificar así cualquier acción. Cortés se cuida muy bien de describir algunas cosas. Por mucho que se busque, es difícil encontrar en las *Cartas* una relación, por ejemplo, de la matanza de Cholula o de la masacre del Templo Mayor. Pero sí, cuando se trata de justificar lo que pudiera llegar a oídos del emperador, entonces se utiliza este tipo de argumentos.

Por otra parte, este proceso desembocará en que, para intentar entender tal soberana monstruosidad del Otro, quedará el recurso de hacerlo diabólico, es decir, de volver a situarlo en un panorama humano general que haga de América una tierra y un mundo aparte. Y así, lo que han encontrado los europeos no es Otro mundo, sino la otra parte del mundo, la encubierta por los oscuros designios de la Providencia: el mundo reservado a Satán. El universo está dividido en un Antiguo Mundo en el que la predicación evangélica se pudo impartir desde un cierto momento para su Salvación, y en un Otro Mundo en el que a partir de la llegada española, a partir del "descubrimiento" (es decir, del destapar lo que estaba encubierto) comienza la última fase del destino humano: terminar el combate contra esa nueva parte del Mundo, esa otra parte que es la parte reservada desde siempre a Satán y a sus obras, la parte diabólica del mundo. Esta explicación, que ayuda muchísimo a entender a América y a situarla para poder identificarla, va a desembocar en gran medida en estas percepciones de monstruosidad. Sólo estas conductas tan extrañas, tan monstruosas, tan repugnantes, que han venido anunciando tantos monstruos paramitológicos, son las que permiten enfocar esta explicación que aparentemente es histórica y racional: nos encontramos ante un mundo diabólico que es una caricatura de nuestro mundo y al que la predicación evangélica aún no ha llevado a la luz.

Por otra parte, sabemos también, gracias a todo lo que los textos amerindios hoy descubiertos y utilizados nos han revelado, que para

los amerindios la reacción fue también un poco la misma y que, por ejemplo, los europeos aparecían como monstruos en el sentido que eran intocables, que no los podían agredir, no los podían penetrar, y que eran insensibles a lo que para el amerindio era su arma: la magia. Los europeos eran efectivamente insensibles a todos los efectos mágicos. Recordemos en el *Códice florentino*, cuando Moctezuma (falto ya de recursos para impedir la entrada española a México, Tenochtitlán), termina por mandar una armada, un verdadero ejército de hechiceros, de "atlacah", dice el texto, de "inhumanos", para que pudieran echar toda clase de maleficios a los que llegaban. Los hechiceros volverían diciendo que no había nada que hacer: eran impermeables literalmente, no funcionaban las artes mágicas con ellos. Los verdaderos "atlacah" —dice el texto— los no-hombres, eran ellos. No eran hombres puesto que la conducta, el lenguaje mágico no funcionaba con ellos. Y esto nos lleva, para terminar, a intentar situar esta monstruosidad o este proceso de invisibilidad dentro del contexto más general que es el de la inclusión de América, una vez encontrada, en un proyecto metahistórico, en una visión grandiosa y global de la historia.

Es cierto que el encuentro con América, el Encuentro de los Dos Mundos, inaugura algo que para nosotros, hoy, es la globalización de nuestra concepción no sólo de la humanidad sino de la morada de la humanidad, es nuestra conciencia planetaria. Por primera vez, a partir de ese momento, concebimos la totalidad de la ecumene. Pero recordemos que, en esas fechas, en América, el Encuentro con el Otro supone una tremenda dificultad histórica.

En efecto, cuando los españoles llegan a México se encuentran con unas realidades difícilmente soslayables. Los *Mexicah* no son salvajes desnudos que andan errando, vagando por selvas tropicales. Son hombres con ciudades. México es entonces ya, por una curiosa vocación, la ciudad más grande del mundo, con unos 500 000 habitantes a la llegada de Cortés, según los cálculos más moderados. Jacques Soustelle eleva la cifra a 800 000 y algún colega norteamericano llega hasta el millón. Sea cual sea la cifra, es la ciudad más grande del mundo. París, en ese momento, en 1519, tiene sólo 150 000 habitantes; Sevilla, la babilónica Sevilla de la Carrera de Indias, un poco más de 90 000 y Madrid o Toledo —Toledo, la capital imperial—, cuentan con 33 000 habitantes. Por lo tanto, la existencia de estas ciudades, como México, que no es única, que forma parte de un tejido urbano en todo el México central (por ejemplo, cuando Cortés y los suyos llegan a Tlaxcala dicen de ella: "mu-

mayor que Granada en tiempos que se conquistó") son hechos que complican aún más la percepción de América.

Se encuentran, por lo tanto, los europeos en presencia de tan crecido fenómeno urbano, que se plantea el problema de la inserción de esta ciudad, de esta "monstruosidad" humana, en una explicación que sea cosmológicamente aceptable y que encuadre, encaje, con lo que se sabe entonces de la humanidad, que viene todo o prácticamente todo estructurado por la Escritura Sagrada, por los textos de la Biblia. Se tratará de lograr meter a América, de un modo u otro, dentro de esa explicación global del mundo. De ahí que surjan a la llegada europea, y en los albores del Encuentro, esos intentos de explicación que nos parecen hoy en día tan preciosos y al mismo tiempo tan extraños. ¿De dónde pueden salir estos amerindios, estos diabólicos y monstruosos amerindios? ¿Son hombres? A partir de junio de 1537 se tiene la seguridad de que sí son hombres, sencillamente porque la bula pontificia *Sublimis Deus* reconoce o plantea definitivamente la humanidad amerindia. Humanidad de la que se ha dudado hasta esa fecha y que el Sumo Pontífice, Paulo III, ha tenido la obligación de establecer por bula oficial y solemne.

Por lo tanto, esta dificultad para humanizar al amerindio, para hacerlo humano, se va a transformar a partir de 1537 en: ¿cómo se le puede integrar dentro de la historia universal para que encuentre su lugar? Ese lugar que supone encontrar su origen dentro de las explicaciones aceptadas en el Viejo Mundo, en Europa. Es decir, encontrar un lugar en la Biblia, en las explicaciones del Antiguo o del Nuevo Testamento. De ahí que un fray Andrés de Olmos invente en México tres hipótesis que le parecen posibles: 1) La dispersión babilónica (en efecto, después de la destrucción de la Torre de Babel podían haberse escapado algunos humanos, y esa dispersión era una especie de representación simbólica perfecta para encuadrar al amerindio). 2) Otra podía ser, en tiempos de Jacob, la huida de Siquem. 3) También (y esta explicación cobrará muchísimo auge) el origen podía estar en las diez tribus perdidas de Israel. Hasta el siglo XIX ésta va a ser para algunos la auténtica explicación del origen de los amerindios. Recordemos la fabulosa e increíble aventura de Lord Kingsborough, que gastó toda su cuantiosa fortuna para probar el origen israelita, el origen judío, de los amerindios.

Pero esta dificultad en explicarlos y en poder insertarlos dentro de una cosmología racional había de plantear, dentro de las filosofías amerindias, los mismos problemas: ¿quiénes eran estos hombres blancos, estos monstruos que llegaban vestidos de metal, con

estas "trompetas de fuego" y estas armas? Hay una explicación posible, pero para la que no he encontrado la documentación necesaria que la avale. Según esa hipótesis la conquista podría haber sido para el mundo amerindio del México central el fin del Quinto Sol, es decir, que al ser un sol-movimiento, un sol *nahui-ollin* que debe marcar el final con un gigantesco terremoto o repetidos temblores de tierra, la conquista podría asemejarse a ese trauma. Habría que ver si en alguna parte pudiera haber alguna imagen, alguna iconografía o algún texto en el que los españoles se representaran con las imágenes que los textos amerindios nos dicen han de ser las del final del Quinto Sol: por ejemplo, la aparición de las *tzitzimime*. Pero reconozco que en ninguno he encontrado rasgos de españoles de la conquista con parecido a las *tzitzimime*. De hecho, la mayor extrañeza se produjo ante la destrucción de los dioses y la reflexión fue: estos europeos llegan a tales grados de monstruosidad que han podido acabar con nuestros dioses, los han destruido, los han aniquilado. Y así, en el texto del *Coloquio de los Doce*, en 1524, esta noción de que han destruido a nuestros dioses, que ahora quieren destruir nuestra regla de vida, que han tenido tales poderes monstruosos que van más allá de la comprensión, que han podido hasta con nuestra explicación cosmogónica y ahora nos están ofreciendo otra (otra que no nos conviene porque nos hace abandonar reglas de vida y maneras de ser) es omnipresente. Y esta convicción, que va íntimamente vinculada a los dioses vencidos, es la que da a los europeos, a su vez, un carácter monstruoso e incomprensible.

No quisiera acabar esta exposición sin aludir de paso a interpretaciones más livianas como la relativa al mito de Quetzalcoatl, de la "Serpiente Emplumada", y a la asimilación de Cortés con el Dios, que dura muy poco tiempo y que hasta hace algunos años nos preguntábamos si no era un invento fabricado en textos muy posteriores a la conquista. En realidad son todos ellos prácticamente posteriores, y cuando se analiza el discurso de Cortés transcribiendo el discurso de Moctezuma y el propio discurso de Moctezuma tal y como lo transcriben los textos amerindios, vemos que hay tales diferencias en la manera de manejar las imágenes, y, sobre todo, en la manera de organizar semánticamente el retorno de Quetzalcoatl, que puede dudarse si no son elaboraciones *a posteriori*. Como todos aquellos agujeros fabulosos, aquellos prodigios que anuncian la llegada de los españoles en las versiones amerindias, como en el primer capítulo del libro XII del *Códice florentino*. Siguiendo así se anunciaría la aparición de monstruos nuevos veni-

dos de allende, con prodigios que auguran monstruos. Pueden considerarse también *a posteriori*, o por lo menos así en los textos que tenemos. Todos están redactados mucho después de la conquista sin que se encuentren auténticas fuentes realmente prehispánicas, precolumbinas, de la existencia de tales agujeros.

De hecho, si las encontráramos sólo irían por el camino de un concepto: el de que la monstruosidad era de tal magnitud que la preveían y la prevenían con acontecimientos monstruosos, prodigios, y que los prodigios que anunciaban a los monstruos eran lógicamente el mejor camino para llegar a ellos.

## EL ENCUENTRO ENTRE LOS PORTUGUESES Y LOS AFRICANOS: EL CASO DEL CONGO

Por *Elikia M'BOKOLO*  
ESCUELA DE ALTOS ESTUDIOS  
EN CIENCIAS SOCIALES, PARÍS

A PARTIR DE UNA RELECTURA DE LA HISTORIA bien conocida de los primeros contactos y relaciones políticas entre el reino del Congo y Portugal, queríamos hacer un bosquejo, al menos en forma de preguntas, de la historia de las mentalidades de los pueblos del África Central y, a título secundario, de las de los exploradores.

Atendiendo a las palabras del embajador León-Portilla, me ha venido una idea sobre la que nunca antes había reflexionado: es un acierto conmemorar los contactos entre Europa y el Nuevo Mundo y todo lo que de ello se derivó a través de la reflexión. Asimismo, me he sorprendido pensando después que curiosamente en África, a menos que me equivoque, en los círculos de investigadores no se ha desarrollado la reflexión específica con ocasión de estos 500 años, mientras que, al contrario, con ocasión del centenario de la Conferencia de Berlín, sí se desarrolló en muchos lugares una reflexión extremadamente importante que llevó a recomendaciones prácticas realmente decisivas.

Se tiene la impresión de que en la memoria habría, bien un oscurecimiento, bien un olvido o una ocultación; puede ser quizás incluso una interiorización de fenómenos tan antiguos que se ha terminado por considerar estos contactos como parte integral de la historia propia y local de estas poblaciones.

Ésta es la razón por la cual voy a intentar algo un poco diferente a lo que mi hermano Seck acaba de exponer y tratar de detenerme en un momento muy determinado: el cuarto de siglo que corresponde precisamente al momento del Encuentro entre Europa y África.

Por muy apasionante y muy urgente que parezca, esta historia de las mentalidades choca, todavía, con grandes obstáculos inherentes a la naturaleza del ejercicio y a la de las sociedades en cuestión. Las fuentes portuguesas, relativamente numerosas, sólo dan una visión muy parcial de fenómenos que sus autores se apresuran a interpretar como una "aculturación" fácil y cómoda y de los que claramente, como demostraremos, no comprendían nada. La solución ideal, es decir, la utilización de fuentes que den la versión y los puntos de vista de los interesados, es imposible. De forma general, es sintomático que África, que ha sabido conmemorar el centenario de la Conferencia de Berlín con una impresionante serie de manifestaciones científicas de alto nivel y con importantes recomendaciones concretas, no haya ni siquiera pensado en subrayar de una u otra forma el medio milenio de los que han venido a denominarse los "grandes descubrimientos": ¿caprichos de la memoria colectiva, olvido de ciertos acontecimientos, ocultación, presión de otras necesidades? De forma más precisa, sobre el terreno donde se efectuaron los primeros contactos, las tradiciones orales no aportan más que huellas cronológicas de estos contactos. Los cálculos, las estrategias, las interpretaciones de los africanos de finales del siglo xv y comienzos del xvi parece que han desaparecido para siempre. Peor aún, los estragos ulteriores a la etapa de los contactos, de una lusitanización insidiosa, han instalado en la memoria de los africanos, sobre todo en las categorías sociales privilegiadas del antiguo reino del Congo, una visión casi en todos los aspectos idéntica a la de los portugueses.

El Congo era, a finales del siglo xv —con el ingenio de Monomotapa— el principal, por no decir el único, Estado constituido del África central. La forma que tomaron los primeros contactos con los portugueses, las repercusiones y evoluciones que sufrieron, no han tenido equivalente en otras partes de África. Las interpretaciones clásicas que presentan estos primeros contactos como una "aculturación frustrada", hoy deben ser enmendadas. El concepto de aculturación implica en efecto que un individuo o un grupo, de grado o por fuerza, adopta en cantidades variables rasgos culturales del otro. Ahora bien, se puede demostrar que lo que tuvo lugar en el Congo fue sin duda otra cosa y que el conjunto de procesos puestos en marcha revistió una complejidad extrema.

En primer lugar, recordemos a grandes rasgos los principales momentos y los grandes eslabones antes de arriesgar algunas hipótesis y tantear algunas pistas para la interpretación.

## I. Acontecimientos

Todo sucedió y todo se transformó en una treintena de años, cincuenta a lo sumo. Será suficiente una docena de fechas para dar una idea de la aceleración que sufrió la historia —la del Congo y la de África tanto como la de Portugal y la de Europa— en esta época.

En 1482, bajo el reinado de Nzinga Nkuwu, el navegante portugués Diogo Cão llegó a la desembocadura del río Zaire y se detuvo en Mpinda, el puerto principal del Congo sobre el río. La falta de tiempo u otras circunstancias le impidieron ganar la capital del reino, pero al menos se preocupó por enviar mensajeros y numerosos presentes. Dos hechos ocurridos durante este primer encuentro merecen ser destacados. Por un lado, no se produjo ningún efecto de sorpresa del descubrimiento del Otro, ni por el lado de los portugueses blancos al descubrir a las gentes del Congo, ni por el de los negros del Congo al encontrar a a los blancos: volveremos sobre este particular. Por otro lado, este primer encuentro se produjo asimismo bajo el signo de la violencia: preocupados por demostrar a su vuelta a Portugal que habían visitado un país de Negros hasta entonces desconocido, Diogo Cão y sus hombres tomaron algunos rehenes que condujeron a la fuerza. Esta astucia impuesta por las circunstancias, esta violencia inicial, iba a imponerse más tarde como una de las constantes más destacadas de las relaciones entre el Congo y Portugal. El mismo Diogo Cão volvió al Congo en 1485 con los rehenes capturados durante su primer viaje: llevó con él cuatro misioneros que dejó en el Congo y obtuvo el acuerdo de cuatro "nobles" del país para acompañarlo a Lisboa. Entre las gentes del Congo y los portugueses se había llegado pues a una especie de intercambio equitativo: pero está claro que éste perpetuaba, en una equidad perfecta entre las dos partes, el sistema de rehenes inaugurado por Diogo Cão y que, mucho antes de los portugueses y con independencia de ellos, los africanos lo practicaban en las relaciones diplomáticas entre unidades políticas y en los intercambios matrimoniales. Así pues, si la visión del Otro no provocaba sorpresa, su presencia suscitaba una irreprimible desconfianza. En 1487, Diogo Cão emprendió su último viaje al Congo: devolvió los nobles al Congo y recuperó sus misioneros. Se superó entonces, por la iniciativa de los congoleños, una nueva etapa en las relaciones entre los dos países.

El rey Nzinga Nkuwu envió un embajador a Lisboa con la misión de pedir a los portugueses técnicos especialistas en objetos

materiales (carpinteros, albañiles) y espirituales (sacerdotes); iba acompañado de jóvenes a los que Portugal debía proporcionar formación. Nzinga Nkuwu sospechaba que este servicio debía ser pagado; a título de remuneración, envió al rey de Portugal los objetos de cambio de más alto valor en el Congo: marfil y tejidos de rafia.

Las relaciones entre el Congo y Portugal experimentaron un primer giro en 1491. La expedición portuguesa, conducida por Rui da Souza, encontró en el trono del Congo al mismo Nzinga Nkuwu. Los técnicos portugueses se apresuraron a edificar una iglesia, síntesis destacada de la civilización material y de la cultura religiosa. En un ambiente de auténtica fiebre, toda persona importante del Congo 'se convirtió' al cristianismo: el gobernador y rey de Soyo, una de las provincias más importantes del Congo, ribereña del río; el mismo rey, con su primera esposa, sus hijos y el resto de su familia; en fin, la casi totalidad de la nobleza. Por otra parte, Rui da Souza y sus hombres participaron en la guerra que Nzinga Nkuwu hizo, inmediatamente después de su bautismo, contra sus vecinos del nordeste, los Tio. A su vuelta a Portugal, los misioneros permanecieron en el Congo.

En 1494, los portugueses volvieron al Congo con los jóvenes confiados por Nzinga Nkuwu a Diogo Cão y educados en establecimientos religiosos portugueses.

Después no hubo aparentemente ningún contacto entre los dos países durante una decena de años, de 1494 a 1504. Quizá las fuentes hayan desaparecido. La presencia portuguesa, de todas formas, no dejó de estar presente y de producir efectos y numerosas reacciones. Por un lado, porque los misioneros continuaban trabajando en el Congo y, por otro, porque la propia dinámica de los primeros contactos no había cesado. Y además, porque los colonos portugueses establecidos en la isla de Santo Tomé intensificaban sus actividades comerciales en tierra firme y particularmente con el Congo.

De todas formas, cuando los portugueses volvieron en 1504, encontraron una situación diferente a la que habían dejado diez años antes. En una primera lectura de las fuentes parece que un número significativo de nobles congoleños había "vuelto al paganismo": a la cabeza se encontraban el rey en persona y uno de sus hijos, del que no se conoce más que el nombre africano, Mpanzu a Kitima. Entre los que permanecían fieles a la "fe cristiana", se encontraba en particular "la reina", o al menos una de las mujeres del rey y otro de sus hijos conocido bajo el nombre cristiano (Alfonso) y africano (Nzinga Mvemba). Así presentada, la simplicidad y rigidez

de esta discrepancia parece más una metáfora que una descripción y un análisis exactos de la situación. No hay duda que estos conflictos hayan existido; que hayan sido de naturaleza esencialmente religiosa parece absolutamente improbable.

En efecto, hasta alrededor de 1540, la carta constitutiva del reino del Congo preveía que todo descendiente varón de Ntinu Wene, el héroe fundador del reino, podía aspirar al trono. La lucha por el poder comenzaba evidentemente antes de la muerte del rey titular y los electores —esencialmente una docena de altos dignatarios— se dividían finalmente en dos grupos, detrás de los dos candidatos mejor situados. Nzinga Nkuwu, el primero que había acogido a los portugueses, reinaba al menos desde 1482: era normal que un antagonismo enfrentara a sus dos más destacados hijos. Este conflicto, esencialmente político, fue interpretado y presentado por los portugueses como una guerra de religión; este antagonismo inherente a la dinámica política congoleña se convirtió, ante sus ojos, en la consecuencia más espectacular de su presencia en el país. Voluntaria o involuntaria, esta trasposición de un fenómeno relativamente trivial en un lenguaje y un código mal interpretados le dieron todas las características de una fecunda crisis que iba a tener consecuencias considerables tanto en el plano historiográfico (puesto que la mayoría de los historiadores la han tomado tal cual) como, aún más, en el proceso de dependencia cultural de los pueblos del Congo. Es de destacar, por otro lado, que los portugueses hayan decidido en esta ocasión enviar sacerdotes, objetos religiosos y otros regalos, no a Mbanga Kongo, la capital del reino, como era la costumbre, sino directamente a la provincia de Nsundi donde Alfonso se encontraba en calidad de gobernador.

La inevitable lucha por la sucesión tuvo lugar en 1506, a la muerte de Nzinga Nkuwu. Maniobras de palacio, ajustes de cuentas en el seno del colegio electoral, batallas entre partidarios, la lucha fue presentada como una verdadera "guerra", ganada por Alfonso y sus amigos: el partido cristiano se apresuró a atribuir su victoria a Santiago y a un ejército de caballeros celestes que, según los portugueses, muchos testigos habían visto al lado de Alfonso. Tan pronto como la victoria estuvo asegurada, éste hizo matar a su hermano. Pero también se cuidó de mostrar la continuidad de las instituciones del reino: así, el mani Kabunga, especie de "Gran Sacerdote", detentador del derecho de veto en el colegio electoral, que había apoyado al partido opositor, salvó la vida, pero a condición de cambiar sus funciones de hechicero por las de guardián del agua bendita.

El celo cristiano de Alfonso se volvió entonces ilimitado: cartas dictadas por él y redactadas por los jóvenes congoleños formados en Portugal pedían al rey portugués y al capitán de Santo Tomé artesanos, sacerdotes, objetos de culto, ayuda, en fin, para destruir la "casa de los grandes fetiches": claramente el "paganismo" conservaba sólidas bases en el reino y oponía una fuerte resistencia a la adopción de cultos y ritos extranjeros.

Las relaciones, hasta entonces excepcionales, entre el Congo y Portugal, comenzaron a partir de 1508 a ser más frecuentes. Las expediciones son cada vez más numerosas y se dan a intervalos cada vez más cortos. El aspecto religioso, que había sido dominante, fue ampliamente sobrepasado por los intercambios comerciales, regidos por una evidente desigualdad: Portugal efectuaba una especie de "transferencia tecnológica" (envío de técnicos, formación de jóvenes congoleños) hacia el Congo y éste, en contrapartida, le enviaba materias primas (cobre, marfil) y le proveía de mano de obra (esclavos).

En 1512 se produjo un giro decisivo. Como consecuencia de las reiteradas demandas del rey Alfonso, Manuel I de Portugal envió al Congo un representante plenipotenciario, Simão da Silva, portador de una lista codificada de instrucciones que debía ser aplicada sobre el terreno. Este *regimento* traducía un cambio radical en la percepción del Congo por los portugueses y, consecuentemente, en la naturaleza de las relaciones que en adelante pensaban mantener con este reino. Aunque Manuel continuó llamando hermano a Alfonso, no se trataba ya de un intercambio, de un entendimiento y una colaboración entre dos socios en pie de igualdad. En una actitud abiertamente imperial, si no imperialista, Portugal aparecía como una potencia, como un Estado más grande que el Congo, puesto que sus territorios se extendían más allá de los mares "hasta las Indias". Se ofrecía como modelo, invitando a la corte de Mbanga Kongo (São Salvador) y a la nobleza a imitar el protocolo, la etiqueta y los títulos de sus homólogos portugueses: las normas jurídicas congoleñas llegarían asimismo a ser un calco de las leyes portuguesas, puesto que la nobleza congoleña se había "convertido" por su propia iniciativa al cristianismo, Manuel presionaba a Alfonso para propagarlo por todo el país. La enumeración de atribuciones de Simão da Silva no está lejos de evocar los poderes de los "residentes generales" de los protectorados europeos de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Éste debía además desempeñar a

la vez el papel de embajador plenipotenciario, experto militar, juez de los blancos (aunque los privilegios aplicados a la extraterritorialidad no le habían sido reconocidos), espía por cuenta del rey de Portugal y consejero general para todo lo concerniente a la reforma de la vida de la corte y, fundamentalmente, a la transformación del conjunto de la sociedad congoleña.

Se trataba pues de lusitanizar el reino del Congo, de incorporar en profundidad, por todos los medios, el cristianismo, las leyes, los grados jerárquicos y las funciones políticas, las relaciones sociales, en resumen, todo lo que definía la especificidad lusitana en esta época.

Que tales maniobras hayan suscitado resistencias no hay ninguna duda: resistencias de los adversarios del rey que no se habían doblegado, que conservaban posiciones dentro del Estado y de la sociedad y que, en nombre del tradicionalismo, imputaban todos los problemas del Congo a la presencia de los portugueses y a la complacencia del rey Alfonso con ellos; resistencias del mismo Alfonso, que había escogido, en el enorme aparato de proposiciones portuguesas, solamente los aspectos religiosos y técnicos. Es significativo que este rey, que pasaba a los ojos de los congoleños por el amigo de los portugueses, incluso como su instrumento, fuera progresivamente visto por los mismos portugueses como un obstáculo directo a la expansión y al éxito de sus empresas. En 1539, los portugueses dirigieron un atentado contra él, y fallaron por muy poco. Iba a morir algunos años más tarde, en 1541 o 1545, totalmente impopular ante los portugueses y, posiblemente, ante los congoleños.

## II. Conjeturas

Las reflexiones e hipótesis que suscita esta breve y esquemática evocación cronológica podrían resumirse de la forma siguiente:

Una primera serie de preguntas se refiere al estado respectivo de Portugal y el Congo en el momento de lo que ha venido a denominarse el Descubrimiento. Las fuentes de la época (las de los años 1483) son diferentes a las escritas en los años 1510-1512 por la pluma de los portugueses; describen a las gentes del Congo como personas "civilizadas hasta la médula de los huesos"; por el contrario, los textos de 1512 subrayan hasta qué punto estas gentes son salvajes, e insisten en el hecho de que va a ser necesario conducirlos por el buen camino. Yo creo absolutamente que entre Portugal y el Congo de la época hubo objetivamente una situación de casi

equilibrio, si se considera la cultura material de uno y otro país, la organización política, o también la gestión particular de lo religioso, en cuanto recurso en la gestión del Estado. Entonces, desde este punto de vista, hay para nosotros una exigencia urgente de revisar la forma en que escribimos la historia, puesto que, hasta el momento, se tiende a afirmar que ha habido una mundialización de la historia a partir de Europa, del descubrimiento de otros pueblos por Europa a partir de un desequilibrio original favorable a Europa, cuando lo que yo creo es que el desequilibrio que se ha constatado después del golpe es un desequilibrio producto de una historia y no de una situación original, de una situación de principio. Esto se puede comprobar en particular en el dominio de la cultura material.

Nuestro colega Georges Baudot tiene razón al insistir en el hecho de que muy pronto los africanos deportados al Nuevo Mundo se han visto asignados con tareas específicas en relación con su especialización y sus competencias técnicas. Es decir que el trabajo de los negros de África en América ganó en eficacia desde que la especialización profesional, es decir, la división del trabajo y la complejidad de la economía en África misma, fueron descubiertos y explotados por los europeos.

Por lo que se refiere al Congo, sería suficiente, para imaginar la situación de su civilización material, considerar las peticiones expresadas por los congoleños en este aspecto como correspondientes a las debilidades e insuficiencias técnicas por ellos percibidas. Éstas se relacionaban esencialmente con los oficios de la construcción. Se puede considerar que todas las demás ramas de la economía funcionaban con la satisfacción general de las gentes del país. Dos o tres índices suplementarios apoyan esta hipótesis. Por una parte, el hecho de que desde el comienzo, incluso hasta mediados del siglo XVIII, ninguna fuente portuguesa, italiana u holandesa expresa quejas o reservas en cuanto a las condiciones materiales predominantes en el Congo: todas las descripciones de que disponemos y gracias a las cuales podemos hoy reconstruir el estado económico y tecnológico del Congo en el momento de los primeros contactos con los europeos, están formuladas, variando según las épocas y los temperamentos de los autores, en una tónica que va de la fría mentalidad al entusiasmo desbordado, pasando por la admiración. Por otra, nuestra hipótesis se apoya en el hecho de que los dos procesos por los que el reino del Congo entró en las estructuras económicas internacionales de dominio/dependencia no fueron regidos por la violen-

cia:<sup>1</sup> por un lado, los portugueses se introdujeron en las redes de una economía mercantil compleja y monetarizada; por el otro, se contentaron en alguna medida con desviar hacia los mercados exteriores, y en primer lugar hacia Portugal, una parte del excedente anteriormente acumulado por la aristocracia congoleña. Finalmente, el tercer indicador está en el ámbito de la historia de las mentalidades pero ilustra la historia material: el hecho es que a partir de finales del siglo xvii y comienzos del xviii se generalizan en el Congo las protestas y las inquietudes derivadas por la regresión económica del país y las anticuadas técnicas agrícolas que generan escasez, hambre y otras plagas. Se sabe que las primeras profecías congoleñas —las de Francisco Kassola y Kimpa Vita— se apoyaron precisamente en estos temores, de los que eran expresión directa. Se puede seguramente relacionar estos temores, protestas e inquietudes, con un mito de la edad de oro: nadie nos impide interpretar éste como producto de un período de decadencia efectiva y aquéllos como una expresión inmediata de las necesidades reales.

Mi segunda observación está relacionada con el efecto de sorpresa, más exactamente, el efecto de no sorpresa. Acabo de señalar que los portugueses descubrieron a los negros del reino del Congo sin sorpresa puesto que el negro, como se sabe muy bien hoy gracias a los trabajos de Francisco de Madeiros, era un elemento relativamente familiar (a la manera de un detalle recurrente en las pinturas de época) del paisaje económico, social e incluso cultural del Occidente medieval. También he señalado que del lado africano no hubo sorpresa al descubrir a los portugueses. Es necesario ahora ir más lejos en estas dos direcciones.

Si se tienen en cuenta las reacciones portuguesas, el caso de África aparece como bastante diferente al de los indios americanos, que fueron casi inmediatamente integrados a la cultura española bajo una imagen desvalorizada y totalmente negativa. Hemos discutido mucho de monstruos, monstrosidad y monstruización. Por lo que se refiere a África, los navegantes portugueses eran tributarios de una doble herencia: la de los antiguos —herencia fundada en la observación verdadera, directa, casi científica o la de los "falsos" (el más célebre, el falso Hannón)— para los cuales África era en

<sup>1</sup> Es necesario no confundir el *proceso de inserción* o de entrada (en el que sufrimos que la violencia no es dominante) y el *proceso de producción* o de funcionamiento, bajo el signo de una violencia generalizada.

primer lugar fuente de sabiduría; la de los árabes —viajeros bien informados o compiladores de fecunda imaginación— quienes destacaban sobre todo lo maravilloso. La visión negativa, diabólica, del negro, que existe en los textos de los sabios de la Edad Media, no aparece en los escritos de los exploradores. Éstos describen el Congo tal como lo ven más que como lo imaginan, con admiración o entusiasmo. La ficcionalización y la monstruización fueron bastante tardías: serias en el siglo xvii sobre los interrogantes relativos a la esteatopigia de los hotentotes y con la difusión de las teorías que hacían a los negros descendientes de Caín, por lo tanto condenados a la esclavitud por la maldición de Noé; militantes en el siglo xviii para combatir las críticas antiesclavistas. Sólo a finales del siglo xix, es decir, con la reducción efectiva de los territorios africanos al estado de colonias, es cuando aparece verdaderamente una monstruización del negro, por ejemplo, con la imagen del *homo caudatus*. ¿Es necesario desde entonces unir monstruización y colonización y suponer que las formas de dominación no colonial y que las relaciones, incluso desiguales, con el extranjero que permanece libre y dueño de su destino, no generan necesariamente, ni frecuentemente, la ficcionalización monstruosa? El debate, cuya importancia se intuye para el momento presente, no sólo concierne a la historia de los contactos de Europa con los otros continentes hace quinientos años.

Del lado africano, el efecto de no sorpresa puede parecer sorprendente pero es explicable. Es que los europeos no estaban menos familiarizados con el universo mental de los africanos que lo que éstos lo estaban con el suyo. He dicho al comenzar que la lusitanización, extendida por muchos siglos en el territorio congoleño, había tenido consecuencias desastrosas en la memoria, en particular sobre los recuerdos de las formas que tomaron los primeros contactos con los portugueses. Si estos recuerdos han desaparecido como testimonios fiables de la memoria congoleña, se encuentran rastros de los pueblos vecinos. Aquí tenemos un ejemplo de la tradición oral de los pende (Zaire) recogida por G. L. Haveaux acerca de un notable Makunzu:

Nuestros padres vivían confortablemente en la llanura de Luabala. Tenían vacas y cultivos; tenían salinas y bananeros. De repente, vieron surgir sobre la gran mar un gran barco. Este barco tenía las alas muy blancas, centelleantes como cuchillos. Hombres blancos salieron del agua y dijeron palabras que no se comprendían. Nuestros antepasados tuvieron miedo, dijeron que eran los

Vumbis, los espíritus resucitados. Se les retuvo en la mar por una andanada de flechas. Pero los Vumbis escupieron fuego con un ruido de trueno. Muchos hombres murieron. Nuestros antepasados se dieron a la fuga. Los notables y los adivinos dijeron que estos Vumbis eran los antiguos dueños de la tierra. Nuestros padres dejaron la llanura de Luabala, temiendo el regreso del navío Ulungu. Se retiraron al río Lucala. Otros habían quedado cerca de la gran mar. El barco volvió y los hombres blancos reaparecieron. Pedían gallinas y huevos; daban tejidos y perlas. Los blancos volvieron una vez más. Trajeron maíz y mandioca, cuchillos y azadas, cacahuetes y tabaco. Desde aquel tiempo hasta hoy, los blancos no nos trajeron nada más, sino guerras y miserias. Fue en Luanda donde nos trajeron los cacahuetes, el maíz y la mandioca y la manera de cultivarlos.<sup>2</sup>

Como la mayor parte de los relatos de tradición oral, este texto cuenta una historia múltiple, telescopio de cronologías y de secuencias de acontecimientos diferentes, y al mismo tiempo interpreta los hechos que cuenta. Por lo que se refiere al efecto de sorpresa la respuesta es bastante clara: la violencia de los primeros contactos va a la par que la afirmación de un esquema o de códigos culturales en los cuales los blancos no eran extranjeros. Está claro también que estos códigos culturales tenían que ver con el universo religioso de las poblaciones africanas. Digamos en primer lugar que los blancos eran conocidos como albinos. Ahora bien, éstos daban lugar a un culto en el que se los veneraba en tanto que “espíritus de las aguas”. Otras tradiciones congoleñas los presentaban también como “espíritus de la tierra”: tal es así que, cuando los blancos se presentaron por primera vez en territorio de los congoleños orientales en el siglo XVII, éstos les dieron el nombre de *nkita*, que designa precisamente los espíritus de la tierra. “Espíritus de las aguas”, “los espíritus de la tierra”: cualesquiera que sean las tradiciones culturales, los primeros blancos llegados al Congo fueron inmediatamente percibidos a través de códigos de un panorama religioso del que eran un elemento familiar. El hecho de que vinieran de la mar —“surgían del agua”— acentuaba aún más esta familiaridad porque se consideraba que el mar representaba el límite —siempre franqueado en el marco de las prácticas religiosas cotidianas— entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. Incluso su lengua incomprensible no carecía de símiles para los congoleños, pues ciertos cultos del país se desarrollaban en lenguas esotéricas, no accesibles al común de los mortales. Los regalos desconocidos

<sup>2</sup> G. L. Haveaux, *La tradition historique des Bapende orientaux*, Bruselas 1954.

que traían daban aún más crédito a la creencia según la cual eran hermanos, parientes, difuntos que volvían. Y sin ninguna duda, si volvían era con buenas intenciones. Todos estos hechos surgieron aproximaciones bastante sorprendentes desde el punto de vista de la historia de las mentalidades con respecto a la experiencia de los amerindios de la misma época.

Se ve también qué ambigüedades y qué malentendidos produjo esta situación. Éste fue el caso muy especialmente de la cristianización del Congo. Los portugueses interpretaban ésta como una verdadera cristianización, es decir, como una conversión de los congoleños a su religión, a una religión extranjera. Por el contrario, los congoleños no consideraban que cambiaban de religión. La religión que los albinos les llevaban no era más que una variante —mejor quizá, pero sólo una variante— de su propia religión: de ahí la facilidad y rapidez con que se llevó a cabo la adopción de esta nueva creencia. Y por otra parte el hecho es tan explícito que cuando los portugueses comenzaron a extender la trata de esclavos, se produjeron dos reacciones diferentes pero igualmente muy reveladoras. Por un lado, la mayoría de los nuevos “cristianos” volvió al animismo y repudió el conjunto de prácticas europeas como extrañas a su cultura y contrarias a sus intereses. Por el otro, los congoleños que se mantuvieron fieles al cristianismo consideraban que había existido engaño por parte de los portugueses, que el cristianismo llevado por ellos seguía siendo una religión basada en valores positivos, que por tanto era necesario arrancarla a la mala fe de los portugueses e interpretarla desde el punto de vista de la cultura africana y los intereses de los negros. Es de destacar el hecho de que las primeras profecías y sincretismos aparecieran en África central desde el siglo XVII y que el vigor de este entusiasmo religioso no disminuyera después.

No hubo, pues, por parte de los africanos una actitud de pasividad, de simple receptividad o de espera ante los europeos, que habrían tenido no solamente la iniciativa del descubrimiento, sino también el dominio de los procesos puestos en marcha por este encuentro. Por el contrario, las estrategias y cálculos fueron presentados tanto del lado africano como del portugués. Fueron los nobles —los *essi Kongo*— quienes abrazaron en primer lugar y en mayor número el cristianismo: se podría formular la hipótesis de que tales “conversiones” entraban en una estrategia de grupo, el grupo detentador del poder político y de los privilegios anexos a él e interesados en añadir a su poder los recursos espirituales suplementarios de

la nueva religión. Nada permite afirmar que los congoleños se hayan adherido a ella sin prevenirse, sin asegurarse la garantía de un retorno al orden antiguo. Quizá incluso existió constantemente por su parte un doble juego si se tiene en cuenta el hecho de que todos los miembros de la aristocracia congoleña que conocemos, tuvieron dos nombres, bajo los cuales continuaron haciéndose llamar, privilegiando sin duda uno u otro según las circunstancias: un nombre animista africano y un nombre cristiano europeo. Esto es así tanto desde los primeros cristianos, como el rey Alfonso (Nzinga Mvemba) a comienzos del siglo XVI como de los adeptos relativamente tardíos de movimientos proféticos, como Doña Beatriz (Kimpa Vita) a comienzos del XVIII. El uso exclusivo de nombres portugueses apareció bastante tarde, seguramente después del viraje del siglo XVIII: corresponde sin duda no al simple efecto de un fenómeno de aculturación prolongada, sino a la toma de conciencia del carácter definitivo de la derrota ante los portugueses y de la decadencia del reino. Otros fenómenos, cuya aparición parece haber sido contemporánea a la adopción de la identidad portuguesa, se unen a esta conciencia de un estado de inferioridad provocado por las agresiones exteriores y la progresión devastadora de la economía de mercado. Fue, por ejemplo, el mito de *Mamiwata*, cuyo origen evidentemente inglés permitió situar la constitución mucho después de las primeras navegaciones portuguesas. Con *Mamiwata* (sirena blanca), el blanco se convierte a la vez en símbolo de belleza (ella es la belleza femenina por excelencia), fuente de riqueza (su trato aporta a sus amantes fabulosas riquezas) y sinónimo de muerte (después de un breve momento de placeres terrenales, ella arrastra a sus amantes bajo las aguas, al país de los muertos).

Queda una última serie de cuestiones relacionadas con lo que podría considerarse como el fracaso del encuentro entre los europeos y los africanos. En efecto, muy pronto la norma se convirtió en el intercambio desigual de productos (por la división internacional del trabajo instaurada desde los siglos XV-XVI), los hombres (por la trata de negros) y las ideas (por la serie de imágenes negativas y desvalorizadas del Otro que no llegaría a ser verdaderamente hombre más que pareciéndose lo más posible al europeo erigido en modelo).

Portugal tuvo una responsabilidad decisiva en este fracaso. Concibió muy pronto una visión geográfica e imperial de sus relaciones con los pueblos y los continentes que sus navegantes acababan de descubrir. Muy pronto África se convirtió simplemente en

una pieza dentro de una estrategia global que se inscribía en las dimensiones del mundo y en la que cada uno tenía asignado un lugar preciso. El periodo aquí examinado fue un periodo de transición entre la aproximación sin prejuicio al Otro y esta visión imperial. ¿Hay que sorprenderse de que haya sido también un periodo de doble lenguaje? El rey Manuel de Portugal declaraba en 1512 considerar al rey del Congo como su hermano, pero al mismo tiempo daba instrucciones a sus agentes para recabar todas las informaciones que ayudaran a someter al reino africano. Pretendía proveer a su hermano africano de misioneros, consejeros y mandos sin ninguna contrapartida, pero a cambio exigía que sus enviados llevaran a Portugal objetos de valor y que el comercio con el Congo, que se esperaba fructífero, se organizara bajo monopolio real. Y finalmente insistía sobre todo, de manera muy significativa, para que la imagen del blanco entre los negros fuera lo mejor posible, tanto si se trataba de civiles ('Nuestros planes, escribió, no pueden realizarse más que con los mejores hombres'), como de militares ('No debemos llevar jamás a nuestros hombres más que a los lugares donde no se corra el riesgo de perder las tropas, de manera que el combate no se vuelva contra nosotros').

El encuentro entre blancos y negros tiene lugar pues en el reino del Congo, para revelarse pronto como un fracaso. Este fracaso —la historia de un encuentro frustrado— fue el resultado de una fabulosa equivocación del lado africano y, del lado europeo, de un malentendido deseado y sabiamente alimentado.

## LOS NEGROS EN EL MUNDO ANDINO\*

Por *Edgar Montiel*  
ENSAYISTA PERUANO

NUESTRA AMÉRICA no ha tomado debida conciencia de la gravitación del continente africano en la génesis cultural y racial de América Latina. Esta parte de la historia le resulta extraña y casi reniega de ella mentalmente, como supervivencia de una vergüenza étnica originada en la conquista.

Mucho antes de Colón fueron los comerciantes, al finalizar el primer milenio, quienes habían hecho de algunas zonas de África —Senegal, Malí, Mauritania, Níger— un coto de caza de hombres (porque de eso se trataba) destinados a trabajar como esclavos en las metrópolis del mundo árabe. Pero es con Portugal, desde mediados del siglo xv, que se inicia la marcha hacia el sur, con la conquista por parte de los herederos de Enrique el Navegante de las costas de África, camino a las islas de las especias, y el establecimiento de nuevas rutas para el comercio con la India. Conquistas y comercio incrementan entonces enormemente el tráfico de esclavos africanos.

Con la conquista de este otro vasto territorio que es América, las "Indias Occidentales", desde 1493 la captura de negros se vuelve cotidiana y masiva en el África, pues lo que requería la empresa colonial para tener éxito era mano de obra. Se necesitaba cuantiosa fuerza de trabajo para las rudas y poco santas faenas de la conquista. El uso de la mecánica era entonces incipiente y el maquinismo inexistente, un tópico de soñadores, de modo que la palanca obligatoria que movía el engranaje de la conquista era la fuerza humana.

La población autóctona del Caribe y las Antillas sucumbe pronto al exterminio y ya en 1501 se inicia la trata intensiva de esclavos hacia América. El rey Fernando de España reconoce la necesidad de traer esclavos negros para el trabajo en las minas y las

plantaciones, pues se estima que "un negro puede desempeñar el trabajo de cuatro nativos, pues éstos sólo están habituados al trabajo suave". Veinte mil esclavos desembarcan en 1512 en Cuba, traídos vía España y Portugal, aunque luego se decreta que deben ser transportados directamente de África. En verdad, hacia 1525 la población autóctona del Caribe había sido exterminada, y no quedaba otra solución que importar esclavos.

Dos ducados se pagaba de impuesto por la venta de un esclavo. Ya en 1514, en la isla de La Española, el número de esclavos rebasa el de europeos. Los conquistadores españoles en América a lo largo del siglo xvi eran miles; los esclavos poco a poco fueron sumando millones. Para las colonias del Caribe el comercio legal de esclavos se establece el 12 de febrero de 1528, que es cuando el rey Fernando concede la primera licencia, denominada *asiento*, a los banqueros y traficantes alemanes Henry Ehinger y Jérôme Sayley, para que introduzcan masivamente esclavos en sus posesiones en América. Con éstos se implantará España en el reino de México y se conquistará el Imperio de los Incas.

¿Cuántos negros fueron arrancados de África para cumplir la misión colonizadora? Se calcula que en los tres siglos de coloniaje se trajeron a América entre 15 y 20 millones de africanos. Lo que significa, según estudios de la africanista mexicana Luz María Martínez Montiel, que para que haya podido llegar a América tal cantidad se hubiera tenido que sacrificar cerca de 100 millones de africanos, si se suman los muertos en las cacerías que hacían los traficantes, en el viaje del interior del continente a los puertos de embarque, en los campos de concentración en las costas africanas y, finalmente, los que morían en las travesías.<sup>1</sup> Infame matanza y brutal despoblamiento, causa rotunda de subdesarrollo del que África no se repone hasta hoy.

Cuando los cronistas de la época hablan de *diezmar* una población, por epidemia o invasión, no hay ánimo metafórico: sobrevive uno de cada diez. Situación semejante a la de los negros pasó con la población indígena. Según los estudios demográficos de la Escuela de Berkeley, la población autóctona de México quedó reducida de 25 200 000 en 1519 a 1 075 000 en 1605. Y en el Perú, de 6 000 000 en 1532 quedó 1 090 000 en 1628. Despoblamiento cruel, no necesariamente por muerte bélica sino por trabajos forzados en

\* Fragmento del estudio *Negros e identidad latinoamericana*.

<sup>1</sup> Luz María Martínez Montiel, "Lazos culturales entre América Latina, el Caribe y África", en *África en América*, México, UNAM-CEESTEM, 1982, p. 46.

minas y haciendas, hambre y epidemias.<sup>2</sup> Para esconder su brutalidad, Occidente echa la culpa a microbios y epidemias.

Por este colapso de la población indígena, que se intentó superar precisamente con la fuerza de trabajo masivo de los negros esclavos, es que la presencia de cerca de 20 millones de africanos resulta enorme en la configuración social, racial y cultural de nuestro continente desde aquel entonces. En algunas capitales de virreinato, como Lima, la población negra era mayor que la indígena y española. Y en Cuba, República Dominicana, Jamaica, Haití, Puerto Rico, Brasil, entre otros, prácticamente la *re población* de esos territorios fue obra de gentes de origen africano. De modo que no hay una mera "influencia" de África en América, sino que el africano constituye un *componente* relevante de la identidad nacional y americana. La presencia de la raza negra en la "composición genética" —para hablar en términos de Gonzalo Aguirre Beltrán— del hombre americano es innegable; otro problema es que no hayamos tomado conciencia de ella, lo que es síntoma de la existencia de un *yo* colectivo dominado, avergonzado de sus raíces por una ilusa "limpieza de sangre".

Los negros actuaron como "esclavos conquistadores", esclavos reales, esclavos domésticos, esclavas sexualmente explotadas, esclavos de las minas, las haciendas, las plantaciones, las pesquerías y los obrajes. En la construcción del orden colonial fueron tan explotados como los indígenas, aunque éstos los veían como defensores del orden peninsular, porque al principio participaron como auxiliares de la conquista. La dominación que compartieron y el contacto propiciado por la cohabitación social hizo que unos y otros se encontraran en las luchas precursoras y en las de independencia. El negro Oblitas fue el lugarteniente de Tupac Amaru II, quien a su vez estaba casado con la *zamba* Micaela Bastidas. En su edicto de 1780, el cacique de Surimana decretó la libertad de los negros esclavos (9 años antes de la Revolución Francesa). Y en las luchas de la independencia del Perú, negros libertos, cimarrones y bandoleros se sumaron a las tropas patrióticas.

Pero no es sólo por estos hechos puntuales que debemos apreciar la presencia negra en el Perú, sino porque se trata de liberarnos liberando al negro que todos llevamos dentro.

<sup>2</sup> Adolfo Colombres, *A los 500 años del choque de dos mundos*, Buenos Aires, Ediciones del Sol-CEHASS, 1989, p. 15.

### *Negros en la colonización peruana*

EN la conquista del Perú participó un tropel de gente, que incluía indios e indias de Nicaragua, esclavas moriscas, negros "criollos" (nacidos en la península o el Caribe), así como negros recién llegados de África ("bozales"), cuya suma alcanzaba una cantidad mayor que la de los propios españoles. Como sirvientes y auxiliares obligados a todos los trajines, los negros participaron prácticamente en todas las expediciones de descubrimiento, conquista y pacificación.

Capturado el Inca Atahualpa en Cajamarca, en 1533 Francisco Pizarro envía al Cusco una cuadrilla de avanzada, para informarse de la magnificencia de la capital del Imperio. Uno era negro, los otros eran dos marineros andaluces y el último un escribano vasco. La entrada simbólica de un africano al Cusco en la primera hora de la conquista no se produjo, pues el negro se regresó solo desde Jauja, responsable de una caravana de indígenas cargados de metales preciosos.

En el período anterior a la captura del Inca, los negros no eran numerosos, puesto que no se disponía de dinero para comprarlos, pero después de la repartición del botín de Cajamarca, los negros entraron a raudales al país. Se hallaban en la costa, en la sierra, en Chile, en todas las expediciones subsiguientes enviadas a las áreas periféricas.

Esto señala James Lockhart en su documentado estudio sobre la formación de la sociedad hispanoperuana entre 1532 y 1560. ¿Cuántos vinieron realmente? Es difícil entrar en precisiones, pues muchos venían a través del istmo de Panamá, otros correspondían a la primera generación de esclavos nacidos en el Caribe y las Antillas, algunos desembarcaban por el Callao, y, décadas después, se legalizó la entrada de esclavos por el Río de la Plata, aquéllos destinados al trabajo en las minas del Alto y Bajo Perú.

Sí quedan pruebas notariales de cuando se organizaban las expediciones para las excursiones a nuevos territorios: la preparación del material logístico consistía en la compra de alimentos, armas, caballos y negros. Los africanos no sólo eran hábiles en el trabajo doméstico y artesanal sino también en las luchas militares. Una banda de negros era capaz de asolar todo un valle, y por eso mismo fueron ellos el blanco (el "negro" sería más exacto) del encono de las fuerzas indígenas, que preferían matar negros que auxiliares indígenas nicaragüenses.

Por destacarse en las acciones militares, el conquistador rebelde Francisco Hernández organizó en 1554 una compañía de 300 a 400 esclavos negros con la promesa de otorgarles libertad si luchaban de su lado en la (primera) guerra civil. La aventura acabó mal y la promesa quedó en eso. En esos años había ya un número significativo de negros, considerable si se compara con otros grupos étnicos exógenos. Lo que sí se puede saber a ciencia cierta es el origen de los negros llegados al Perú. Gracias a los protocolos notariales del lapso 1548 a 1560 se sabe que en esos años hubo una transacción formal de compra-venta de 256 esclavos, 162 de los cuales provenían de Cabo Verde, Alta Guinea y Senegal; 23 eran originarios Terra Nova y São Tomé (África occidental); 22 provenían del Congo, Mozambique, Angola y 49 eran considerados "criollos", pues eran esclavos nacidos en España, Portugal y las Indias Occidentales.<sup>3</sup> (Véase cuadro 1).

Durante las primeras décadas de la conquista se puede decir que estas proporciones se mantuvieron, pero cambiaron sustantivamente al iniciarse el siglo XVII, cuando se legalizó el tráfico de esclavos hacia las colonias sudcuatoriales, ya que los mismos llegaban ahora por el Río de la Plata para reemplazar a la diezmada población indígena en las faenas de la explotación de minas, el trabajo en las haciendas de cultivos intensivos y los obrajes. Esta nueva migración africana provino de Angola, Mozambique, y especialmente de Zambia, razón por la que a los hijos de éstos ("esclavos de vientre") se les conoció popularmente como *zambos*. Este apelativo se hizo extensivo un siglo después a los hijos nacidos de negro con india.

En 1556 y 1557 aparecen ya en los registros del comercio de la primera generación de esclavos negros nacidos en el Perú. Se venden 19 esclavos "criollos", muchachas y muchachos, las primeras destinadas al trabajo doméstico y los segundos para trabajos artesanales, como la construcción. Tener negros era un signo exterior de riqueza y ostentación.

Para la implantación de un *orden* colonial, el trabajo forzado de negros e indígenas fue esencial. La diferencia entre ambos era mínima, diríamos de forma. Unos como esclavos y los otros como prestadores de diversas modalidades de "servicio personal", eran víctimas de la exacción de su fuerza de trabajo. El llamado "servicio

<sup>3</sup> James Lockhart, *El mundo hispanoperuano 1532-1560*, México, FCE, 1982, pp. 218-253.

Cuadro 1  
NEGROS ENTRE 1548-1560  
Indicios aproximados

|                          |   |    |     |
|--------------------------|---|----|-----|
| CABO VERDE               | Jelof (Wolof)   | 45 |     |
|                          | Biafara (Biafada, Biafar)                                       | 40 |     |
|                          | Bran (Bram)   | 23 |     |
|                          | Berbesí (Serer)   | 18 |     |
|                          | Mandinga ("Malinke", Gambia)                                    | 15 |     |
|                          | Bañol ("Banyun")  | 8  |     |
|                          | Cazanga (Kassanga)  | 4  |     |
|                          | Fula  | 1  |     |
|                          | Zape (Sierra Leona)   | 8  |     |
|                          |   |    | 162 |
| OTRAS, ÁFRICA OCCIDENTAL | Terra Nova  | 20 |     |
|                          | São Tomé  | 3  |     |
|                          |   |    | 23  |
| ÁFRICA DEL SUR           | Manicongo (Congo)   | 13 |     |
|                          | Mozambique  | 5  |     |
|                          | Enchico (Anzico)  | 2  |     |
|                          | Anbo (Ambo)   | 1  |     |
|                          | Angola (Ndongo)   | 1  |     |
|                          |   |    | 22  |
| OTROS                    | España, Portugal, Indias Orientales y Occidentales ("criollos") | 49 |     |
|                          |   |    |     |

FUENTE: Protocolos notariales del Archivo Nacional del Perú, en James Lockhart, *El mundo hispanoperuano 1532-1560*.

personal de los indios" era retribuido, aunque de modo tan escamoteado que no se le puede llamar *salario*. Hay al respecto una polémica interpretativa. Es cierto que existe una diferencia en el estatuto jurídico: los negros eran "invisibles" para la ley (no existían como persona de Derecho) y los indígenas eran supuestamente protegidos por el rey, súbditos de la Corona, ya que había al respecto varias Ordenanzas que se acataban, pero no se cumplían. De modo que la explotación de la mano de obra ubicaba en situaciones seme-

jantes a indios y negros. No hay que engañarse con estas formalidades del Derecho, el hecho es que indios y negros eran víctimas de una explotación extrema.

¿Quiénes poseían esclavos? Casi todos los administradores, encomenderos y artesanos prósperos eran dueños de varios esclavos, pero su posesión no era privativa de éstos y ni siquiera de los grandes capitanes. Abogados, escribanos, curas, comerciantes, artesanos de variados oficios, pequeños agricultores, monjas, funcionarios, etcétera, aparecen como compradores de esclavos. Casi siempre trabajaban directamente para el propietario, pero existía la práctica de alquilar negros, especialmente los que tenían habilidad para un oficio.

Los negros artesanos eran los mejor considerados, apreciados por su destreza en algunas ocupaciones: alarifes, herreros, carpinteros, panaderos, maestros de obra, etcétera; eran muy solicitados para algunos trabajos esmerados. Estos esclavos fueron los primeros en comprar su libertad, instalar sus talleres, y se registran casos en que compraron sus propios esclavos.

Los negros no calificados eran destinados al trabajo en los socavones de las minas, particularmente en la minería del oro. Además del trabajo de servidumbre en las ciudades, la agricultura en pequeña escala era otra de las principales áreas de labor de los esclavos. El trabajo grueso en la construcción de casas, iglesias, edificios públicos, era otra actividad que requería mucha mano de obra africana.

A pesar de las posibilidades, los negros en esos años no huían, debido a que no tenían dónde refugiarse. Entre los indios eran considerados intrusos. Está asentado que en 1545 se produjo una revuelta de cerca de 200 negros renegados, la primera en el Perú, que organizaron una suerte de reino embrionario al norte de Lima, en una zona pantanosa de los cañaverales de Huaura. Semejantes intentos se repetirán a lo largo de la colonia y parte de la República, y serán conocidos como *palenques*.

#### *Estadísticas de la esclavitud*

Los negros formaban parte del paisaje social peruano, sea urbano o rural. No había nada de extraño en que una monja se paseara por las calles de Lima con una negrita atrás, que le llevaba su canasta, y era la misma que le hacía las labores domésticas en el convento. Tampoco que un conocido escribano caminara con una negra gorbosa, siempre atrás, registrada como "criada", pero que todo el

mundo sabía que era su concubina. Militares y funcionarios de la administración virreinal salían a pasear o a la misa acompañados de sus negros esclavos: unos agarraban la sombrilla y otros abanicaban a los amos. Los dominicos, agustinos y jesuitas utilizaban muchos esclavos para el trabajo de sus haciendas, reconocidas por su prosperidad y rigor con los trabajadores.

En éstas y otras tareas menos amables estaba la mano de obra negra. El trabajo en las minas era temido por su inclemencia, pues quien entraba en "la boca del infierno" no tenía certeza de salir vivo. En la mentalidad de la época no existía carga alguna de conciencia por el trabajo forzado y el cautiverio de los hombres. La polémica de los humanistas, como el padre Las Casas o José de Acosta, había quedado olvidada y en pleno siglo xvii la esclavitud era una práctica corriente, de modo que bien podía uno golpearse el pecho en los cultos de Semana Santa y al mismo tiempo hacerse abanicar por una esclava.

¿Qué proporciones tenía esta práctica en la colonia? ¿Cuántos esclavos llegaron y se reprodujeron en el Perú? En las primeras décadas de instauración de la colonia se estima que en la costa había igual cantidad de negros y españoles. Según los primeros censos levantados en el Perú, en 1570, se calculaba que en esos años los negros habían sobrepasado ya a los españoles.<sup>4</sup> Aquí arranca la presencia raigal de los negros en el Perú.

Salvo en Lima, en las otras ciudades no había registro notarial, por lo que se hace difícil el rastreo del comercio de esclavos. Pero está registrado que casi todos los encomenderos y artesanos tenían esclavos, cuyo número oscilaba entre cinco y veinte, así como los funcionarios y comerciantes de la ciudad, que tenían dos o tres. Ya con el censo que ordena el virrey Montesclaros en 1614 se obtienen cifras precisas: en Lima se contabilizan más de 10 mil negros (en su mayoría en calidad de esclavos), número que supera cinco veces la cantidad de indios que entonces vivían en la capital.<sup>5</sup> Lima tenía entonces cerca de 26 mil habitantes.

Ya desde esta época se advierte la fuerte impregnación que tendrá la cultura negra en Lima, pues más de la mitad de los ha-

<sup>4</sup> Guillermo Céspedes del Castillo, "La sociedad colonial americana en los siglos xvi y xvii", en *Historia social y económica de España y América*, Jaime Vicens Vives ed., vol. III, Barcelona, Teide, 1957, p. 402.

<sup>5</sup> Emilio Harth-Terré, *El artesano negro en la arquitectura virreinal limeña*, Lima, Editorial Universitaria, 1971, p. 6; *Presencia del negro en el virreinato del Perú*, Lima, Editorial Universitaria, 1971, p. 48.

bitantes eran de origen africano. Esta presencia no es exclusiva en Lima, ya que los negros son muy requeridos tanto para las faenas agrícolas de la Sierra como la de las minas, y se consigna el caso de la expedición de una Real Provisión en 1590, que dispone de la compra de un centenar de negros para reemplazar a los indios mitayos (en "servicio obligatorio") en la reparación y conservación de un puente colgante sobre el Río Apurímac. Un trabajo faraónico que no podía cubrirse con los indios encomendados de la zona.

En el siglo XVIII, era del florecimiento del proyecto colonial e inicio de su decadencia, se introducen en América siete millones de esclavos africanos.<sup>6</sup> Es el período en que las estructuras virreinales están lubricadas y este ingreso masivo de mano de obra se ubica en la agricultura, ganadería, minería, obrajes, servicios artesanales. En el caso del Perú, esta fuerza de trabajo se concentra de preferencia en la costa, particularmente Lima y provincias cercanas hacia el sur y el norte.

En sus anotaciones de viaje, el francés A. F. Frezier, de paso por Lima en 1713, señala que

El número de familias de Lima puede subir hasta ocho o nueve mil blancos; el resto no es sino de mestizos mulatos, negros y algunos indios, lo que hace, poco más o menos, un total de veinticinco a veintiocho mil almas, comprendidos los clérigos y los religiosos, que ocupan, por lo menos, una cuarta parte de la ciudad.<sup>7</sup>

Descifremos la frase de Frezier: se trata de 9 mil individuos (no familias) considerados blancos; el resto, 19 mil, consiste en "mestizos mulatos" (es decir mulatos, zambos, pardos libres y cuarterones, probablemente libres en su mayoría), "negros" (propia- mente esclavos), y "algunos indios" (unos 4 mil, pues el "servicio personal" impedía el libre tránsito de una zona a otra). En síntesis, de las 28 mil almas habitantes de Lima, 15 mil eran negros o de origen negro. Una vez más se reitera en esta cifras la presencia *raigal* del negro en Lima, por lo que desde entonces constituye un componente de la identidad limeña, y por extensión, peruana, pues estas nuevas generaciones de negros eran nacidos en su mayoría en el Perú. Eran *criollos*. Este mote proviene de esos años y se emplea para referirse a los modales del limeño amulatado.

<sup>6</sup> Alejandro Reyes Flores, "Esclavitud en Lima 1800-1840", en *Primer seminario sobre poblaciones inmigrantes*, Lima, Concytec, 1988, p. 44.

<sup>7</sup> A. F. Frezier, "Lima 1713", en *Viajeros*, edición antológica, Lima, 1959, p. 13.

El censo colonial de 1793 asienta la existencia de 40 337 esclavos (y cerca de 45 000 pardos libres), de los cuales 29 763 esclavos están en la Intendencia de Lima (capital y zonas aledañas), lo que hace un 73.7% del total de esclavos peruanos. De los 45 000 pardos, 17 964 están en la Intendencia de Lima.<sup>8</sup> Este censo da como total de la población peruana 1 180 669 individuos, de los cuales 85 mil son de origen negro, 135 mil considerados españoles; y el resto, mayoritario, son indios y mestizos.

Cuadro 2  
CENSO COLONIAL DE 1793

| Intendencia  | Total     | Españoles | Indios  | Mestizos | Pardos | Esclavos |
|--------------|-----------|-----------|---------|----------|--------|----------|
| Lima         | 154 944   | 22 370    | 69 013  | 13 477   | 17 964 | 29 263   |
| Arequipa     | 145 207   | 39 357    | 75 015  | 17 797   | 7 003  | 5 258    |
| Trujillo     | 268 147   | 19 098    | 152 827 | 76 949   | 13 757 | 4 725    |
| Cusco        | 220 742   | 31 828    | 163 465 | 23 104   | 993    | 284      |
| Huamanga     | 115 230   | 5 378     | 78 955  | 29 621   | 943    | 30       |
| Huancavélica | 62 916    | 2 431     | 55 808  | 4 537    | —      | 41       |
| Tarma        | 213 483   | 15 939    | 117 411 | 78 682   | 844    | 236      |
| Total        | 1 180 669 |           |         |          |        | 40 337   |

FUENTE: Lorenzo Huertas V., "Esclavitud y economía regional: Huamanga 1577-1855", en *Primer seminario sobre poblaciones migrantes*, Lima, Concytec, 1988.

Gregorio de Cangas, en su *Descripción de la ciudad de Lima*, señala que en 1770 "los habitantes ascienden a cien mil personas de comunión" (excluyendo a adolescentes, niños y criaturas), lo que parece un número elevado, pues en toda la Intendencia de Lima había 154 944, y esta zona incluye ciudades medianas como Jauja, Tarma, Pisco, Ica, Huacho, etcétera. Por ello parece probable que Lima llegue al año de la Independencia Nacional, 1821, con alrededor de 60 mil habitantes, como apunta Alberto Flores Galindo.<sup>9</sup>

En el lapso de 1800 a 1820 Lima, siguiendo la *tendencia histórica*, continúa siendo una ciudad densamente poblada de negros, negras, zambos, mulatos, pardos libres. Estimaciones de Alejandro Reyes aseveran que el porcentaje de esclavos en Lima oscila entre el 18 y el 22% de la población. En otras ciudades, como Cañete y zonas

<sup>8</sup> Lorenzo Huertas, "Esclavitud y economía regional: Huamanga 1577-1855", en *Primer seminario sobre poblaciones inmigrantes*, Lima, Concytec, 1988, p. 19.

<sup>9</sup> Alberto Flores Galindo, "El militarismo y la dominación británica", en *Nueva historia general del Perú*, Compendio, Lima, Mosca Azul, 1982, p. 107.

rurales, el porcentaje se eleva a 70% de la población, en su mayoría dedicado a faenas en las haciendas cañeras.<sup>10</sup>

En su estudio sobre las plantaciones azucareras, Pablo Macera señala la existencia de 41 228 esclavos en 1821.<sup>11</sup> Si convenimos que en Lima el año de la Independencia había una población de 60 mil habitantes, de los cuales 18 a 22% eran esclavos, éstos sumarían cerca de 14 mil en esta ciudad. ¿Fue antiesclavista la gesta de Independencia? ¿A quiénes y cuántos se liberó?

Hubo ciertamente una prédica antiesclavista, alentada por los sectores liberales, que la consideraba un oprobio para la condición humana, pero las decisiones fueron muy atenuadas por la presión beligerante de grupos terratenientes que tenían presencia en el congreso. Se decreta la libertad de los "esclavos de vientre", es decir que sólo aquellos nacidos después del 28 de julio de 1821 serían libres. Pero por otra parte se establece que los libertos servirán a sus amos hasta alcanzar los 25 años y sólo después serán cabalmente libres. Es con el Mariscal Ramón Castilla, en 1855, que se decreta la libertad definitiva de los negros.

41 228 esclavos hacen el 4% de la población total, estimada en alrededor de un millón, de acuerdo a lo publicado por el Diario Oficial *El Peruano* del 23 de diciembre de 1826. Porcentaje significativo, por lo que la esclavitud no puede ser considerada como un fenómeno marginal. Entre 1800 y 1840 los negros son distinguibles por castas, que cuentan con mecanismos de compadrazgo, mutuales y cofradías. Se identifican las castas de Angola, Banguela, Carabalí, Congo, Chala, Guinea, Mangubí, Mina, Mondongo, Mozambique y Terranovo.

En su análisis de las minorías étnicas en el Perú, Luis Millones destaca que en el censo de 1870 los negros aparecen con el 1.95% de la población total, mientras que hay una gran mayoría de raza india (57.60%) y blancos y mestizos (38.55%). Y en el censo de 1940 la población considerada negra alcanza sólo el 0.47%, y la raza blanca y mestiza se eleva a 52.89% mientras que los consideradas indígenas bajan a 45.86%.<sup>12</sup>

La realidad que emerge, pues, de modo macizo es el *mestizaje*, como tendencia etnodemográfica troncal debida al proceso de

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>11</sup> Pablo Macera, *Las plantaciones azucareras en el Perú, 1821-1875*, Lima, Biblioteca Andina, 1975, p. 25.

<sup>12</sup> Luis Millones Santagadea, *Minorías étnicas en el Perú*, Lima, 1973.

fusión de las razas blancas e india; proceso que incluye a los negros, que se han ido difuminando a lo largo de cinco siglos, de modo que forman parte del capital genético del hombre peruano contemporáneo. No se puede medir la presencia negra en el Perú por el magro 0.47% con que aparecen en el censo de 1940 (incluso desapareciendo como categoría censal en los registros recientes), sino por la impregnación raigal, económica e histórica, de la raza negra en la cultura, la mentalidad, las comidas, los hábitos, el vocabulario, la música, es decir, por toda esa *herencia atávica* con que se forma el peruano de hoy. De otro modo no se puede entender el perfil ontológico del hombre peruano.

#### *La condición negra en el Perú de hoy*

Hoy en día no se puede medir la presencia negra en el Perú por el solo dato poblacional, pues los negros no han escapado al proceso medular del *mestizaje* que reúne en un solo abrazo a blancos, negros e indios, de modo que se puede decir con Alfonso Reyes que la "laboriosa entraña de América" ha ido poco a poco mezclando esta sustancia heterogénea y hoy contamos con una humanidad americana característica (un *pequeño género humano*, diría Bolívar). Incluso como categoría censal viene desapareciendo, pues en el censo de 1940 los considerados de "raza negra" aparecen sólo con el 0.47% de la población total. En censos recientes hubiera sido engorroso tener encuestadores inquisitoriales que le digan a uno cuánto de negro, indio o chino tiene. De modo que no se puede apreciar la magnitud del componente negro en el proceso nacional por la existencia visible de bolsones poblacionales de negros —como Chincha, Cañete, o en barrios limeños como La Victoria, Rimac, Barrios Altos o el Callao— o de personalidades negras conocidas en el país. El componente negro va mucho más allá: está *emaizado en el proceso histórico* del Perú.

Cuando uno habla de los negros en el Perú sale a flote el lugar común de identificar su presencia por tal o cual poeta o cantante negro, aquel futbolista, aquella cocinera, por el salero de los ritmos llamados "negroides", la sabrosura de su cocina o el ingenio para la chanza y los chistes. Es cierto que hay notables personalidades negras, que pueden ser emblemáticas de su raza: un poeta lujurioso con las palabras y las metáforas como Enrique Verástegui; un narrador ocurrente y de prosa endiablada como Gregorio Martínez; un decimista ingenioso y sarcástico como Nicomedes

Santa Cruz; cantantes de mucha gracia y sentimiento como Susana Baca y Eva Ayllón; y así podríamos seguir nombrándolos en diferentes disciplinas. Pero esto no denota la magnitud de la presencia negra en el Perú, pues, como hemos visto en el recorrido histórico, de "auxiliares" de la conquista pasaron, en la accidentada travesía de nuestra historia, a formar parte de la *substancia identitaria* del Perú. En el laberíntico proceso de mestizaje, racialmente se difuminaron poco a poco (a veces por oleadas, como en el siglo XVII en el connubio masivo de indias y negros para evitar el pago de tributo de sus descendientes), de modo que hoy forman parte del capital genético del hombre peruano. Por eso tenemos la nostalgia y el panteísmo del indio y la sensualidad de los negros. No somos una sumatoria sino una síntesis, un acervo que ha definido sus perfiles propios.

Es por el lado de la historia peruana que se tiene que evaluar la influencia de los negros, y en particular por el lado de la historia económica, pues los negros vinieron como esclavos para trabajar en las minas, las haciendas, los trapiches y los obrajes. En esta exacción de su fuerza de trabajo se encontraron en la *misma condición* que los indios. Ésta fue la realidad social de la colonia; y por compartir esta explotación, esta condición de oprimidos, es que están en la base social de la nación. Objetivamente fue así, otro problema es que no lo hayamos asumido *conscientemente* hasta hoy.

En la llamada ideología nacional no hemos incorporado el componente negro. Los propios negros han tenido y tienen una visión fracturada de su participación en el proceso nacional. Una visión de *ghetto*, de reserva, de reivindicación de lo negro para aquello que lo sea de modo visible. Es cierto que hay que priorizar la reflexión y la acción sobre los grupos localizados de negros, que en términos generales se encuentran en condición de extrema pobreza (en la base de los ingresos y de las categorías ocupacionales y con poco dinamismo en la movilidad social), pero esta perspectiva no debe hacer olvidar al resto de peruanos el componente negro como coautores del proceso nacional. Si ubicamos el problema en términos de etnia y raza y no en términos de mestizaje y nación, estaremos creando un problema artificial, pues el mestizaje ha sido la dinámica central del comportamiento de las razas en el Perú. Esto lo demuestran los censos.

Analistas incautos hablaban de la "búsqueda de la identidad". No, los elementos identitarios los tenemos, antiguos, fuertes, y racionales. El problema es que no tenemos *conciencia* de esta identidad,

que es un nivel de interiorización más profundo que la mera identidad como expresión objetiva de las razas, culturas e historia del país. Como no hay *conciencia nacional*, o la hay débilmente, entonces no se defienden los elementos identitarios. Por eso tampoco los negros están incorporados a la idea de nación, en la representación del país. Aparecen como marginales, exógenos, intrusos, cuando la historia desde 1532 nos muestra que no es así.

No hay conciencia de la mezcla, de que pasados los conflictos brutales hemos conformado un género humano, una manera de ser, una categoría ontológica. Este problema no es exclusivo de los negros (ni de sus ascendientes ni descendientes) sino de las condiciones en que discurre el país. Ahora que se ha acentuado la *periferización* del Perú, la implantación de modelos culturales y económicos exógenos, la socialización en nuevos parámetros destinados a ser válidos para todos, las expresiones culturales autóctonas no tienen un lugar y menos las propias de los negros.<sup>13</sup> La televisión —espejo de Próspero— no divulga una imagen nacional, de modo que las expresiones peruanas aparecen como marginales. Los negros aparecen allí para representar lo exótico y distinto: un comercial sobre una marca de café con una mulata cimbrando las caderas; otro comercial para condimentos sibaríticos también con morenas moviendo las caderas (*ergo*: "las negras sólo son buenas para mover el *cu-cu*").

La mentalidad popular tiene una relación de fascinación y rechazo con los negros. Es una relación paradójica: se admiran sus habilidades físicas, su sentido del ritmo, se les cree superhombres por sus éxitos en los deportes y las artes; pero por otro lado hay una rechazo a lo distinto, a lo diferente. Es una falta de educación *nacional*, que se eduque para la *otredad*, para apreciar y valorar lo distinto. La educación peruana no ha cumplido con el papel *cimentador*, que ligue hombres y mujeres de razas diferentes, pero con tantas afinidades venidas de un proceso histórico común. A los niños no se les enseña a valorar, a conocer las manifestaciones de los otros, no hay una educación que induzca a la comprensión nacional. Esto es nefasto, pues no hay nación y conciencia nacional sin una educación que la cimente, la construya. Así el terreno para el racismo larvado o explícito está abonado. Y esto no ocurre sólo

<sup>13</sup> Edgar Montiel, "Geopolítica de las conciencias. Cultura latinoamericana y relaciones internacionales", en *Revista de la Academia Diplomática del Perú*, Lima (1990), pp. 152-166.

con las manifestaciones culturales negras sino también con las del mundo andino.

Esta ausencia de función constructora de nación por parte de la educación es grave y de poderosas consecuencias. Es parte de un problema mayor: la ausencia de una clase política con *proyecto nacional*.

José Campos Dávila, intelectual negro, considera esta relación en los siguientes términos:

se desconocen cuáles son sus aspiraciones y convicciones que como hombre y hombre peruano le corresponden. Por ello, *presencia e invisibilidad* han sido dos constantes que han caracterizado nuestra experiencia vivencial en el Perú.<sup>14</sup>

En efecto, se desconocen muchas cosas del mundo de los negros. En el pasado han primado los estudios de estilo etnográfico o de curiosidad exotista por su folklore.

En los últimos años se han publicado estudios valiosos, como el de *Rebeliones de esclavos en el Perú* de Wilfredo Kapsoli; *Los mecanismos del comercio negrero*, de Germán Peralta;<sup>15</sup> o el *Diccionario afro-peruano*, de Fernando Romero.<sup>16</sup> Se ha realizado en 1986 un *Seminario sobre poblaciones inmigrantes*, cuyo resultado fueron dos volúmenes que reúnen trabajos ampliamente documentados, como el de Lorenzo Huertas, Victoria Espinoza, Alejandro Reyes, Simeón Orellana, entre otros. Emilio Harth-Terré ha continuado sus investigaciones sobre los negros en la colonia. Se han creado dos centros de investigación especializados: el Instituto de Estudios Afroperuanos y el Centro de Estudios Francisco Congo. Hay pues un movimiento creciente de interés por los temas negros; esto será benéfico para conocer y afirmar los elementos de identidad. Es justo subrayar que estos esfuerzos provienen de personas o centros de la sociedad civil y no del Estado. Otra prueba más del desencuentro de negros e instituciones.

<sup>14</sup> José Campos Dávila, "Formación de la identidad negra. Aproximación psicológica", serie de tres artículos aparecidos el 21, 28 de octubre y el 4 de noviembre de 1990 en *Variaciones*, suplemento cultural del diario *La Crónica*.

<sup>15</sup> Germán Peralta Rivera, *Los mecanismos del comercio negrero*, Lima, Kuntur Editores, 1990, 391 págs.

<sup>16</sup> Fernando Romero, *Diccionario afro-peruano*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1990, 305 págs.

Más evidente resulta la ausencia de negros en cargos públicos de notoriedad o en niveles superiores de mando en instituciones privadas u oficiales. Mientras ya tenemos un jefe de Estado proveniente de inmigrantes orientales, prueba del verismo en las elecciones peruanas, no tenemos ningún ministro, viceministro, embajador, vicealmirante, general u obispo que sea negro. Los negros no han llegado a los niveles jerárquicos del poder público y privado, y mucho menos hay una *Política* destinada a ellos como, aunque sea mediocre, ocurre con los indios (conducida por el Instituto Indigenista Nacional). Los negros, como grupo social con determinadas características y demandas, no existen para el Estado peruano.

Sería mucho pedir que accedieran a niveles visibles del poder. Más terrenal resultaría democratizar las relaciones humanas en la propia sociedad civil: que no haya escuelas donde se discrimine a niños negros, que no se busque negros sólo para trabajos subalternos de porteros, mozos y conserjes; que no prefieran negras y mulatas para trabajos pseudoartísticos; que no se espere de los negros proezas deportivas que no puede lograr el resto, etcétera. Y a las instituciones oficiales pedirles que no impongan *de facto* la discriminación con reglas no escritas, como en los concursos de las escuelas militares donde el "examen de presencia" significa que los negros no pueden ingresar.

Al concluir este estudio leo en *El Comercio* de Lima, el diario más importante del país, un aviso muy reciente en el que se solista "Chef, mozos, azafatas, portero moreno, relacionista pública, con experiencia de trabajo...". Un portero "moreno": esto pinta mejor que mil palabras la condición negra en el Perú de hoy.

La liberación del hombre peruano, negros incluidos, en el sentido de vencer sus prejuicios, romper sus ataduras mentales, superar su vergüenza étnica y poder celebrar su acervo identitario es todavía una tarea pendiente. Y no de las menores, pues de ella depende la solidez del proyecto nacional.

## NUEVAMENTE HEGEL Y AMÉRICA

Por Jaime DE SALAS ORTUETA  
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE, MADRID

EL COMENTARIO QUE PRETENDO HACER de un pasaje de las *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*\* recae sobre una imagen del Nuevo Mundo distinta de las que se han estudiado hasta ahora en esta reunión. Es una imagen filosófica, elaborada con mayor nitidez conceptual que las que hacen posible la vida cotidiana. Más importante aún, esta imagen no es una dimensión del trato efectivo con el otro, sino en un sentido inmediato, se refiere a la aclaración y aceptación de sí y de la propia historia que el hombre occidental pretende realizar con la filosofía. Debe añadirse que en este caso se da una correlación de imágenes en la medida en que la imagen hegeliana del Nuevo Mundo es el envés de la imagen que como hombre del Viejo Mundo tiene de sí. La filosofía que debería permitir aclarar ambas en última instancia va a mostrar más bien su problematicidad.

Nuestra exposición tratará de poner de manifiesto el significado de la célebre frase "América es el país del futuro" y las razones que pudieron llevar a Hegel a realizar dicha afirmación. Subrayará en determinados momentos el carácter axiológico de las imágenes de sí y del otro, y al mismo tiempo, valiéndose de la distancia que nos da la historia, sugerirá que ese ideal ético que no se cumple para Hegel en el caso de América de hecho no se da en ninguno de los dos casos, o al menos no se da de la manera en que Hegel lo previó.

\* A lo largo de este trabajo se citan, de manera abreviada, las siguientes obras y ediciones: PHG: *Phänomenologie des Geistes*; VPW: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*; VPR: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*; VGP: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*; GPR: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; L: Edición de Lasson y Hoffmeister, Leipzig 1920; G: Traducción al español de *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, de José Gaos, Madrid (2) 1974; W: Edición de Woldenhauer y Michel realizada sobre la edición de 1832-1845, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1971 y ss.

Nuestro comentario parte de la importancia de Hegel como filósofo de la modernidad. Por oposición a lo que es usual en la historia de la filosofía, puede apreciarse que en el filósofo alemán el momento en que desarrolla su labor filosófica no es indiferente a ésta. Por el contrario, se da en él un esfuerzo consciente por comprender y asumir intelectualmente el carácter histórico de la realidad. La modernidad en la que Hegel se encuentra exige comprensión e incluso legitimación. Esta tarea revela una ambigüedad característica de nuestra cultura. Por un lado la confianza, cuando no entusiasmo, por la civilización europea y por su capacidad de innovación y progreso, que corresponde a un espíritu ilustrado. Pero, al mismo tiempo, la conciencia de la insuficiencia de ese mismo espíritu en el orden moral. Ante la Edad Moderna y la transformación del mundo la preocupación hegeliana no se limita a un esfuerzo de comprensión sino también consiste en una voluntad de legitimación debida a la inseguridad típica de la conciencia histórica. Efectivamente, una reflexión que parte de la historia reconoce la contingencia del mundo al que por otra parte está el hombre indisolublemente unido. Sólo comprendiéndola como el fin y resultado de un proceso es posible valorarlo positivamente y superar ese extrañamiento inicial. Cada generación se encuentra ante la tarea de valorar su mundo, prestarle su asentimiento y tácitamente admitir el contrato social, pero para ello es necesario que sea posible reconocer la legitimidad de ese orden. Justamente tal es la tarea de la filosofía. "La filosofía no es... una consolación. Es más que eso: reconcilia, transfigura lo real que parece injusto en algo racional, lo muestra como aquello que está fundado en la idea misma y con lo que la razón ha de satisfacerse".<sup>1</sup>

Hegel resulta un hombre moderno por una actitud ambivalente ante la historia. Por una parte su obra refleja claramente la convicción de que el tribunal de la historia, es decir, lo que se impone a través del tiempo, es lo mejor, de forma que podemos confiar en ésta plenamente. Frente a ello las culturas arcaicas se presentan como deficientes. Sin embargo, éstas también son de algún modo valoradas positivamente en la medida en que en ellas el individuo tiene un lugar asegurado. El Estado patriarcal es un auténtico Estado en el que el individuo se identifica efectivamente con la comunidad. No distingue entre él mismo y lo común. Al mismo tiempo, cuando se hace referencia a las culturas primitivas también es consciente Hegel de la peculiaridad de la inserción del individuo en ellas

<sup>1</sup> VPW, Hamburgo, Ed. Hoffmeister, 1955, p. 78.

por oposición a la forma en que lo hace en la sociedad moderna: "Como la costumbre y el hábito constituyen la forma en que lo justo se quiere y se hace, también son lo firme y no tienen en sí todavía el enemigo de la inmediatez que es la reflexión y subjetividad de la voluntad".<sup>2</sup>

Si en el texto en el que Hegel comenta América no valora lo indígena por razones que se verán a continuación, en otros pasajes hay una percepción positiva de sus culturas primitivas que es solidaria con una visión más matizada de la modernidad. En última instancia la tarea de la modernidad sería conseguir recuperar la integración del individuo en la comunidad lograda en las culturas antiguas, si bien en virtud ahora de la mediación consciente de la inteligencia y no gracias a la mera convencionalidad. De esta forma, entre otras la Edad Moderna se presenta como una especie de síntesis que contiene la verdad de las figuras por las que la humanidad ha pasado previamente.

Para interpretar correctamente el juicio que Hegel hace del Nuevo Mundo, es importante recordar que su obra se apoya en la convicción —por otra parte razonada— de realizarse desde el fin de la historia, es decir, desde la conclusión de un proceso que en última instancia se concibe como la autoapropiación del espíritu por sí mismo. Así, se contempla la historia por una parte en su totalidad y por otra en su término. El pensamiento hegeliano sería una recapitulación comprensiva de toda la historia de la humanidad que tendría lugar al término de la misma justamente como su explicación. Es importante, a efectos de la correcta aclaración de la frase *América es el país del futuro*, hacer dos observaciones al respecto.

La primera, relativa a la condición terminal de la filosofía, viene exigida por el reciente y comentadísimo artículo de Francis Fukuyama, "The End of History?".<sup>3</sup> Hay que distinguir, como lo hace Fukuyama, entre el fin de la historia y el fin del Tiempo. Una cosa es que ya no haya historia en la medida en que el Espíritu Hegeliano ya no innova ni produce nuevas figuras y otra es que por ello el tiempo se detenga. Determinadas imperfecciones del mundo contemporáneo de Hegel no se han de superar tanto por la creación de nuevas figuras sino por la realización completa del modelo que ya está vigente. La fuerza del argumento de Fukuyama se encuentra en la progresiva difusión de un modelo económico y político que se

<sup>2</sup> VPW L 9-602, G-454.

<sup>3</sup> En *The National Interest*, verano de 1989.

instaura en el continente europeo con la Revolución Francesa. Sin embargo, queda, en mi opinión, abierto si con ello se refleja el juicio crítico de Hegel para la modernidad, en la medida en que la existencia de sociedad civil no equivale propiamente a la realización de un Estado comunitario. En todo caso, ver la historia desde el final ciertamente no equivale a mantener que el tiempo se ha detenido.

Por otra parte coincidiríamos con Ortega en indicar que el carácter omnicomprensivo de la visión hegeliana de la historia es problemático.<sup>4</sup> En cierta medida las posibilidades de desarrollo y creatividad de las culturas parecen imprevisibles, y América en sus dos hemisferios puede de hecho rebasar lo que esperaríamos de ella Hegel e incluso lo que ha podido aportar a la historia de la humanidad hasta el momento.

La posición de Hegel consiste, como Ortega subraya, en colocar al Nuevo Mundo en la Prehistoria, como un episodio que no ha tenido ninguna significación dentro del desenvolvimiento de la humanidad. Este alejamiento del curso de la historia traduciría la debilidad de la cultura y civilizaciones americanas antes de la llegada de Colón, debilidad que habría continuado hasta los días de Hegel: "América se ha revelado siempre y sigue revelándose siempre impotente en lo físico y en lo espiritual".<sup>5</sup> Se trata de una debilidad cultural pero también biológica que se extiende al resto del reino animal.<sup>6</sup> El Nuevo Mundo por ello ha sido el escenario de la aniquilación física o cultural de las razas autóctonas para convertirse en un lejano reflejo del mundo europeo. "Todo cuanto en América sucede tiene su origen en Europa".<sup>7</sup> De esta forma se afirma en el Nuevo Mundo la inexistencia de lo que sería más característico de la evolución histórica en Hegel: la superación de unas figuras, es decir, estadios de la humanidad por otras. Dicha superación, que Hegel denomina con el término técnico de *Aufhebung*, tiene un doble sentido. Por una parte se corrigen determinadas deficiencias del estadio anterior en el que la humanidad se encontraba, pero por otra también se conservan otras dimensiones más positivas. El diagnóstico negativo de Hegel con respecto al mundo americano se refiere justamente a esta ausencia, síntesis debida a la aniquilación de las tribus autóctonas en el Norte y al hecho de que los nativos en

<sup>4</sup> *Hegel y América, Obras completas*, Madrid, 1946, 2-561.

<sup>5</sup> VPW L 8-194, G 171.

<sup>6</sup> *Ibid.* Cf. Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, México, 1982, p. 541.

<sup>7</sup> VPW L 8-194, G 173.

Iberoamérica viven en condiciones de sumisión y servilismo.<sup>8</sup> Conoce ciertamente los esfuerzos de emancipación que tienen lugar en la segunda década del siglo pasado, pero los atribuye a grupos europeos y no a los indígenas. El pensamiento hegeliano podría haber reconocido el mestizaje como síntesis de elementos culturales de origen distinto, pero, de hecho, no se presta ninguna atención a dicho fenómeno.

Por todo ello, la afirmación hegeliana de que América es el país del futuro tiene un alcance claramente negativo.<sup>9</sup> Para comprender dicha afirmación, han de tenerse en cuenta las siguientes consideraciones:

1. Decir que es el país del futuro únicamente asegura que América hasta el momento se había mantenido ajena a la historia.
2. Atribuir a una nación futuro es afirmar su indeterminación. Dentro del sistema hegeliano, como por otra parte en otros sistemas, lo indeterminado es justamente lo menesteroso frente a la determinación que tiene todo lo existente. "La idea —en la que culmina el proceso filosófico— no consiste en generalidades vacías sino en un universal que en sí mismo es particular y determinado".<sup>10</sup> La grandeza del pensamiento hegeliano está justamente en su capacidad de integrar lo particular en tanto que tal dentro de un marco explicativo metafísico aun cuando en este contexto su manera de realizar dicho análisis resulte cuestionable.
3. Para que tuviera realidad o alcance histórico el futuro americano sería necesario que innovara por encima de las formas alcanzadas por la cultura germano-occidental.

Esta debilidad del Nuevo Mundo es puesta de manifiesto por Hegel en análisis concretos de sus limitaciones que remiten al conjunto de su sistema. En primer lugar, en lo que se refiere al caso específico de Estados Unidos, dos son las cualidades que Hegel registra como particularmente negativas. Por una parte se recordará que para el filósofo alemán la historia progresa por tensión y negación que exigen la aparición de nuevas formas culturales que no existían previamente. Justamente la tan ponderada abundancia de espacio en América resulta, desde un punto de vista histórico, una desventaja. Estados Unidos disfruta, aún a comienzos del siglo XIX, de una

<sup>8</sup> VPW L 8-192, G 171.

<sup>9</sup> G. A. Kelly, *Hegel's Retreat from Eleusis*, Princeton, 1978, p. 185.

<sup>10</sup> VGP W 18-42.

imagen idílica, como nos lo muestra por ejemplo Chateaubriand; es visto como país fértil, de espacio abundante, una sociedad fundamentalmente agrícola y no industrial, donde el individuo puede vivir aislado. En contraposición a esto llega a afirmar Hegel: "Si hubieran existido aún los bosques de Germania, no se habría producido la Revolución Francesa".<sup>11</sup> En este mismo sentido es juzgada la condición de Estados Unidos como tierra de oportunidad para emigrantes europeos. La misma abundancia impide la existencia de tensiones creativas: "le queda siempre abierto —al individuo— el recurso de la colonización... Gracias a ese medio ha desaparecido la fuente principal de descontento y queda garantizada la continuidad de la situación actual".<sup>12</sup> Para la aparición del Estado en donde ha de culminar la historia son necesarias condiciones mucho más rigurosas.

El análisis hegeliano resulta particularmente importante a nuestros efectos en lo que respecta a la ausencia de estatalización. "Norteamérica no puede considerarse todavía como un Estado constituido y maduro",<sup>13</sup> es el diagnóstico hegeliano definitivo. Mas esta inmadurez contrasta con el hecho de que en Norteamérica, y por oposición a Iberoamérica, se dan muchas condiciones de una sociedad civil desarrollada: por una parte se trata de una sociedad en la que el trabajo y la autonomía personal que el trabajo comporta son ampliamente respetados. Por ejemplo, subraya la protección del derecho de propiedad o la extensión de la libertad religiosa.<sup>14</sup> Mas esta última característica no es valorada de manera muy positiva por Hegel. Por el contrario, comenta negativamente:

la división de tantas sectas que se dan a los extremos de la locura y muchas de las cuales tienen un servicio divino que se manifiesta en éxtasis y a veces en desenfrenos sensuales. El capricho llega al punto de que las diferentes comunidades o parroquias toman y dejan sus sacerdotes según les place. La Iglesia, en efecto, no es algo que subsiste en sí y por sí con un sacerdocio sustancial y organización externa, sino que la religión se administra según el parecer de cada una. En Norteamérica reina el mayor desenfreno en las imaginaciones y no existe esa unidad religiosa que se ha conservado en los Estados europeos donde las disidencias se reducen a unas pocas confesiones.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> VPW L 8-199, G 176.

<sup>12</sup> VPW L 8-198, G 175.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> VPW L 8-197, G 175.

<sup>15</sup> *Ibid.*

El interés de estas observaciones es doble. Por una parte permiten apreciar las limitaciones de la sociedad norteamericana y dónde queda por realizarse el proyecto de la modernidad. Unos breves comentarios sobre esto también tienen interés.

En lo que respecta a lo primero, lo propio de Estados Unidos, y lo que de hecho lo convierte en un país admirado, también constituye su debilidad. Se trata de su desarrollo en tanto que sociedad civil y, al mismo tiempo, la ausencia de estatalización, siendo así que para Hegel el Estado constituye la forma política y social de la modernidad, aquella en la que se superan definitivamente las limitaciones que Hegel reconoce en la sociedad civil.<sup>16</sup>

La sociedad civil se caracteriza, para Hegel, por permitir al individuo satisfacer sus necesidades físicas con su trabajo, respetando su libertad y protegiendo la propiedad. Es solidaria con el reconocimiento de los derechos formales y la iniciativa particular en el mundo económico, pero al mismo tiempo dicho respeto puede encubrir el desconocimiento de espíritu comunitario y el desarraigo con respecto a la verdadera cultura: "En la sociedad civil cada miembro es su propio fin. Todo lo demás le resulta indiferente. Pero sólo a través de los demás puede llegar a sus objetivos, y, por tanto, estos otros son medios para el fin de cada miembro particular".

La misma interdependencia de las personas, y la necesidad que éstas tienen de manifestarse, determina que la sociedad civil, si no culmina en el Estado, se hunda en la confusión. Por ello, en este mismo texto, Hegel continúa:

Un fin particular adquiere una forma universal al existir esta relación de cada individuo con los demás. Asimismo consigue a la vez que se consiga el bien de los demás. Puesto que de esta manera la particularidad está condicionada por la universalidad, la esfera entera de la sociedad civil es el territorio de la mediación donde se da campo libre a toda idiosincrasia, todo talento, todo accidente de nacimiento o de fortuna y donde las olas de la pasión surgen —sólo— controladas por la razón que se hace transparente en ellas. La particularidad restringida por la universalidad es el único punto de acuerdo con el cual cada individuo promueve su bienestar.<sup>17</sup>

Esta visión negativa de la sociedad civil es compatible en Hegel con la valoración de la libertad que comparte. La gran diferencia

<sup>16</sup> D. Kolb, *The Critique of Pure Modernity*, Chicago, 1986, p. 96.

<sup>17</sup> GPR 182, W 7-339.

que caracteriza la modernidad frente al pasado, justamente, se encuentra entronizada en la sociedad civil: "El eje y corazón de la diferencia entre la antigüedad y la modernidad se halla en el derecho a ser particular del que disfruta el individuo, su derecho a satisfacer sus necesidades o, en otras palabras, el derecho a una libertad subjetiva".<sup>18</sup>

Sin embargo, el Estado constituye un estadio superior en la medida en que supera las limitaciones que pueden observarse en la sociedad civil pero conserva y potencia la libertad que ésta consagra. Gracias a un movimiento interno aparece el Estado como una realidad compatible con el individuo que, lejos de coartarlo, le permite su desarrollo como tal. El Estado "es la realidad en la cual el individuo tiene y goza su libertad, pero por cuanto sabe, cree, y quiere lo universal. El Estado es por tanto el centro de los restantes aspectos concretos: derecho, arte, costumbres, comodidades de la vida".<sup>19</sup>

Lo propio del Estado es presentarse como un fin en sí y gracias a que el individuo así lo reconoce puede llegar a su propia realización.<sup>20</sup>

El Estado es la realidad de la libertad concreta. La libertad concreta consiste en que la singularidad personal y sus intereses particulares, de un lado, se desarrollen plenamente y obtengan el reconocimiento de su derecho (en el sistema de la familia y de la sociedad burguesa) y de otro lado, en parte redunden por sí mismos en el bien de lo general, y en parte también lo conozcan y quieran, aceptándolo como su propio espíritu substancial y obrando positivamente para él como su propio fin último, de modo que no lo general sea lo vigente y realizado sin el interés, el saber, y el querer particulares, no los individuos vivan en cuanto personas privadas para esto último, dejando de querer en y para lo general y de ejercer una actividad consciente en orden a este fin. El Estado moderno posee el inmenso poder y profundidad de hacer que el principio de la subjetividad se perfeccione hasta convertirse en extremo autónomo de la singularidad personal y a la vez de devolverlo a la unidad sustancial conservando a ésta en el individuo.<sup>21</sup>

De esta forma Hegel vislumbra una comunidad en la que el individuo supere la indeterminación de una libertad abstracta en virtud

<sup>18</sup> GPR 124, W 7-233.

<sup>19</sup> VPL 8-89, G 100.

<sup>20</sup> GPR 257, W 7-398.

<sup>21</sup> GPR 260, W 7-406.

de un orden que se concibe como válido en sí mismo. Su solución al problema de la modernidad, pues, no consiste en negar la libertad formal sino en vincularla a contenidos objetivos que justamente hagan posible el desarrollo del individuo. Para Hegel, el individuo no es, sino que se hace a través de un orden que se le presenta como válido en sí mismo. Por ello, justamente la aparición del Estado comporta la culminación de la vida política. El problema de la modernidad, el de la justificación de la libertad, queda superado por la identificación consciente del individuo con la comunidad, es decir, la conversión del burgués en patriota.

Necesario es lo racional como substancia y somos libres por cuanto lo reconocemos como ley y lo seguimos como sustancia de nuestra propia esencia. La voluntad objetiva y la subjetiva se reconcilian así y constituyen un y el mismo todo imperturbable.<sup>22</sup>

Quiero acabar con unas consideraciones sobre el papel que desempeña la religión en el análisis que Hegel hace del Nuevo Mundo. Efectivamente, atribuye las diferencias culturales entre América del Norte y del Sur a las diferencias entre religión católica y religión protestante.

La América del Sur donde dominan los españoles, es católica. La América del Norte, aunque llena de sectas, es en conjunto protestante... El pueblo se halla bajo el peso de una rigurosa jerarquía y bajo el desenfreno de los clérigos seculares y regulares.<sup>23</sup>

No es ésta la única causa que justifica el retraso de América del Sur con respecto a América del Norte. También reconoce Hegel la importancia de la fusión de razas que tuvo lugar en Iberoamérica y subraya que en un caso se dio una conquista y en el otro una colonización. Con todo, tiene mucho interés la referencia a la religión por el papel que Hegel reconoce a ésta en la configuración del Estado. Para Hegel el Estado

tiene su base en la religión... el ser mundano es un ser temporal, es un ser que se mueve por intereses particulares, por tanto, un ser relativo e injustificado que sólo alcanza su justificación cuando su alma universal, su principio, está absolutamente justificado.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> VPWL 8-94, G 104.

<sup>23</sup> VPWL 8-196, G 174.

<sup>24</sup> VPWL 8-107, G 112.

Lo fundamental de esta caracterización es que el Estado es comprendido no como un orden jurídico, sino como una situación que se apoya en un fundamento de validez universal. 'El principio del Estado, lo universal que el Estado pide, se hace consciente, pues, como absoluto, como determinación de la esencia misma'.<sup>25</sup>

Justamente esta capacidad de fundamentar una vida común remite a lo más propio e importante de la religión misma, su condición de representación del absoluto cuya adhesión permite al individuo llegar a su libertad. Digo sólo 'permite', pues la naturaleza concreta de la religión es en este punto fundamental. 'Un pueblo que considera como su Dios la naturaleza no puede ser un pueblo libre'.<sup>26</sup> Justamente la superioridad de la religión cristiana y por tanto de la cultura europea se encuentra aquí. La religión cristiana es comprendida como la 'religión de la reconciliación del mundo con Dios... la unidad de la naturaleza divina y humana'.<sup>27</sup> En la religión cristiana 'por vez primera el espíritu se hace objeto en cuanto espíritu, contenido de la religión y el espíritu es solamente para el espíritu'.<sup>28</sup> Es 'la religión de la libertad'.<sup>29</sup> El cristianismo representa una gran innovación histórica y la superación de las religiones que existían previamente. Lo más significativo de este progreso se encuentra en la valoración del hombre inferior, el reconocimiento de la capacidad creativa de la libertad humana, la necesidad de distanciamiento del mundo para mejor ejercer esa libertad y a la vez la voluntad de transformarlo y, finalmente, la igualdad de todos los hombres en lo que tienen de seres racionales.<sup>30</sup>

Pero al mismo tiempo la figura de Lutero y de la reforma significan un ahondamiento y depuración de la experiencia del cristianismo que Hegel considera fundamental. La circunstancia concreta que dio lugar a la reforma —el pago de indulgencias— tiene un valor secundario.<sup>31</sup> Lo fundamental es que la libertad que se adquiere a través de la experiencia religiosa se hace mucho más explícita. Al subrayarse la importancia de la vida religiosa interior y disminuirse la mediación de la Iglesia en el proceso de salvación, el hombre

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> VPWL 8-105, G 111.

<sup>27</sup> VPR L 14-34.

<sup>28</sup> VPR L 14-4.

<sup>29</sup> VPR L 14-35.

<sup>30</sup> VPWL 9-745, G 561.

<sup>31</sup> VPWL 9-877, G 657.

se encuentra determinado por sí mismo a ser libre.<sup>32</sup> "El espíritu de la verdad se manifiesta ahora en la voluntad del sujeto pensante y lo que aparece es el concepto de la voluntad libre que es a la vez el concepto de un verdadero espíritu".<sup>33</sup>

La disminución de la importancia de la Iglesia da lugar a muchas de las ventajas de las culturas protestantes sobre las católicas y la ausencia de las consiguientes limitaciones: riqueza en manos muertas, clero célibe que no contrae auténticas responsabilidades en la vida, influencia del poder eclesiástico sobre el poder temporal, influencia cultural negativa;<sup>34</sup> incluso llega Hegel a identificar la superioridad de la ciencia moderna con esa transformación religiosa en la medida en que la autonomía del individuo permite a éste distanciarse de la naturaleza y enjuiciarla con objetividad.

Para terminar haré una breve observación. Recordemos con Gerbi el carácter antinómico de la visión hegeliana de América y sobre todo de Estados Unidos, por una parte por su desarrollo como sociedad civil, y por otra parte por su insuficiencia en cuanto Estado. Para el comentarista italiano, a partir de Hegel ha de cambiar la disputa sobre el Nuevo Mundo al transformarse socialmente el Nuevo Continente. Desde luego, la imagen de Tocqueville de Estados Unidos es de una naturaleza totalmente diferente, a pesar de que el primer tomo de *La democracia en América* aparezca sólo cuatro años después de la muerte de Hegel. Pero este cambio se hará no sólo por el desarrollo de América, sino en función de los problemas y dificultades europeos. La misma noción de Estado, un ideal en el caso del pensador alemán, se convierte en una realidad efectiva pero problemática que en ningún caso satisface, sino más bien exacerba, las preocupaciones de la modernidad.

<sup>32</sup> VPW L 9-882, G 661.

<sup>33</sup> VPW L 9-881 ss., G. 660.

<sup>34</sup> VPW L 9-879, G 659.

## Arturo Ardao: *su filosofar latinoamericano*

*Cuadernos Americanos* presenta esta sección como homenaje al filósofo uruguayo Arturo Ardao, quien cumple en este 1992 sus ochenta años.

## A ARTURO ARDAO EN SUS OCHENTA

Por *Leopoldo ZEA*  
CCYDEL, UNAM

**G**RAN SATISFACCIÓN TUVE RECIENTEMENTE al llegar al aeropuerto de Montevideo, y descubrir en lo alto a un grupo de personas que hacían señales porque entre ellas se destacaba Arturo Ardao. Verlo y encontrarme de inmediato con él me recordó la primera vez, en un noviembre de 1945, un encuentro semejante. Ahora me urgía verlo, aún resonaban en mis oídos sus palabras, cuando le felicítaba telefónicamente por haber sido galardonado con el Premio Gabriela Mistral en el campo de la filosofía que otorga la Organización de Estados Americanos: "¡Leopoldo, quiero verte, pero ven pronto!". Volverlo a ver como si el tiempo no hubiese pasado me dio una satisfacción extraordinaria. ¡Mi hermano uruguayo estaba bien, entero!, siempre dispuesto a seguir el camino que nos marcamos en ese año de 1945. Ya me había sucedido con Francisco Miró Quesada, al que había encontrado enfermo meses antes en Lima y luego en México sano. Ambos, Miró Quesada y Ardao, siempre han respondido a los llamados que les había hecho en diversas ocasiones, como yo a los suyos, en relación con la tarea que nos habíamos propuesto. Encontrarme ahora con Arturo Ardao, pleno de entusiasmo, me alegró mucho. Fue para mí una más de las satisfacciones que he recibido en este 1992, en que cumplí largos ochenta años. También Arturo los está cumpliendo. Forma parte de los ya viejos de América que como otro amigo, Germán Arciniegas, nacieron con el otro descubrimiento de América.

Ahora, más que nunca, vuelve a mi memoria el proyecto iniciado en 1945. Fue el año de mi primera visita a la América Latina, a "nuestra América". Año de un peregrinaje que se inició en junio de ese año, terminó en junio de 1946 para nuevamente reanudarse. José Gaos lo había proyectado para que yo hiciese la Historia de las Ideas de la región. La primera mitad de ese 1945 la pasé en los Estados Unidos, en varias bibliotecas en las que pude acumular material para mi investigación.

A continuación debería conocer a esta América y su gente. Anticipando mi presencia en este peregrinaje iban las misivas de Francisco Romero mandadas desde Buenos Aires, Argentina. En mi breve paso por Lima para llegar a la Argentina, tuve mi primer encuentro con Francisco Miró Quesada. Allí se empezó a forjar una fraternidad que sigue viva y en aumento. Con Romero me encontré, entre otros, con su hermano José Luis y con jóvenes filósofos como Gregorio Weinberg. Aquí también fue mi primera gran experiencia latinoamericana. Entre junio y noviembre de ese 1945 me tocó ser testigo del nacimiento del peronismo.

En noviembre salí de Buenos Aires rumbo a la capital uruguaya. En un barco nocturno llegué a Montevideo por la mañana. Allí, esperándome en el puerto, estaba un hombre joven, Arturo Ardao. Fue una semana atareada, sin descanso, pero llena de frutos. Allí se agregó otro de los eslabones de la cadena que, con el tiempo, había de fructificar. Frutos que me ha tocado vivir y que explican la recepción que tuvo, por parte de mis amigos, y para sorpresa mía, la llegada de mis ochenta años. A los primeros eslabones se agregarán, entre otros, Cruz Costa del Brasil, Oryarsun de Chile, Francovich de Bolivia, Carreón del Ecuador, Arciniegas de Colombia, Picón-Salas de Venezuela, Roa de Cuba y otros muchos que escapan a mi memoria. Posteriormente se agregarán otros como Darcy Ribeiro. Se trataba de encontrar el sentido de la historia de esta región de América que se dio en ese año de 1492. Mi cumpleaños fue un buen pretexto para recordar. Arturo Ardao es parte de esa hermandad latinoamericana que está dando óptimos frutos.

*Cuadernos Americanos* rinde aquí un fraterno homenaje a Arturo Ardao, a un viejo colaborador de esta Revista, en sus ochenta años. Aquí se publican trabajos que muestran la importancia de obras que como investigador, promotor y creador tiene en el campo de este nuestro filosofar. Un filosofar de origen regional como todo filosofar, pero enfocado hacia esa nunca satisfecha universalidad. A Ardao debemos el trabajo sobre las ideas contemporáneas del Uruguay que, integrado al de otras regiones de esta nuestra América, ofrece la visión que en su conjunto hace expresa la universalidad de la reflexión sobre el hombre y su realidad. Ardao también ha mostrado la relación que guarda el historicismo de la filosofía europea contemporánea con la historia de las ideas de esta nuestra región, y, a partir de ella, una filosofía de la historia regional como parte concreta de la filosofía de la historia universal.

Extraordinariamente importante ha sido el aporte de Ardao a la tarea de desentrañar la adopción que hizo esta nuestra América del

calificativo de Latina. Es la latinidad de la que hablaron a mediados del siglo XIX el chileno Francisco Bilbao y el colombiano José María Torres Caicedo, a los que se agregarán posteriormente el cubano José Martí y el uruguayo José Enrique Rodó. A través de lo latino —decía Vasconcelos— se recuperaba a España y se enfrentaba al sajonismo de la otra América, de visión limitada y excluyente. Nada tiene esto que ver con la latinidad de Napoleón III y sus afanes imperiales. Arturo Ardao ha sacado a la luz las raíces que explican la adopción de este calificativo en la preocupación por la romanidad. La latinidad, espíritu de la Rumania, como expresión de la capacidad para aceptar y asimilar otras formas de identidad humana, lo cual permitió a Roma mantener su imperio en el Mediterráneo, cuyas aguas bañaban tierras europeas, africanas y asiáticas. Esto hacía inexplicable el enojo de algunos españoles que querían se hablase sólo de hispanidad. Ahora el término de latinidad es ya visto y aceptado como parte de una común identidad Ibero-Americana. Así lo expresó el mexicano José Vasconcelos y el transferrado español José Gaos. Punto de partida de la reconciliación entre esta América e Iberia, por el que se superan arrogancias y resentimientos originados en la expansión ibera sobre esta región americana. Reconciliación de sangre y de cultura, más allá del dolor de la conquista y el coloniaje.

Como parte del homenaje a Arturo Ardao, aparecerá pronto la publicación de los trabajos que en su conjunto dan una visión plena de la riqueza de la no menos rica identidad de los pueblos de la región que adoptaron el calificativo de latinos, como signo de una universalidad abierta a todas las expresiones de lo humano.

## PALABRAS DE ARTURO ARDAO EN LA ENTREGA DEL PREMIO GABRIELA MISTRAL

**A**NTE TODO, quiero reiterar mi profundo agradecimiento al señor Ministro de Relaciones Exteriores, doctor Héctor Gros Espiell, mi viejo alumno de Filosofía de quien tanto me enorgullezco, por la parte que le ha cabido en la espontánea iniciativa uruguaya de este Premio que tengo el honor de recibir. Mi profundo agradecimiento asimismo al Jurado que lo discerniera, lo que he tenido ya oportunidad de manifestar y reitero también en estos momentos.

El "Premio Gabriela Mistral" de la Organización de Estados Americanos fue instituido en 1981, y se lo otorga en forma rotativa en tres campos de la actividad cultural: Literatura y Filosofía; Ciencias y Artes Musicales; Ciencias y Artes Plásticas.

Hasta la fecha, el Premio de Literatura y Filosofía ha sido otorgado en 1984, 1987 y 1991. En Literatura ha correspondido sucesivamente al novelista argentino Ernesto Sábato y al poeta nicaragüense Pablo Antonio Cuadra; en Filosofía a Leopoldo Zea, de México, y ahora a quien habla.

Hemos hecho la anterior breve referencia para expresar a continuación todo lo que, al honor del Premio mismo, acompaña para nosotros la grande complacencia de compartirlo, en nuestro específico campo de tareas, con mi fraternal amigo y compañero Leopoldo Zea. No podíamos en este momento dejar de recordarlo. Hace pocos años, recuperada nuestra existencia democrática, se le otorgó por nuestra Universidad de la República el título de Doctor *Honoris Causa*. Al recibirlo, estando entonces nosotros ausentes del país, declaró tener en el Uruguay maestros como Rodó y Vaz Ferreira, pero además "un hermano". Queremos corresponderle ahora, evocando la efectivamente verdadera "hermandad" con que hemos llevado adelante, desde el año 1945 en que nos conocimos aquí, en Montevideo, tantas tareas comunes.

Cuando aquel primer encuentro juvenil, para el que nos puso en comunicación el inolvidable Francisco Romero, hacía ya un tiempo que veníamos ambos, sin conocimiento el uno del otro, empeñados en dos principales objetivos, que lo eran también de otros colegas

latinoamericanos de las mismas promociones: el problema teórico de la filosofía americana, más específicamente latinoamericana, y el relevamiento de la historia de las ideas, a partir de las filosóficas, en nuestra América; dos objetivos que en un plano más profundo se confundían en una gran unidad. Lo hacía él bajo la inspiración eminente de Samuel Ramos y José Gaos, nosotros bajo la no menos eminente de Alejandro Korn y José Ingenieros. Era la autenticidad y la personería de la cultura de la América Latina lo que en definitiva se perseguía.

Nuestro entendimiento fue completo desde el primer instante. Pero lo fue, además, como parte de un más extenso entendimiento generacional, a la vez que continental, del que fueron partícipes colegas de casi todos los países de la comunidad latinoamericana. Configurado un verdadero movimiento, de él fue Zea, y ha seguido siéndolo hasta el día de hoy, el principal animador. Muy grato nos ha sido establecerlo así, con más pormenor, en el Prólogo que nos tocó hacer a una Antología de sus escritos que acaba de publicar en un hermoso volumen la celebrada *Biblioteca Ayacucho*, de Caracas.

Pensamos, en lo personal, que al discernírsenos el Premio Gabriela Mistral, lo que se ha querido hacer es el reconocimiento de ese continuado esfuerzo, a esta altura de más de una generación, de toma de conciencia y de renovación de la filosofía latinoamericana. Inevitable en el caso de Leopoldo Zea, pensamos, en lo que respecta al que habla, que el Premio pudo igualmente recaer en otro de los varios colegas de distintos países con los que hemos compartido, a veces en equipos circunstanciales, a lo largo de décadas, inquietudes y afanes solidarios. Entre ellos se ha contado, precisamente, el doctor Gros Espiell, con quien hemos coincidido en varios encuentros internacionales llevados a cabo en la histórica "Casa Andrés Bello", de Caracas, para el estudio del pensamiento del gran americano que fuera, al decir de Rodó, "Maestro de hombres y naciones".

Con emoción cargada de recuerdos y de afectos, a ellos dedicamos, por lo que a ellos también les pertenece, la honrosa distinción de que hemos sido objeto.

## EL NOMBRE 'AMÉRICA LATINA' EN MADRID DESDE 1858\*

Por Arturo ARDAO  
FILÓSOFO URUGUAYO

*Pero afortunadamente, y si el carácter de los últimos sucesos no nos engaña, ha sonado en la América latina la última hora de las dictaduras... Mas, ¿conseguirán las repúblicas latinas, después que realicen su organización interior, el engrandecimiento a que aspiran? No... El engrandecimiento no puede venir sin la federación... única salvación de la raza latina del Sur, única barrera contra el espíritu invasor de la raza del Norte.*

Manuel Ortiz de Pinedo, "Las repúblicas hispano-americanas", en *La América*, 1858

CONVERTIDA *La América* en órgano común de españoles e hispanoamericanos, entre estos últimos fueron en especial colaboradores los residentes en Europa o de paso por Europa.

De todos ellos, el más importante desde el punto de vista de nuestro tema fue, por lejos, el colombiano José María Torres Caicedo (1830-1889).

El historiador norteamericano John L. Phelan, conforme a minuciosas investigaciones en la bibliografía francesa de mediados del siglo XIX, llegó al convencimiento, hace alrededor de un cuarto de siglo, de que el nombre *América Latina* surgió por primera vez en Francia y en francés, en el preciso año 1861.

Al cabo de diversas referencias a los iniciales progresos de la idea de la latinidad americana, en tanto que idea, escribía en 1968:

\* Del libro *España en el origen del nombre América Latina*, Montevideo, Biblioteca de Marcha-Fundación de Cultura Universitaria, 1992.

Todo lo que queda ahora es localizar el "certificado de bautismo" de la palabra *l'Amérique Latine*. Antes de 1860, la palabra *l'Amérique Latine*, hasta donde llegan mis conocimientos, no se había usado nunca en la prensa francesa, ni en la literatura de folletín. La primera aparición del término ocurrió en 1861... L. M. Tisserand, que escribía una columna sobre los acontecimientos recientes en el mundo latino, realizó la ceremonia de *cristianización*.<sup>1</sup>

En otros lugares, desde años atrás, hemos establecido con algún detalle la prioridad de su empleo por hispanoamericanos y en idioma español, en el propio París. Singular es el caso de Torres Caicedo, adelantado no sólo en su uso, sino también en la propagación cada vez más sistemática del mismo. No hemos de volver aquí sobre la personalidad y la obra de este autor, fundador y apóstol del latinoamericanismo a lo largo de la segunda mitad del pasado siglo. Recordaremos tan sólo que, rectificando a Phelan con su mismo lenguaje, también usado después por otros, en cierto momento hemos llamado a Torres Caicedo "bautista de América Latina". La verdad es que fue a él —mientras otra cosa no se establezca, posibilidad siempre abierta— a quien le correspondió la ceremonia de "cristianización", al oponer literalmente la *América Latina* a la *América Sajona*, por lo menos desde 1856, en su extenso poema "Las dos Américas". Y en diversas ocasiones también antes de 1860, en artículos de resistencia a las agresiones de Estados Unidos, o de historia y crítica de la literatura hispanoamericana. Ni qué hablar en las décadas que siguieron.

Esa acción, que merece ser llamada campaña, la llevó a cabo Torres Caicedo desde París, donde vivía. Principal instrumento de ella fue *El Correo de Ultramar*, periódico hispanoamericano en español en el que colaboraba ya en 1855, pasando luego a su dirección. Pues bien, resulta notable comprobar que a cierta altura, artículos suyos allí publicados aparecían igualmente en *La América* de Madrid, antes de 1860 lo mismo que después. De tal suerte, el latinoamericanismo hispanoamericano parisino unía sus fuerzas con las del

<sup>1</sup> John L. Phelan, "Panlatinismo, la intervención francesa en México y el origen de la idea de Latinoamérica", en el volumen colectivo *Conciencia y autenticidad históricas* (Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman), México, UNAM, 1968. En dicho volumen el escrito de Phelan figuró en inglés; en 1969 se publicó traducido al español en el núm. 2 de *Latinoamérica*, Anuario del Centro de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, México, donde el pasaje transcrito en el texto se localiza en p. 138. (El término *l'Amérique Latine* aparece escrito así en francés en el original inglés de Phelan).

latinoamericanismo hispano madrileño, potenciándose entre ambos. Como típico fenómeno de época, no es extraño que fueran prácticamente coetáneos, si es que no corresponde atribuir prioridad cronológica al madrileño, por la histórica significación del ensayo de Muñoz del Monte publicado en 1853 en la *Revista Española de Ambos Mundos*.

En cualquier caso, el latinoamericanismo hispanoamericano parisino —con Torres Caicedo al centro— se había adelantado a desprender de la idea latinoamericana en sí el nombre mismo *América Latina*. Por esta vía, aunque no sólo por intermedio de Torres Caicedo, vino este nombre a tener su entrada en las columnas de *La América*. Esa entrada fue temprana.

Algunos de los trabajos de Torres Caicedo reproducidos por la revista de Madrid fueron de carácter jurídico, en derecho penal, constitucional e internacional.<sup>2</sup> Pero otros recayeron sobre temas americanos, en la que fue la gran preocupación, o pasión, de toda su vida.

El naciente latinoamericanismo, todavía dando en él mismo sus primeros pasos —antes de convertirlo en sistemático, como lo convirtió a partir de su libro *Unión Latinoamericana* de 1865— no pudo dejar de exteriorizarse en aquellos escritos.

En la que fue la primera de sus colaboraciones en *La América*, julio de 1858, comentó Torres Caicedo el reciente libro de Juan Bautista Alberdi, *Organización política y económica de la República Argentina*. Y dijo entonces: "El libro del señor Alberdi está llamado a ejercer una gran influencia en los destinos de la raza latina de América".<sup>3</sup>

No pasó entonces de ahí su alusión a la latinidad americana. Pero el nombre *América Latina*, que en París venía siendo de su uso por lo menos desde 1856, lo estampa en la revista madrileña en marzo de 1859, si bien, también como en París, todavía en paridad con el de América Española. En un artículo sobre Nicaragua y el filibusterismo, dice expresivamente:

<sup>2</sup> Así: "Reflexiones sobre abolición de la pena de muerte", en el núm. 12, t. II, 24 de agosto de 1858, pp. 5-6; "La autoridad y la libertad", en el núm. 1, t. III, 8 de marzo de 1859, pp. 5-6; "Disertaciones sobre el origen y progreso del derecho de gentes", en los números 4 y 5, t. III, 24 de abril y 8 de mayo de 1859, pp. 8-9 y 5-6.

<sup>3</sup> José María Torres Caicedo, "Diferencias entre la República Argentina y Buenos Aires", núm. 9 del t. II, 8 de julio de 1858, p. 10, col. 2.

Nosotros no queremos para la América latina la injerencia en los negocios, ni de la América del Norte ni de la Europa; pero cuando ésta se reduce a reconocer y garantizar las nacionalidades existentes, nada hay más útil y justo. En esta vez, como en otras varias, la Europa obrará en favor de la América española, si no por justicia, al menos por rivalidad con los Estados Unidos; obrará bien, si no por amor a esos Estados débiles, al menos por cálculo y egoísmo. Partidarios de la fusión de todas las razas y de todos los intereses, estamos por la supresión de las barreras que se oponen al comercio internacional, ya se llamen aduanas, monopolio de mares interiores, de ríos, canales, etc.; pero si tales son nuestras aspiraciones, muy lejos estamos de desear que ellas se realicen por medio de las *anexiones*, ni de las conquistas: ese medio sería el más a propósito para alcanzar el objeto opuesto: para eternizar el odio entre raza y raza, y para crear el antagonismo de los intereses.<sup>4</sup>

Por segunda vez emplea el nombre *América Latina* en el mismo artículo:

¡La doctrina de Monroe...! Si la doctrina de Monroe quisiera decir: Los Estados Unidos del Norte reconocen y respetan la soberanía de las Repúblicas hispano-americanas, y harán reconocer y respetar a las potencias europeas la independencia de estas naciones; si tal cosa quisiera decir, la América latina, si lo estimara conveniente, podría aceptar el *dogma de Monroe*; pero significando esto, si los Estados Unidos hacen saber a la Europa, que ellos solos tienen derecho para conquistar los territorios que más les convengan en la América española, ¿no es una impudencia citar a cada paso esa doctrina, no sólo como una regla de derecho público americano, sino como un principio de derecho internacional, obligatorio siempre y en todo caso...? He aquí la verdadera traducción de la doctrina Monroe, traducción que con la insolencia propia de un *yankee* nos da un gran personaje de la Unión, un amigo íntimo del Mr. Buchanan, un senador, M. G. Brown; este señor ha dicho recientemente en una reunión pública:

"Nos interesa poseer a Nicaragua; acaso se encontrará asombroso que yo hable así y que manifieste la necesidad en que estamos de tomar posesión de la América Central; pero si tenemos necesidad de eso, lo mejor que podemos hacer es obrar como amos, ir a esas tierras como señores; si sus habitantes quieren tener un buen gobierno, muy bien y tanto mejor; si no, que se marchen a otra parte. Acaso existen tratados, pero, ¿qué importa eso? Lo repito: si tenemos necesidad de la América Central, sepamos apoderarnos de ella; y si la Francia y la Inglaterra quieren intervenir, les leeremos la doctrina Monroe".

He ahí la verdadera significación de la doctrina Monroe.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> José María Torres Caicedo, "Nicaragua y los filibusteros oficiales y extraoficiales", núm. 2, t. III, 24 de marzo de 1859, p. 7, col. 1.

<sup>5</sup> *Ibid.*

En abril del mismo 1859, a propósito de la Unión Centroamericana, vuelve a emplear por dos veces en un mismo artículo el nombre *América Latina*.

La unión está llamada a producir prodigios en todas partes; pero ella es la necesidad de las nacionalidades hispano-americanas; ese es el remedio de sus intensos males. Como todo lo que es afirmación, ella será fecunda en resultados; ella transformará la faz política y social de las repúblicas de la *América latina*. ... La *América latina* tiene la gran ventaja de haber establecido el principio de la igualdad y de reconocer los grandes e imprescriptibles derechos de la personalidad humana.<sup>6</sup>

En diciembre de ese mismo año 1859 inició *La América* la publicación de un extenso ensayo de Torres Caicedo, destinado a tratar en plano doctrinario, con espíritu latinista, el problema de las razas, en relación con el no menos absorbente, entonces, de las nacionalidades. Quería dar respuesta al chileno Ambrosio Montt, quien acababa de sostener que la raza latina "... ha llegado al último grado de postración en el siglo XIX; y que el sajón y el anglo-sajón han triunfado *definiivamente* desde 1814".

En el artículo que constituía la primera parte de su escrito, coloca Torres Caicedo por delante algunas tesis de alcance universal, como éstas: "En primer lugar, es preciso no confundir lo que son las razas propiamente dichas, y las subrazas, con lo que constituyen las nacionalidades". Por lo demás: "Pasó su tiempo a las cuestiones de raza; pasó su tiempo a esas ideas de los filósofos y publicistas paganos que pretendían que unas razas debían estar bajo la dependencia de otras".

En suma: "Lo que forma ante todo las nacionalidades, no es tanto el origen y la raza, cuanto la comunidad de intereses morales y materiales, la uniformidad de costumbres y la voluntad de vivir bajo el régimen de ciertas instituciones".<sup>7</sup>

De ahí pasa a las condiciones en que el problema se planteaba en el suelo americano. Le preocupa por sobre todo la amenaza de exterminio que pesa sobre la raza latina:

<sup>6</sup> José María Torres Caicedo, "Unión entre las cinco repúblicas centro-americanas", núm. 3 del t. III, 8 de abril de 1859, p. 6, cols. 1 y 2. (Los subrayados son nuestros. A. A.)

<sup>7</sup> José María Torres Caicedo, "Caracteres de las razas preponderantes", núm. 20 del t. III, 24 de diciembre de 1859, p. 7, cols. 1 y 2.

En el Nuevo Mundo y principalmente en la América española [se asiste a la] lucha entre la raza anglo-sajona que habita casi todo el Norte, y la raza latina que se extiende casi en los demás puntos del continente. Por lo que se ha visto en California, la raza anglo-sajona, apta para desarrollar los intereses materiales, para hacer progresar el suelo, sólo tiende al aniquilamiento de su raza rival.<sup>8</sup>

En un segundo artículo que ponía fin al ensayo, en enero de 1860, volvía Torres Caicedo a remontarse a la escena universal, para hacer una pormenorizada defensa histórica de la raza latina, con una optimista visión de su futuro. Decía allí:

Puesto que aún está distante el tiempo en que la humanidad sea lo que debe ser: una gran familia de hermanos; puesto que el mundo está dividido en *razas* y *nacionalidades*, y que se habla tanto de la preponderancia de unas *razas* sobre otras, veamos muy de paso cuáles son los títulos de la raza latina.

Era en ese lugar donde advertía significativamente a propósito del término *raza*: "Empleamos la palabra, aun cuando no es rigurosamente exacta, como lo hemos manifestado en el artículo anterior, para seguir el espíritu y el lenguaje de convención que hoy domina".<sup>9</sup>

Y concluía: "Sí, tanto en Europa como en América, la raza latina dará al mundo nuevos días de gloria y esplendor".<sup>10</sup>

Si en la madrileña revista *La América* el nombre *América Latina* fue mentado por Torres Caicedo por primera vez en 1859, por otras plumas había figurado ya en las mismas columnas en 1858. Pionero en su uso, por lo menos desde 1856, en París, no le tocó serlo, en cuanto sepamos, en Madrid.<sup>11</sup>

En mayo de 1858 la revista acogió una colaboración que le dirigiera desde París, fechada en abril anterior, el también colombiano —entonces neogranadino— José María Samper. Lo había hecho en comentario a un artículo de Emilio Castelar sobre la unión de España y América, publicado en el mismo órgano. Del escrito de

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 8, cols. 1 y 2.

<sup>9</sup> *Ibid.*, núm. 21 del t. III, 8 de enero de 1860, p. 6, cols. 1-2.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 7, col. 1.

<sup>11</sup> Aunque lo esencial quede establecido, exploraciones más detenidas pueden dar más precisión a estas conclusiones.

Samper, recibido y publicado también por el diario madrileño *La Discusión*, tendremos que ocuparnos más adelante al tratar a Castelar. Baste aquí apuntar que el autor proponía allí la celebración de un tratado latinista, de acento comercial pero incluyendo otras proyecciones, entre "España, Portugal, la *América latina* y una parte de Italia", con eventual ampliación a Francia y Brasil.<sup>12</sup>

Por segunda vez en el mismo 1858, en agosto, el nombre *América Latina* apareció en *La América* —así como en el difundido diario *La Discusión*— bajo su firma: "Que la España y Portugal se alien para fundar con la *América latina* una confederación internacional...".<sup>13</sup>

De tal manera, todo lo incipiente que se quiera, el nombre *América Latina* —como nombre— empezó a circular en España en 1858, aun en su prensa diaria. El hecho es tanto más significativo, cuanto que en el mismo año 1858, un español peninsular —el cronológicamente primero de tal condición en que hemos podido registrarlo— se decidió a hacer su empleo él también. En julio de ese año, Manuel Ortiz de Pinedo (1831-1901), publicista y político destacado, suscribió en *La América* un extenso artículo latinista titulado "Las repúblicas hispano-americanas". Pertenece al mismo el siguiente ilusionado pasaje en el que se stampa aquel nombre: "Pero afortunadamente, y si el carácter de los últimos sucesos no nos engaña, ha sonado en la *América latina* la última hora de las dictaduras".<sup>14</sup>

Si por esas fechas se venía haciendo uso en Francia del nombre *América Latina*, era en lengua castellana en los medios hispanoamericanos de París. Su primer uso en francés —en lo historiográficamente comprobado hasta ahora, ya lo hemos dicho— corresponde al comienzo de la década siguiente. La presencia del término en España desde 1858 iba a ser más influyente para su propagación en el entero mundo hispánico que cuanto había ocurrido y seguiría ocurriendo en París, en un idioma o en el otro. No sólo por la anotada proyección periodística en la península, sino, sobre todo, por la penetración y ascendiente excepcionales que en los países hispanoamericanos alcanzó en la época la revista *La América*, la más im-

<sup>12</sup> José María Samper, "España y Colombia", núm. 5 del t. II, 8 de mayo de 1858, p. 5, col. 2.

<sup>13</sup> José María Samper, "América y España", núm. 11 del t. II, p. 1, col. 3.

<sup>14</sup> Manuel Ortiz de Pinedo, "Las repúblicas hispano-americanas", núm. 9 del t. II, 8 de julio de 1858, p. 6, col. 3.

portante —como más arriba se vio— publicación española de su carácter en el siglo XIX.

Fue precisamente desde aquella tribuna que tempranamente irradió su fervoroso mensaje latinoamericanista Emilio Castelar, el español más leído, reproducido y admirado en toda Hispanoamérica a lo largo de la segunda mitad del mismo siglo.

## ENTREVISTA A ARTURO ARDAO

Por María Noel Lapoujade  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

Montevideo, 20 de abril de 1992.

María Noel Lapoujade —*¿Tiene sentido preguntarse por una o la filosofía latinoamericana?*

Arturo Ardao —La pregunta, en tanto que pregunta, tiene sentido, desde que enuncia dos opciones que han venido operando en el debate filosófico latinoamericanista de medio siglo a hoy. Desde luego, cada uno con matices que la profundización del tema mostraría. Por nuestra parte, siempre hemos entendido que de lo que genéricamente se trata es de la filosofía latinoamericana. Dicho sea sin perjuicio de que en el seno de ella quepa hablar de una filosofía latinoamericana, para mentar tal o cual tendencia o sistematización o conjunto orgánico de reflexiones que se manifiesten como integrantes de su *corpus*. Históricamente ha sido así; diversas filosofías personales o colectivas se han dado y se dan, con notas de originalidad, bajo la cúpula de la filosofía latinoamericana.

M.N.L. —*¿Queda algo del positivismo y el romanticismo en la filosofía latinoamericana actual?*

A.A. —El romanticismo (filosófico) y el positivismo, ambos en sentido fuerte, pueden entenderse como grandes momentos intelectuales típicos del siglo XIX, con alguna prolongación del último en el XX, o bien como notas o tonalidades más o menos contrapuestas del espíritu filosófico de todas las épocas. Si la filosofía latinoamericana actual es ajena a ellos en su primer sentido, no lo es en el segundo; tanto más en el caso del positivismo, renovado por el neopositivismo, muchas veces llamado en los últimos tiempos, a secas, el positivismo.

M.N.L. —*¿Es preciso construirla, buscarla o de-velarla encontrándola en sus obras?*

A.A. —Es preciso hacerla; mejor dicho, seguir haciéndola.

M.N.L. —*¿Filosofía de la literatura, de los mitos, la magia, las creencias?*

A.A. —Cada uno de esos enunciados puede ser objeto de la reflexión filosófica latinoamericana, lo mismo que de cualquier otra región; en tal caso, como temas de la disciplina filosófica de la cultura.

M.N.L. —*¿Cómo caracterizaría una filosofía latinoamericana hoy?*

A.A. —La pregunta dice una filosofía latinoamericana. Conforme a lo que he expresado antes, hablamos de la filosofía latinoamericana. En torno a su concepto, dos grandes orientaciones —cada una de ellas con distintos matices— han venido contraponiéndose en el debate latinoamericanista: la que tiende a caracterizar a la filosofía latinoamericana ante todo por su *objeto*, en cuanto filosofía de lo latinoamericano, filosofía de temas y problemas propios de nuestra América, y la que tiende a caracterizarla ante todo por su *sujeto*, en cuanto filosofía del latinoamericano, o de los latinoamericanos, cualquiera sea el objeto, latinoamericano o no, de su filosofar. Desde siempre hemos sostenido este segundo criterio. Por supuesto, el obligante tema latinoamericano, "lo latinoamericano", constituye un objeto privilegiado para la filosofía latinoamericana. La propia filosofía europea, habitualmente considerada arquetipo de universalidad, ha hecho también de "lo europeo" un objeto privilegiado para ella, como en Hegel, en Nietzsche, en Husserl, en Jaspers. Pero la condición de *latinoamericana* de la *filosofía latinoamericana* no resulta de una temática de lo propio a la que necesariamente se circunscriba o tenga que circunscribirse. Resulta de la condición latinoamericana de los sujetos que la cultivan, aplicada su reflexión a la realidad histórico-cultural a la que pertenecen, tanto como a los más universales objetos humanos y cósmicos; en el fondo, constituyen éstos una realidad a la que también ellos pertenecen de modo no menos inmediato.

M.N.L. —*¿Piensa que las concepciones posmodernas: Lyotard, Vattimo, etcétera, tienen vigencia, alcances para América Latina?*

A.A. —Pienso que después de todo, el llamado posmodernismo está destinado a quedar como una fase más de las varias por las que ha pasado la modernidad. No sólo en América Latina, en la propia Europa los pilares capitales de la modernidad siguen firmemente en pie: desde la fundamentación matemática del saber científico-natural y la emancipación de la razón filosófica, hasta la seculari-

zación religiosa y el liberalismo político. Tema es éste que mucho importaría esclarecer en el ámbito filosófico de nuestra América.

M.N.L. —*¿Qué áreas, enfoques de la filosofía, serían los más idóneos para bosquejar una filosofía latinoamericana: política, estética, ética, ontología, etcétera?*

A.A. —La respuesta a esta pregunta está prefigurada en todo lo dicho antes. Respetando mucho otros puntos de vista, no creemos que corresponda perseguir la elaboración de una filosofía latinoamericana. Lo que importa es hacer filosofía a propósito de los más diversos objetos, y a través de *todas las disciplinas de la sistemática filosófica*, incluida de manera muy especial la propia metafísica. El carácter latinoamericano de esa filosofía derivará por añadidura (como ha venido derivando), de los sujetos que la cultivan en tanto que miembros de una definida comunidad cultural.

M.N.L. —*¿Cómo resumiría usted lo fundamental de su pensamiento como aporte a una filosofía latinoamericana?*

A.A. —Con los riesgos de todo resumen, y de la obvia subjetividad en el caso, intentamos responder a la pregunta. Se trataría de dos vertientes. Por un lado, en lo histórico, relevamiento del proceso filosófico uruguayo desde la colonia hasta nuestros días, proceso olvidado antes; enfoques parciales de la filosofía latinoamericana y de la filosofía de lengua española, es decir hispano-hispanoamericana: enfoques parciales de la filosofía europea. Por otro lado, en lo teórico, reflexiones sobre la lengua española como lengua filosófica: introducción a una filosofía de la cultura latinoamericana, en tanto románica; y al margen de objetos históricos, pero con criterio historicista —no incompatible con la continuidad última de naturaleza y cultura, de cosmos y hombre— algunas tesis, principalmente en torno a la idea ontológica de espacio, en tanto que éste es inclusivo del tiempo, a lo que se vincula la espacialidad de la psique y la gnoseológica de inteligencia, en tanto que ésta es inclusiva de la razón. (Los aspectos teóricos, que por supuesto no se limitan a los enunciados, se hallan en lugares diversos, pero en particular en *Filosofía de lengua española*, 1963; *Espacio e inteligencia*, 1983; *La inteligencia latinoamericana*, 1986; *Romanía y América Latina*, 1991).

M.N.L. —*¿Qué recomendaría a los jóvenes dedicados al quehacer filosófico en América Latina?*

A.A. —Sin el carácter de recomendación, me permitiría indicar que es de la mayor importancia tener presente que cultivan la filo-

sófia desde una doble *situación* radical: la de la lengua propia y la histórico-cultural de América Latina, en su pasado y su presente. A partir de ahí, abrir al máximo el compás de los vocacionales intereses filosóficos de cada uno, huyendo a la vez de universalismos de imitación y de regionalismos de campanario.

## LAS LECCIONES DE UN MAESTRO

Por Enrique PUCHET  
UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA, MONTEVIDEO

*La luz de la razón aclara; la lumbre de la inteligencia esclarece.*

Arturo Ardao

EN LAS LETRAS FILOSÓFICAS de nuestros países ocupa Arturo Ardao un puesto singular, y estas páginas quisieran iniciar —sólo eso— la adecuada valoración de esa singularidad. Afortunadamente, ha sido la suya una carrera intelectual de autor, de ensayista édito, de suerte que, a esta altura, contamos con el amplio elenco de estudios y de análisis originales que se suceden durante casi cinco décadas, si adoptamos como límites cronológicos, hasta ahora, el inaugural *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay* (Montevideo, 1945) y el reciente volumen *Romanía y América Latina* (Montevideo, 1991). Para quienes alcanzábamos la ‘edad de la razón’ (suponíamos que de la razón crítica) en los años finales de la Segunda Guerra, e identificábamos nuestra inquietud como vocación filosófica —un concepto que a su vez conoce sus avatares, sus rupturas, sus discontinuidades—, la naciente obra del historiador de las ideas del pasado uruguayo vino a integrar, en importante medida, la decisión de trabajo reflexivo con que procurábamos definirnos. No sin fricciones, sin embargo: por de pronto, la fricción de europeísmo y americanismo, con la que tal vez no hemos dejado de lidiar. ¿Habrà de sorprender, entonces, que el presente balance, provisorio como es, sea también un testimonio, acoja el *pathos* de una relación discipular?

A decir verdad, hoy no parecen de recibo tales remisiones a la decisión originaria, a las influencias que ponen en camino; hemos perdido la costumbre de practicar la autobiografía (práctica inseparable de la autoconciencia, conviene no olvidarlo). Los usos del

día prefieren el tono impersonal de las abstracciones ‘sin forma y sin color’. Se rehúyen las localizaciones en el tiempo, en el espacio vivido (habrá que aludir a esto más adelante); sin perjuicio de que caracterice asimismo a nuestra época —la época de la exterioridad imponente de la técnica, del obrar urgido por sus efectos—, la frecuente recaída en la vehemencia de los afectos que movilizan monopolizando. En este contexto, puede resultar inusitado repasar, hasta donde nos es dado hacerlo con autoridad, una tarea de pensar y de docente llevada a cabo sin aspavientos y con efectivo arraigo en las coordenadas de un continente y de un país que la definen. Ardao, sí, entiende de fechas y de sitios, de manera que no sobrarà la mínima precisión con que comenzamos esta parcial revisión, a la que llamaríamos *militante* si el lector consintiera en extraer de este término toda enemistad para con la valoración razonada.

I

DE apreciaciones cabales está necesitando la figura que aquí encaramos con reconocimiento. Puede estar sucediendo con Ardao y su obra lo que con todos los estudiosos que llegan a convertirse en *clásicos*. Los aprisionan los estereotipos. Así, si ha reconstruido el pasado ideológico de nuestras naciones (no sólo se ha tratado del Uruguay, en efecto), se lo supone cultor de exhumaciones curiosas y no más que expositor de lo ajeno. Meritorios amateurs decimonónicos habrían encontrado un cronista acucioso para reverenciarlos. Sin embargo, no ha habido ni reverencia ni curiosidad, como tampoco exclusiva ocupación con lo pensado por otros. Lo que demuestran tales exhumaciones, si se tolera el término, es que fases del pensamiento y debates de ideas sobrevenidos en la génesis (no acabada) de nuestras sociedades conservan todo el interés de interpretaciones atendibles y de transiciones dolorosas (¿por qué no han de serlo los alumbramientos ideológicos?), capaces todavía de instruir y de orientar. Reflejan maduramente su época, como Ardao se situará en la suya.

Detengámonos ahora en este aspecto, Ardao-historiador, si bien la mejor prueba será siempre que el lector de estos días vuelva a frecuentar los textos involucrados. Es cuestión, globalmente, de aquellas generaciones del siglo XIX iberoamericano que se descubren pensadoras, vocadas a la autognosis epocal. Finales de 1876: un áspero debate enfrenta a dos uruguayos de orígenes ideológi-

cos comunes. La polémica que entablaron —que sólo desde 1965, gracias a Ardao, está al alcance de los interesados en el tema (los cuales, razonablemente, deben exceder de los profesionales de las disciplinas históricas o filosóficas)—, constituye un documento capital de la historia intelectual de nuestros países.<sup>1</sup> Más allá del asunto que desató el entredicho: el papel de la Universidad en la vida nacional, dos concepciones abarcadoras inspiran, respectivamente, a Ramírez y a Varela: el *espiritualismo principista* (sostenido no obstante por Ramírez sin rigidez excesiva) y el *positivismo afin al darwinismo*, que, como ideología que irrumpe, se muestra en Varela más aguerrido que su rival. Como en los debates de la Ilustración europea, se trata de doctrinas, por así decirlo, ‘en obra’, en absoluto desprendidas de la circunstancia en que se las sustenta. “Lo que se produce —observa Ardao en el prólogo— es el choque entre los respectivos modos de pensamiento resultantes de filosofías opuestas, entre las respectivas aplicaciones prácticas de éstas al esclarecimiento y solución de los problemas nacionales”. El enfrentamiento propiamente institucional se daría en la década siguiente, con el nuevo rumbo, positivista, de la Universidad de Montevideo; pero ya aquí los compañeros desavenidos —que andaban, ambos, alrededor de los treinta años— habían sabido mostrar las virtualidades de las ideologías cuando se las asume vitalmente. Sabían de qué y para qué hablaban: ni ignorar ni incomprometidos, pues. (En los días que corren, además, esta polémica más que centenaria sirve como retrospecto, a la vez, oportuno e incómodo —queremos decir: en estas horas en que se ha vuelto hábito razonar, en los asuntos públicos, con lógica desfalleciente y escasa atención a los hechos). Los polemistas del siglo XIX (no exclusivamente los que ahora mentamos) ejercieron con entereza las responsabilidades del intelectual. Ardao lo hace ver así, poniendo al lector en el camino de reveladores hallazgos en esa especie de basamento de la inteligencia colectiva que no ha dejado de importar para las

<sup>1</sup> José Pedro Varela-Carlos María Ramírez, *El destino nacional y la Universidad. Polémica*, dos tomos de la colección de Clásicos Uruguayos (Montevideo, 1965), con prólogo de A. Ardao. —Los antecedentes doctrinarios de la controversia deben rastrearse consultando dos de los libros mayores de Ardao: *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Montevideo, 1962, y *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, México, 1950.

Para los fines de este artículo, estimamos suficiente indicar lugar y fecha de las ediciones originales. Pero hace falta que exista un relevamiento exhaustivo de la bibliografía de nuestro autor.

decisiones (y las incertidumbres) de nuestro propio tiempo. Constantemente ése ha sido el caso de nuestro contemporáneo como historiador: llamar la atención sobre el interés *actual* del pasado; y aun puede decirse que no hemos comprendido cabalmente la relevancia de esa lección perdurable. De ahí que insistamos en este aspecto. Porque, remitiéndonos a nuestro tema, es cierto que *todavía hoy* nos debatimos entre las principistas exigencias del legalismo de los derechos y las positivas razones de los ‘obstinados hechos’.

La lectura del abundante material confirma las apreciaciones del prologuista que saca a luz lo esencial. También aquí los estereotipos resultan desmentidos. José Pedro Varela se nos muestra como un *realista* mucho más osado de lo que la tradición quiere hacernos creer. Uno de los grandes temas del siglo: el de *fuerza y debilidad* como valores que confrontar con los de licitud e ilicitud, se introduce en el ‘discurso’ de este sudamericano que había aprendido el verbo de la energía anglizante (y ya entonces estadounidense); esto es, la primacía de ‘una vida activa y poderosa’ (fórmulas casi idénticas se encuentran en H. Spencer). Desde las riberas del Río de la Plata —culturalmente nada marginales, por otra parte—, un uruguayo se atrevía a insertar la cuestión de la ‘organización nacional’ (o de las *patrias*, como se ha preferido decir) en el marco de lo que no será abusivo llamar un esbozo de filosofía de la historia. El crucial problema de qué *se es* si *se es impotente* (individual o colectivamente), tópico que recorre como un hilo de fuego los planteos de la intensa centuria pasada, alienta en manifestaciones como las que queremos transcribir en vista de su cualidad aún aleccionadora:

A riesgo, pues, de ser acusado de hallarme dominado por un escepticismo demoralizador, no tendría más que una respuesta que dar a quien me dirigiera una pregunta semejante; es la que me doy a mí mismo al preguntarme si es legítimo el hecho de la nacionalidad oriental. No sé: no sé si la República Oriental, considerando la cuestión bajo el punto de vista del derecho, de la legitimidad, de la justicia, debió ser independiente, o si debió continuar unida a la República Argentina, o si todos los pueblos sudamericanos debieron constituir una sola nacionalidad; no sé, porque no sé qué es lo que constituye la legitimidad o la ilegitimidad de las nacionalidades... En lo poco que conozco de la historia universal, he visto siempre que no es la legitimidad lo que da vida a las nacionalidades, sino los hechos; bajo el punto de vista de lo legítimo, del derecho, me parece que no sería fácil explicar ninguna de las nacionalidades europeas...

No me sucede lo mismo en lo que se refiere a si la nacionalidad oriental es o no un hecho posible; a ese respecto creo haber emitido opiniones decididas al esforzarme en señalar todos los peligros que, a mi juicio, amenazan

la nacionalidad oriental, para deducir de ahí, como natural consecuencia, que no la creo un hecho posible, por largo tiempo al menos, si persistimos en la vía que hemos seguido hasta ahora.

Débil como es la República, hallándose rodeada por vecinos relativamente poderosos que por tradición y por conveniencia, parecen tener un interés permanente en la desaparición de la nacionalidad oriental, es difícil comprender que ésta sea un hecho posible, de carácter estable, a menos que por esfuerzo propio, lanzándose resueltamente en nuevas vías, hagamos desaparecer nuestra relativa inferioridad.

El otro contendor, Carlos María Ramírez, se muestra en general menos concluyente, menos "doctrinario" que Varela; inclusive por hallarse, él mismo, en tren de establecer vínculos entre una y otra posiciones. Pero, con su eclecticismo que aparece más ingenuo, —hoy se diría, quizás, "bien pensante"— es notable cómo da en el blanco de una difícil cuestión, cardinal antes y ahora; a saber: la de la realización del progreso de orden social *a través de* la satisfacción de los intereses individuales. De otro modo: el tema de la posible *trascendencia* de los avances, lo mismo de técnica material que de artes sociales (por ejemplo, jurídicas), más allá de su aprovechamiento presente. *¿Qué vale* (si vale algo) el encomio del éxito cuando éste viene a premiar la búsqueda del beneficio? *¿Hay* que celebrar el lucro acrecido? Notemos que el liberal se ponía en la situación más embarazosa. No podía abandonar su fe en "la fuerza de las instituciones representativas animada por el espíritu de una burguesía ilustrada" (concepto que nada deja que desear en materia de claridad). Y aspecto sobresaliente de la *ilustración* es el lenguaje, superestructural, con el que se celebran los logros de la racionalidad (mecánica o moral): *¿Hemos de considerarlo* tramposo, no más que epifenómeno del afán de lucro en los beneficiados? *¿No* hay una paulatina emergencia de lo universal, de lo común, a base del particularismo del empresario y, en su caso, del graduado universitario (especie proverbial: el "doctor")? Ramírez toca un punto crítico, se mete en insoslayables dificultades cuando en el montevidiano Club Universitario pronuncia estas palabras —quizás endeables en su estilo de época, pero fuertes en lo que atañe al sustancial asunto que mientan:

Hablando seriamente, lo sucedido en el caso especial de la mina carbonífera y de la trilladora a vapor, se verifica del mismo modo en la inauguración de un ferrocarril, o de un telégrafo, o de un dique o de cualquier otra empresa

semejante. Todos saben que los accionistas y los directores van en busca de los buenos dividendos, pero esto no impide que en las expansiones de la ceremonia inaugural, mirando exclusivamente los beneficios generales de la obra, abunden los oradores en palabras honoríficas para sus iniciadores o artífices, y esto que tiene mucho de justo y de verídico —porque es grandioso el espectáculo del interés individual armonizando con el interés general— sirve a la vez para dignificar la naturaleza humana y elevar el nivel moral de las ideas.

Las colaciones de grados son actos análogos a los que acabo de enumerar. De acuerdo en que los graduados han hecho los estudios por propia conveniencia y por propia conveniencia abrazan la carrera de abogacía; mas por otra parte, forzoso es convenir en que la sociedad entera tiene un motivo de satisfacción al ver una pléyade juvenil que ha dedicado algunos años de la vida a seguir los estudios más adelantados del país. Ese motivo de satisfacción es lo que inspira comúnmente a los padrinos [de tesis], y por eso las apreciaciones políticas predominan generalmente en sus discursos.

En uno y otro casos, tanto cuando se suscita el fundamental problema del poderío (Varela), como cuando se saca a luz (Ramírez) esa suerte de astucia de lo universal (conviene secundarla) que realiza lo general valiéndose de la particularidad —presente, en ambos, la nada fácil cuestión de las elites—, los intelectuales platenses se muestran a la altura de su tiempo. Ardao ha hecho una tarea benemérita al subrayar la significación de una discrepancia en el seno de la misma generación cuyos términos sólo ahora nos son conocidos íntegra y ordenadamente.

### 1.1.

La prueba que intentamos puede ser llevada un poco más lejos e incluir la alusión a materias de indagación personal. Un iniciador eficaz enseña por lo que investiga y por lo que induce en otros. Los que nos interesamos por el pasado en cuestión de ideas hallamos el camino abierto por la búsqueda cuidadosa de que Ardao ha hecho objeto a las corrientes y a las figuras pretéritas. En verdad, no sabríamos cómo calibrar los hallazgos (en caso de haberlos), cómo "leer" un texto de los predecesores, si no contáramos con las múltiples referencias que este compatriota pionero ha venido suministrando con su morosa atención vuelta ante todo sobre el pensamiento vernáculo, apreciado sin *chovinismo*.

Ejemplo: una edición local (1887) del publicista germano-americano Francisco Lieber (1800-1872) autor difundido antes y

después en Buenos Aires, cuya obra *La moral aplicada a la política* reúne un sugestivo conjunto de reflexiones, híbrido de liberalismo dominante y de historicismo, capaz por de pronto de despertar el entusiasmo moralizador de su prologuista local (E. Azarola). De éste tomamos un esquema de los asuntos tratados en la parte más aprovechable del voluminoso libro:

En la segunda parte, nuestro autor aborda con el criterio que le es peculiar los problemas más graves y fundamentales en la organización del Estado. La educación; la obediencia a la Ley; el voto público; las responsabilidades del representante del pueblo; los deberes de los funcionarios; los de los Jueces y los de los testigos; las condiciones que deben caracterizar a los Estadistas y muchas otras, las encontrará el lector magistralmente tratadas.

Lo que aquí hay que destacar es que el texto de Lieber se inserta en un campo de discusiones con el que, en efecto, nos han familiarizado provechosamente los trabajos de Ardao (véase más arriba, nota 1): el debate en torno al principismo político-filosófico, el enjuiciamiento de las conductas cívicas (la ciudadanía como deontología), las concesiones que el ideal debe hacer a las realidades sociológicas invocadas por el positivismo en pleno proceso de instauración institucional. Por cierto que la sistematización ensayada en *La moral aplicada a la política* —la primera edición databa de la mitad inicial del siglo—, no caía en un vacío de teorización autóctona: por lo menos desde 1870, las lecciones de Derecho constitucional profesadas por un jovencísimo Carlos María Ramírez habían agitado los temas acerca de Individuo y Estado, y lo habían hecho en un nivel de discutidora madurez que venía a renovar las preocupaciones, insurgentes o doctas, de nuestro primer liberalismo constitucionalista. ¿Qué decir? Que nada de esto sería perceptible *sin* el amplio cuadro de evolución ideológica que Ardao tiene trazado desde las décadas de 1940-1970.<sup>2</sup> Hagamos lo que hagamos, el reconocimiento es un deber, también para “filólogos”.

<sup>2</sup> A las referencias de la nota anterior, habría que añadir, por de pronto, el conjunto de ensayos publicados con el título: *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Montevideo, 1971 (contiene: I. De la escolástica al romanticismo; II. Del romanticismo al positivismo; III. Del positivismo al idealismo), así como el panorama de la primera mitad de la actual centuria: *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, México, 1956.

TAMBIÉN sobre pensadores de la actual centuria ha enseñado Ardao a dirigir la mirada con ánimo de justipreciar su contribución a la reflexión americana y, ¿por qué no?, universal.

Ha tenido carácter de auténtica revelación su labor en torno a la obra filosófica de Pedro Figari, *Arte, estética, ideal*, de 1912, que reeditó en 1960 (tres volúmenes de la Colección Clásicos Uruguayos), al tiempo que, en la misma tarea de re-descubrimiento, procedió a reunir textos figarianos sobre enseñanza y política industriales con el título de *Educación y arte* (1965); ambas ediciones, con prólogos suyos. Como nuestro propósito es ahora subrayar que Ardao *tiene razón* en cuanto a la materia de sus investigaciones —vale decir, a la envidia que sus temas revisten en sí mismos—, más allá de la simpatía que despierten en connacionales, ensayaremos, tras sus pasos, una breve reconstrucción del significado de Figari como filósofo.

Si resulta toda una revelación es, en primer término, porque de las páginas del vigoroso escrito —y de otros textos del singularísimo pintor— emerge una postura teórica francamente inusual en nuestros medios: un punto de vista *naturalista* desarrollado con consecuencia sistemática, consciente de representar *la alternativa* respecto de las prevalentes visiones idealistas; una concepción animada de un optimismo progresista que confía en la acción inteligente (finalmente, en el *trabajo*) y comparable, sin mengua de su originalidad de amateur obstinado, con las más influyentes tendencias del realismo anglo-norteamericano (Whitehead, Dewey). Digamos, para situarnos, que de todo esto estamos, hoy, a la vez lejos y cerca: *lejos*, porque la crítica contemporánea nos ha desacostumbrado al pensar directo (¡multiplicamos sin cesar los “encuadres”!) y de las apelaciones al obrar meliorista; *cerca*, porque la cotidianeidad pregona la sensatez de la busca del éxito, de la satisfacción, sólo que, negándose a elaborar una interpretación de largo alcance, llama “logro” a cualquier oportunidad aprovechada. Presupone mos que un pensamiento como el de Figari, implantado en el clima de pujanza constructora de formas que fue característico del primer tercio del siglo, puede ayudarnos todavía a determinar *dónde nos encontramos*.

Ardao señala que el vitalismo figariano rompe el esquema clásico del materialismo finisecular, mecanicista y reductor. La Naturaleza es, indudablemente, su referencia básica. Pero lo propio de

esta recomendación de lo efectivo y real, del “invalorable bien de la existencia”, es aludir a una evolución que tiene abiertas las puertas del porvenir (la imagen, como se sabe, es bergsoniana): esta evolución es *creadora*. Lo cual no podía ocurrir, en plan de construcción ideológica, sin dejar ver la *fricción* entre el llamado a reconocer francamente la imponencia de lo que existe de suyo y las promesas del actuar transformador. Problema para la exégesis de estos textos medulares del novecientos. A nuestro juicio, nada se gana con ignorar las tensiones a que aboca el tomar, juntas, las exigencias de lo dado y de lo posible, de lo natural que nos constituye y de lo ideal que pide encarnarse: ¿acaso no andamos siempre a las vueltas con las ubicuas, irrenunciables categorías de *conservación e innovación*?

Nuestro antepasado experimentaba *ambos* reclamos con intensidad. Lo que el lector de hoy, orientado por su editor de nuestros días,<sup>3</sup> encuentra en *Arte, estética, ideal*, es una especie de interpretación fronteriza entre el materialismo decimonónico (éste, a veces, teñido de *pesimismo*) y las tendencias vitalistas que se abrían paso con el cambio de siglo y que sería simplista calificar de “reaccionarias” (salvo en sentido etimológico). Y lo peculiar de esta “tercera vía” es la *acentuación de la individualidad*, aspecto decisivo sobre el que conviene llamar la atención en un ambiente como el nuestro, en el que lo individual, la exigencia de ser reconocido, es una presencia constante (cuando no el convidado de piedra) en cualquier tipo de planteo, desde el terreno de la ética y el goce hasta ese campo de fricciones en que comúnmente hacemos radicar la actividad política. Es obvio que, desde siempre, la visión naturalista ha insistido sobre el nexo entre ser vivo y medio. En Figari, adquiere particular relieve la otra cara de la adaptación —llamémosle “agonística”— en que los convivientes libran sus luchas y entretejen sus lazos cooperarios o solidarios (pues tampoco este último rasgo les es ajeno). Ausente la referencia sobrenatural, la leibniziana “armonía preestablecida” se vuelve una *desarmonía convergente* que bien podría ser un comienzo de respuesta para muchas incertidumbres del presente (aun sin confiar en la virtud de las fórmulas). Décadas de enfático logicismo nos han deshabitado del lenguaje bio-sociológico que estaba en boga en el novecientos y que valdría la pena recuperar en las nuevas condiciones

<sup>3</sup> Véase en particular, de Ardao, los trabajos sobre Figari en *Etapas de la inteligencia uruguaya*, por ejemplo: “Figari entre Le Dantec y Bergson”.

que nos atañen. Reaprender, por ejemplo, que, “por distinta que sea la manifestación vital de ‘cada forma’ de la sustancia-energía integral, no puede desconocerse *que vive y que convive* con todas las demás...” (el subrayado es nuestro); buena lección para la improductiva indocilidad, siempre al acecho, a la que procede recordarle asimismo que “a no ser por la acción de los agentes externos, que, en su empeño de mantener también su complejión y de expandirse y propagarse, ponen en jaque a las demás individualidades, éstas permanecerían inmutables”. Ya se ve a qué distancia se encuentra esta reflexión, de veraz realismo, respecto de la poco estimulante devoción haeckeliana por “las leyes de bronce de la naturaleza”.

“Dondequiera que se observa, —escribía el olvidado montevideano—, se advierten modalidades individuales, todas vitales, positivas, efectivas, de la sustancia-energía”. Adhiriéndose a una especie de monadismo materialista, claramente distinguible de sus afines menos convencidos del valor de los centros personalizados de acción, Figari impresiona como una mentalidad singular en el cuadro de los admiradores y divulgadores del conocimiento científico asequible en sus circunstancias de tiempo y espacio. (La mejor recomendación es remitir al capítulo final, titulado “La Vida”, de infrecuente intensidad). Asume una postura igualmente alejada del vitalismo dualista y del craso monismo, enemigo de la diversidad. Su visión de los grados del ser psico-físico se distancia del *rupturismo*, que obliga a admitir principios inverificables, y del *reduccionismo*, para el cual nunca llega el momento de tomar en cuenta las peculiaridades de una esfera dada.

Lo que se tiene no es un arreglo ecléctico sino un serio esfuerzo por reconstruir la cuestión desde su raíz. Para nosotros, sobre los pasos de Ardao, es sumamente instructivo comprobar con qué grado de lucidez el pensador uruguayo novecentista discierne las insuficiencias de las dos concepciones rivales. Esto sale a luz en pasajes como el siguiente:

Los vitalistas, como los neo-vitalistas filosóficos... también han fracasado en su intento, porque buscaron una diferencia fundamental dentro de una identidad fundamental, según nuestro entender, de igual manera que habrían fracasado los que buscaran una diferencia esencial entre la luz, el calor y la electricidad, o los que buscaran su explicación fuera de la naturaleza; y los unicistas [es decir: *monistas*] nos parece que han prescindido de ‘la individualidad’, como elemento característico de la manifestación vital.

El universal principio de individuación culmina en el tipo de actividad *inteligente*, propia del hombre. Una antropología filosófica centrada en la apología del actuar dotado de "complejidad y plasticidad", reúne los motivos cardinales del naturalismo de Pedro Figari. Ardao muestra que esta manera de pensar se vincula, bien que sin influencia directa, con coetáneas manifestaciones de otras tierras —en particular, con la teoría del arte y la metafísica que, años más tarde, pudieron leerse en las obras de John Dewey, *La experiencia y la naturaleza* y *El arte como experiencia*. Efectivamente, la similitud es llamativa. Como lo es, asimismo, la aproximación a ciertos temas del neorrealismo de Whitehead.

Son puntos sobre los que no es oportuno extenderse ahora.<sup>4</sup> Baste con haber confirmado que el reencuentro de la cultura filosófica del país con el predecesor que permanecía literalmente ignorado es un acontecimiento del que hace falta, todavía, cobrar conciencia plena.

3

Así es como fases enteras del pasado intelectual y figuras individuales de innegable vigencia han venido a ser conocidas, o revaloradas, por primera vez de un modo metódico. Para generaciones de estudiosos, a partir de la década de 1940, otra dimensión de la inquietud cognoscitiva vino a incorporarse al desvelo por las ideas. En adelante, ya no fue lícito ignorar que una evolución filosófica había acompañado al difícil proceso de conformación de la sociedad nacional, de las sociedades nacionales latinoamericanas. Si éste fuera el momento de mencionar coetáneos, habría que evocar el esfuerzo convergente de los investigadores —Leopoldo Zea, en primer plano— que, un siglo después del fermental romanticismo, reintrodujeron la perspectiva historicista en el campo de interés de los filósofos, hecho al que se debe un ascenso incuestionable de la madurez y la aptitud crítica de la inteligencia latinoamericana.

<sup>4</sup> Sólo una mención de paso. Resulta altamente significativo que la fórmula de Whitehead para caracterizar el *yo* (ver el ensayo *Naturaleza y vida*, de 1933), —a saber: "Soy esencialmente una unidad de emociones, goces, esperanzas...; es decir, de reacciones subjetivas a un medio ambiente que actúa sobre mí. Mi unidad... es un proceso de configuración de este torbellino de material en una estructura congruente de sentimientos" (trad. de R. Frondizi), se halle anticipada, inclusive con beneficiosa acentuación del costado realizador u operante de la forma humana, en los términos de que Figari se vale, en 1912, para describir la individualidad: "una organización congruente de acción".

Atengámonos a la modestia del testimonio. Los que nos estreñamos en la exploración de las formaciones ideológicas con riesgo de identificar autoconciencia con primacía europea (hegelianizábamos sin saberlo), podemos medir las repercusiones de una labor por obra de la cual, en adelante, *teníamos* predecesores que nos hablaban desde un pretérito mucho más intenso de lo que se sabía (o se juzgaba). Nada hay que retirar de lo que, bueno o malo, constituye el subsuelo de las vocaciones; sí hay que apreciar la cuantía de los aportes sucesivos y el papel de los agentes de sus benéficos efectos. Hoy en día, cuando el interés por estas cosas amenaza encallar en un abstractismo poco estimulante, no es inoportuno recordar las condiciones en que los inquietos aprendices de 1945 descubrimos que una historia próxima nos antecedía para aleccionarnos y se metía en nuestras maneras de abordar, en la medida en que nos fuera dado hacerlo, los problemas de la "filosofía perenne". Por mucho que hoy se hable de la "reconstrucción de la historia", todavía hay que alertar sobre el verdadero *desamparo* a que se exponen los que, en absorbente plan teórico, prescinden del pasado tal como ha existido de hecho (capacidad, la de la conciencia de lo histórico, que de ningún modo excluye la aptitud para "leer un texto como texto").

4

EN lo que a Ardao concierne, no es esto todo, sin embargo. A cierta altura de su carrera, una preocupación paralela a la historiográfica, menos prominente pero más personal, ha estado acompañando a los trabajos de los que en lo anterior hemos dado parcial noticia.

Es previsible que, en lo futuro, esa tarea reciba una atención más sostenida. Señalemos por ahora que, en los ensayos que componen el volumen *Espacio e inteligencia* (Caracas, 1983), el historiador se muestra decididamente como pensador original —y en disidencia respecto de tradiciones muy influyentes en nuestros medios—, y que, también esta vez, lo que enseña es una bienvenida contribución al discernimiento de *dónde nos encontramos* en punto a lo que nos gusta llamar —con expresión de escasa vigencia— *orientación vital*.

El encanto de las simetrías nos inclina a proponer este esquema: si la vasta labor del historiador, la más notoria en él, ha abierto la dimensión del *tiempo*, la reflexión a que asistimos en el libro recién

mencionado invita a justipreciar, seres corporales como somos, la omnipotente dimensión del *espacio*. Se preguntará si era necesario afirmarlo así. Sí: la enérgica acción del bergsonismo sobre nuestras mentalidades nos había acostumbrado a cierto olvido de la radicación espacial de la vida —un efecto como de desarraigo—, y esto, a pesar de la reacción de los filósofos de la existencia. Es in cuestionable mérito de Ardao sostener que semejante omisión hace perder sustancia, afecta de inconsistencia a la interpretación de los fenómenos humanos, en particular a los que se anuncian —o, mejor, están produciéndose ya— en la era de la aventura ultraterráquea. Simultáneamente, la noción de *inteligencia*, por lo general confinada al uso práctico más mediocre (cuando no a la ventaja a-moral), recupera la dignidad que los ‘ilustrados’ le han reconocido siempre.

Como puede verse, un orden de inquietudes diferente del que es sólitamente asociar con el nombre de nuestro renovador compatriota. Un aporte menos perceptible en lo inmediato, es verdad. Las contribuciones propiamente teóricas siguen siendo menos fácilmente aprehensibles entre nosotros. Sin embargo, es innegable que este sesgo de la reflexión de Ardao, a la vez que recoge una tradición ilustrada (ahora, sin comillas), lo sitúa en medio del importante debate entablado en nuestro siglo en torno al concepto de ‘espacio vivido’. Autores como G. Marcel, E. Mounier, M. Merleau-Ponty, testimonian la fecundidad del tema; unos años antes, E. Minkowski, un bergsonian, fue más allá de su maestro, o extendió a una nueva esfera —la del espacio como dato de experiencia primaria— el aprecio por la cualidad que ha sido característico de la metafísica de H. Bergson. Si de ello se habla ahora menos, habrá que preguntarse de qué lado está la omisión de un campo de exploraciones fructuosas.

Por nuestra parte, nos atrevemos a pensar que hay en esto un prometedora entrelazamiento de motivos; de una complejidad mayor que la que una inspección superficial pone al descubierto. La vindicación de la inteligencia como función esclarecedora (bienvenida recuperación) y de la espacialidad como determinación básica del existente humano, implica *abogar por un sano realismo que se niega a desconectar al hombre de su matriz física y a renunciar al papel orientador que lo intelectual debe desempeñar*, a no ser que nos resolovamos a elegir el caos y el desconcierto en lo meramente aleatorio. (La aleccionante contraprueba la proporciona la frecuente alianza de hipermoralismo impráctico y antiintelectualismo suspicaz o francamente agresivo). En momentos en que se ha puesto de moda discurrir acerca de la ‘modernidad’ y su (supuesto) colapso, con-

viene atender a esta mesurada apología del pensar en contacto con los datos reales y en posesión de los instrumentos de los que puede esperarse un avance integrador, animado de generosidad. No por saltar a las cumbres se asegura la efectividad de un proyecto transformador. Está haciendo falta que nuestra época, tan inclinada a dudar por principio o a cortar el vuelo de la intelectualidad situada en lo concreto —se tienen hoy más medios de asombrosa *potencialidad real* que proyectos de *carácter real*—, se ponga a escuchar las advertencias de la *sensatez* nutrida de crítica. La racionalidad volteriana —ejemplificamos por nuestra cuenta— conserva su derecho a hacerse oír.

Que las determinaciones espaciales penetren todas las esferas del existir humano, de manera tal que ‘el cuándo es explícita o implícitamente dependiente del dónde’, no constituye la condición de una criatura caída, o condenada a lo exterior e inescapable, sino un modo de ser inescapable que la filosofía debe contribuir a entender a fondo. También los llamados ‘existencialistas’ han insistido sobre esto. (Anotemos de paso que no se muestra igualmente perspicaz K. O. Apel, a quien su amplísima información tendría que ponerlo más alerta acerca de las constantes antropológicas, librándolo de considerar viable, por ejemplo —según sucede en la Introducción a *La transformación de la filosofía*—, que ‘el conocimiento filosófico, como reflexión trascendente acerca de la validez... pueda organizarse de un modo *diferente*, por principio, a los modos en que se organiza la comprensión del mundo corporalmente comprometida’. (No se puede saltar por encima de su sombra). Eso de que lo que *nos* ocurre —nuestras ‘vivencias’ o experiencias— deba tener un rasgo relativo al ‘aquí’, y no sólo relativo al ‘ahora’, no es un carácter adventicio de los acontecimientos vividos. Escribe Ardao:

Sin esas coordenadas de posición o situación, queda idealmente flotante, carente de efectivo soporte real, y en definitiva de sentido, la sola determinación temporal del momento del fenómeno síquico... No se trata de fisicalismo de lo síquico; se trata de que en el indivisible espacio-tiempo, y por lo tanto en la naturaleza, a partir de la multi-forme materia en creciente y abierto proceso de *concientización*, se encierra el enigma del ser del hombre (*La antropología filosófica y la espacialidad de la sique*, de 1963; vol. cit., p. 56).<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Para hablar sentenciosamente: los filósofos harían bien en reaprender lo que los novelistas saben desde siempre: la descripción de la realidad sin mutilaciones,

En este punto, la reflexión que comentamos va a dar a asuntos que importan a la conducta, no ya sólo a la ontología de lo humano. Si la indefectible condición espacial apunta a lo descriptivamente apresable en el hombre, la condición *intelectual*, paralelamente vindicada por Ardao, alude al discernimiento en lo práctico, que no se identifica con la producción de efectos: al estilo de la acción. No se puede sino celebrar esta lección de buen sentido que, con su "reconceptualización de la inteligencia", el reconocido historiador de las ideas propone a sus lectores en las breves fórmulas del texto *De hipótesis y metáforas*, a los lectores, que irán en aumento, para quienes la "reforma del entendimiento" es una cuestión vital. Vital, ciertamente: demasiados desplantes inconsultos se cometen todos los días por exceso de "geometrismo" (lo que algunos fundadores de la modernidad llamaron "manía de ergotizar"); demasiadas agresiones a un pensamiento integrador se verifican por defecto de sagacidad abierta a los contrastes, como para que dejemos de apreciar este planteo que se acoge, por igual, al pascaliano *esprit de finesse* y a la tradición dialéctica que remonta a Heráclito. Incidentalmente: para filobergsonianos de la inmediata posguerra es reconfortante asistir al reintegro *de la intuición* al mundo de las operaciones válidas. ¿Qué es lo que así se nos está recomendando? Acaso no otra cosa que el *dictum* platónico (sin su metafísica): buscar la verdad con el alma entera: devolver a la sabiduría su cualidad de arte ceñido a la actuación en un universo (cósmico, humano) al

---

el reconocimiento veraz de lo que efectivamente *se da* (¿fenomenología?). En la gran literatura del siglo pasado, cuando la plenitud romántica se introdujo en el temple analítico del hombre de ciencia (suponemos es éste el caso de G. Flaubert en su época), se desarrolló la aptitud para apresar la unidad de espacio y tiempo con insuperable lozanía. Pruébese a distinguir una y otra coordenadas en la fluencia indivisible del relato flaubertiano, v. gr.:

"Luego, los charcos de agua se multiplicaron; el suelo se hacía gradualmente más blando, los pies se hundían. Amilcar no se volvió. Seguía a la cabeza; y su caballo, cubierto de manchas amarillas como un dragón, arrojando espuma a su alrededor, avanzaba por el fango a grandes pasos. Etc." (*Salambó*, cap. VIII; utilizamos la esforzada edición de W. W. Jackson, de 1943, trad. de J. Paredes).

Por cierto que integra la capacidad aprehensora de los fenómenos tales como existen, el discernimiento para separar valoraciones que el porfiado reduccionismo, enemigo de matices, juzgará siempre irrelevantes: "... Cuando vieron que apenas les serían pagados sus sueldos, fue una desilusión, tanto para su *orgullo* como para su *codicia*" (cap. IV). Todo sería más simple si esta diferencia no existiera.

que inescapablemente pertenecemos por virtud de una radicación insuperable. En suma: una estimulante postura *naturalista*.

Es gratificante esto de haber alcanzado el momento en que es posible declarar que un maestro de la historiografía filosófica es, también, un Maestro de vida.

## INTELIGENCIA QUE ESCLARECE

Por Carlos MATO FERNÁNDEZ  
BIBLIOTECA NACIONAL, URUGUAY

A GRADEZCO LA INVITACIÓN de *Cuadernos Americanos* porque me ha requerido releer y extraer nuevas enseñanzas de esta obra filosófica de prolongada maduración. (Ya he señalado en escritos anteriores que en la cultura uruguaya se han dado dos pensadores de muy continuada presencia: Dámaso Antonio Larrañaga y Carlos Vaz Ferreira.) Consecuentemente, debo concluir (en esta ocasión del aniversario de don Arturo Ardao y de Nuestra América Latina que es máxima inspiradora de sus trabajos y proyectos) en la siguiente estimación: se está constituyendo la obra filosófica mayor del pensamiento uruguayo actual.

## I

HE tenido la fortuna de recibir estímulos para mi carrera docente (en filosofía e historia de las ideas) provenientes del maestro Ardao, desde el primer concurso en el cual fui juzgado por él (entre otros) en el año 1955.

De ahí en adelante pude conocer la historia de la filosofía uruguaya que va desde "Filosofía pre-universitaria" (editada en 1945) hasta "La filosofía en el Uruguay, en el siglo xx" (de 1955). Y también tuve oportunidad de comentar a mis alumnos artículos sobre historia de las ideas en América publicados en el semanario "Marcha".

El quehacer de la enseñanza de la filosofía yo lo vivía desde dentro, pero no lo hubiera comprendido cabalmente, "inteligentemente", si no fuera por estas obras de don Arturo Ardao en todas sus dimensiones de historiador de la historiografía, historiador de las ideas, y de —además de profesor de profesores— filósofo.

Debo reconocer que he tenido, una vez más, en medio de las tinieblas de la dictadura, el estímulo de comenzar a conocer el pensar humanista, progresista, de su propia filosofía antropológica, la

cual queda extractada con brillo en su pequeño libro *Espacio e inteligencia*, editado por la Universidad Simón Bolívar en el año 1983. De allí provienen estos fragmentos que invitan a pensar, junto a su autor, en la gran corriente del humanismo filosófico-histórico y socio-evolutivo.

En las últimas palabras del apéndice con el cual se cierra este librito leemos estas reflexiones, que cobran su máxima oportunidad en este año de 1992:

...el *Cosmos* de Humboldt, dirigido a instaurar la "Ciencia del Cosmos" por la síntesis de naturaleza e historia, resulta ser la premonición teórica de la "era cósmica", ahora inaugurada en la praxis. Y en el curso de esta última, o sea, de la acción humana en la historia, ningún acontecimiento más significativo para la preparación de dicha era, que el descubrimiento de América.

## II

LIBRITO que, a pesar de su formato, incluye el repaso erudito de grandes panoramas mundiales y cosmovisiones para —a partir de ellos— dar lugar al emerger de la propia concepción del mundo de su autor.

Habida cuenta de esa coherencia señalada entre el desarrollo creativo de las ideas de: espacio-tiempo, inteligencia-razón, y naturaleza-cultura, cosmos-hombre, yo procuraré que —ante la necesidad de sacrificar tantos pasajes— al menos quede manifiesta esa unidad filosófica, totalizante y abierta, presentada en uno de sus vivaces perfiles actuales.

Por lo anterior, vale la pena que el lector de este artículo tenga presente el índice temático, según los títulos de cada uno de los escritos. Asimismo, tiene interés para los estudiosos conocer las diversas fechas de publicación de cada una de esas piezas, en las cuales el filósofo hace "apelaciones a la historia de la filosofía y a la historia en general".

Reproduciré (según lo dicho) el índice con el agregado de esas fechas en su caso.

## ÍNDICE

|                                | años | pág. |
|--------------------------------|------|------|
| "Advertencia" . . . . .        |      | 5    |
| Fragmento preliminar . . . . . | 1977 | 7    |

|   |      |     |
|---|------|-----|
| Relaciones entre el espacio y la inteligencia . . . . .             | 1976 | 13  |
| La antropología filosófica y la espacialidad de la psique . . . . . | 1963 | 39  |
| Naturaleza y cultura en los puntos cardinales . . . . .             | 1980 | 59  |
| Crisis de la idea de historia como geo-historia . . . . .           | 1972 | 85  |
| Praxis y espacio exterior . . . . .                                 | 1979 | 101 |
| De la sacralización a la secularización . . . . .                   | 1967 | 119 |
| El hombre en cuanto objeto axiológico . . . . .                     | 1980 | 131 |
| De hipótesis y metáforas . . . . .                                  |      | 145 |
| “Apéndice”  |      |     |
| La idea del proyectil cósmico de Descartes a Feijóo . . . . .       | 1958 | 153 |
| La idea del cosmos en Humboldt . . . . .                            | 1975 | 162 |

### III

LA idea de Espacio se presenta de manera personalizada y poética mediante esta cita de Rilke que figura en el acápite del Fragmento preliminar: “ese espacio que tiene su ser en ti”.

La marcha histórica de la idea de Espacio, conjugada en su inevitable dialéctica con la idea de Tiempo, le lleva a la preliminar resultancia crítica extraída desde desarrollos filosóficos contemporáneos:

Debió, sin embargo, hablarse resueltamente del “espacio que se es”, y por lo tanto del “ser uno” con el espacio. Importaría esto derogar de una vez por todas la todavía dominante concepción... de la inespacialidad de los fenómenos psíquicos (p. 11).

Aquel primer resultado continúa desarrollándose bajo el título “Relaciones entre el espacio y la inteligencia”:

... porque siendo el espacio el manantial, el tiempo no es sino su ínsito impulso, no separado ni separable de él.

Pues bien, tan “vividos” por la conciencia humana el uno como el otro, en tanto que reales, no es por la estricta razón que ella los conoce: es por la inteligencia (p. 34).

Y da un paso más en la evolución de su filosofía antropológica cuando de manera teórico-crítica infunde nuevos y precisos contenidos a la disciplina denominada Antropología Filosófica:

... En suma, un tiempo trascendente y superior al espacio-tiempo. Para Hartmann... Para Scheler... Pocos prejuicios más pertinaces, y a la vez más graves, en la historia de la filosofía, que el que sustrae del espacio a los fenómenos psíquicos... no se trata de que, en cuanto fenómenos, los físicos y los psíquicos sean idénticos, tesis tan cara a los espiritualistas de la identidad como a los materialistas de la identidad. Se trata de que los fenómenos psíquicos son intrínsecamente espaciales, tanto como temporales. Los procesos del psiquismo, lejos de transcurrir sólo en el tiempo, transcurren en el espacio tanto como en el tiempo (p. 51).

Todo arranca de la consabida identidad tradicional de espacio y extensión. De donde, el férreo silogismo: todo lo espacial es extenso; los fenómenos psíquicos no son extensos: luego los fenómenos psíquicos no son espaciales. El error de la premisa mayor radica en ser sólo parte de la verdad. Todo lo espacial es extenso, pero a la vez intenso, del mismo modo que todo lo temporal es intenso, pero a la vez extenso. “Ex-tensión” e “in-tensión” o simplemente “tensión”, son dos caras de una sola y misma realidad, de “lo real” (p. 52).

... Tenemos que salir de nosotros mismos para medir el espacio, del mismo modo que tenemos que salir de nosotros mismos para medir el tiempo. No se confunde por esto el espacio “vivido” con el llamado “espacio vital”, en el sentido de ámbito exterior de la praxis, del mismo modo que no se confunde el “tiempo vivido” con el “tiempo vital”, en el sentido de aquel fragmento cósmico e histórico en que, del nacimiento a la muerte, se inserta la psique. Vivimos internamente el espacio en la misma forma en que vivimos el tiempo y por el mismo acto; es en nosotros una sola y misma vivencia la del espacio y el tiempo. (p. 54).

... la antropología filosófica, expresión en sí misma neutra, queda en pie, legítimamente, como el sector de la ontología que toma a su cargo la auto-reflexión sobre el hombre, sin excluir de antemano el punto de vista para el cual éste —aun en su intimidad psíquica— no tiene modo de reconocerse trascendente al orden espacio-temporal de los otros entes reales. Es decir: naturales (p. 56).

Desde su orgánica naturaleza bio-psíquica y por su acción histórica científico-filosófica, la humanidad ha llegado a desbordar sus propias producciones culturales esparcidas hacia los cuatro puntos cardinales.

Bajo el título de “Crisis de la idea de historia como geo-historia”, Ardao nos dice, como conclusión:

...la prolongación de la historia humana más allá de nuestro planeta. No ha sido con quebranto, sino, por el contrario, con fortalecimiento de la idea de unificación de la humanidad (o del espíritu humano, o de la historia universal, o del mundo, conforme a las formulaciones ya vistas). Ha sido con quebranto, en cambio, del fundamento sobre el cual venía reposando: la idea de historia como "geo-historia", en el sentido de devenir circunscripto a la Tierra de modo fatal. En ese sentido —ya que no en otros que convencionalmente podría dársele al término— la "geo-historia" sucumbe ante el advenimiento de la "astro-historia". Iniciada ya ésta en el campo de la historia-hecho, en lo sucesivo habrá de dársele también un sitio en el de la historia-conocimiento. Al hacerse cargo esta última de la era cósmica, un sector tendrá necesariamente que asumir la condición de astro-historia. No se trata de un ensanche meramente acumulativo. Constituye ello para el conocimiento histórico una radical novedad cualitativa, un "novum" que confiere una significación distinta al concepto mismo de historia universal (pp. 99-100).

Y yo debo decir ahora: no es por casualidad que el artículo inmediato siguiente, llamado "Praxis y espacio exterior" desarrolla insólitas perspectivas de la expansión espacio-temporal de la praxis inteligente-racional, propia de esta humanidad que produce ideas prospectivas y las realiza.

La vida —la vida terrestre— accede a nuevos ámbitos cósmicos; pero también la materia —la materia terrestre— accede dialécticamente, no ya mecánicamente como en los fenómenos de meteoritos o de aerolitos, a esos nuevos ámbitos. Para la materia terrestre, este acceso se enriquece todavía por la incorporación a ella, a través de la praxis humana deliberada, de porciones de materia pertenecientes a otros astros. La gran novedad ontológica reside en que hasta ahora la evolución de la materia, la vida y la psiquis, se había hecho desde un centro a su periferia; ahora, cerrada la envoltura final de ésta, y puesta en tensión creadora su densidad energética, estallan las estructuras esféricas buscando nuevo equilibrio en otros círculos espaciales. (p. 115).

Desde el punto de vista de la filosofía de la historia, ante la perspectiva de una pluralidad de noosferas derivadas de la noosfera terrestre madre, toda reflexión, no ya sobre la meta de la historia, sino simplemente sobre su desarrollo futuro, se abisma en interrogantes insospechados por la filosofía anterior. Baste mencionar la relación entre esas distintas noosferas, para el caso de que lleguen a adquirir, en la sucesión de las generaciones, determinado grado de desarrollo propio: desde el problema político del mantenimiento de centros de poder, hasta el intercambio de toda clase de valores culturales. Tradicionales nociones como, por ejemplo, las de nacionalidad y patria, o las de imperio y colonia, apenas pueden ofrecer frágiles puntos de apoyo para pensar por anticipado una serie de realidades que no tendrán parangón con ninguna clase de experiencias precedentes (p. 117).

No buscaré excusas ante los lectores en razón de que los extensos fragmentos que acabo de transcribir están justificados por señalar el punto culminante de la obra, en cuanto expresión de una concepción del mundo madura y personal.

## IV

*A posteriori* de tal apoteosis o culminación, el interés filosófico continúa en tensión, dentro de una reflexión antropocéntrica de carácter más íntimo, psico-social y jurídico-axiológica.

Un nuevo acápite inicia el artículo intitulado: "De la sacralización a la secularización": "Lo que, para poder fundarla, necesitaría la humanidad, la de la Tierra, tendría que ser una ampliación de religión o, habría que atreverse a decirlo, una creación de religión en escala con las galaxias" (Vaz Ferreira, 1952).

Ardao parte de esta postulación que en Carlos Vaz Ferreira significó el hallazgo de una síntesis final, de su posición filosófica ante la religión.

Y en cuanto filósofo de la historia, retomó el momento de las sociedades primitivas intensamente "sacralizadas"; además, luego de amplios desarrollos, nos dice:

Saltando históricamente por encima de aquella secularización anticlerical, referida no sólo a la iglesia Católica sino también a las Iglesias protestantes, el ecumenismo de nuestros días constituye una nueva modalidad de la secularización de la creencia, en cuanto fenómeno interno del propio cristianismo. La idea de "diálogo" a mediados del siglo XX marca un paso más avanzado que la de mera "tolerancia" en los siglos XVII y XVIII. El ecumenismo inter-cristiano, el ecumenismo extendido desde el cristianismo, primero a las religiones bíblicas no-cristianas y luego a religiones no-bíblicas, y aun el diálogo hasta con la irreligiosidad y el ateísmo, son otras formas de adentramiento eclesialístico en el mundo histórico de los hombres, en la esfera de "el siglo"; otras formas, por lo tanto, de la secularización interna. En semejante línea, la manifestación más profunda y sustancial, de esta secularización, o auto-secularización, radica en el empeño de adaptación de la letra bíblica a la ciencia moderna (pp. 127-128).

Debo apurar estos pasajes mediante los cuales se explicitan tan "inteligentemente" los procesos modernos de la "concienciación" del hombre, para dar lugar a los insoslayables ensayos finales que refieren a: "El hombre en cuanto objeto axiológico" y "De hipótesis y metáforas".

### En medio de la lectura del penúltimo debo escoger:

... El hombre es, entre todos los objetos axiológicos dados en la experiencia, el único capaz de atribución, no ya de tal o cual valor, sino del valor sin más (p. 134).

Fin en sí, el hombre, como resultado necesario de la "dignidad" de la condición humana. No de cualquier dignidad. Puede juzgarse a alguien poco o nada digno de tal o cual distinción o premio, consideración o destino. Es más: puede juzgársele globalmente hombre indigno u hombre sin dignidad. En ninguno de estos casos se trata de aquella dignidad inalienable e imprescriptible de que, después de todo —ocurra lo que ocurra, haga lo que haga— ese alguien es titular por su sola calidad de hombre: la dignidad "de la condición humana".

En todos aquellos casos la dignidad de que se trata es la dignidad moral, la que se conquista o no se conquista, y conquistada se conserva o se pierde, se incrementa o se amengua, a través de la conducta regida por la responsabilidad, en la medida en que esta última supone la imputabilidad (pp. 136-137).

... Por supuesto, la conducta personal respecto a los derechos del hombre en el área de la normatividad impuesta por la intrínseca dignidad de la persona humana, tiene preponderante papel en la valoración de la dignidad o de la indignidad moral. En cualquier caso, esta valoración se adiciona a la de la igualdad natural sin conmovérsela. Es así, aunque desde su punto de vista deba reconocer desigualdades humanas de otro carácter, estableciendo entre los hombres una "diferenciación moral" (p. 140).

Igualdad natural; diferenciación moral; diferenciación reguladora; diferenciación discriminadora —determinantes estas tres últimas de formas diversas de desigualdad humana—: he ahí los cuatro desenlaces, de razón o de hecho, de la valoración del hombre por el hombre; de la autoaxiognosis que constantemente hace de sí mismo como individuo, y de la heteroaxiognosis que no menos constantemente hace de los demás (p. 143).

Inherente a la democracia es el principio de la dignidad intrínseca de la persona humana, de donde la natural igualdad de derechos entre todos los hombres. Pero tan inherente a ella como ése, es el principio de selección, por la diferenciación moral y la diferenciación reguladora. No en vano, en su ejercicio práctico, el concepto de democracia se halla íntimamente ligado al de elección, tomado éste en su más lato sentido, es decir, aplicado a todos los órdenes de la vida colectiva, no sólo al político. Extraña a la democracia, en cambio, hasta el punto de constituir su negación es la diferenciación discriminadora.

Para todos los problemas de la axiología, el hombre en cuanto sujeto axiológico —no sólo de sí mismo— constituye un dato originario que lo vuelve obligado punto de partida. Un momento llega, sin embargo, en que la consideración del hombre en cuanto objeto axiológico, retrotrae todos aquellos problemas, incluso el de la propia esencia del valor, a una fuente más radical (p. 144).

El capítulo último no tiene fecha de terminación porque está compuesto por el texto más denso y apretadamente sintético de todo el libro, y —además de tratar filosóficamente los núcleos temáticos de toda la obra— transmite al lector la "tensión" de un pensar expansivo, de nuevas ideas que emergen esclarecedoras; y que deben continuar y difundirse.

Bajo el subtítulo de: "Ser y espacio", allí se dice: "Tal rebelión es la rebelión de la ontología 'real' respecto a la 'lógica formal', para abrir paso a la inteligente integración dialéctica de lógica y ontología en el seno dinámico del ser".

Y más adelante:

... Es la mente la que fluye. Pero, todavía, si fluye no es por otra cosa que por ser —ella misma— parte "integrante" del espacio, única fluyente real, único ser en devenir. La fluencia del espacio es precisamente el tiempo (pp. 148-149).

Desde el grupo de metáforas y aforismos subtítuloado: "Inteligencia y razón", extraigo (para terminar) cuatro últimas perlas.

— Son ígneos los más distantes extremos del universo: la luz de la estrella y la lumbre de la lámpara.

— Entre la estrella y la lámpara, todo el devenir de la materia, de la vida, de la conciencia: la naturaleza y la historia (p. 151).

— Es en la lumbre de la inteligencia que saltan las chispas de las intuiciones.

— En la lumbre de la inteligencia todo es alternativamente pedernal, eslabón, yesca: todo es alternativamente tesis, antítesis, síntesis (p. 152).

## ARTURO ARDAO HISTORIADOR DE LAS IDEAS

Por Javier SASSO  
UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR, CARACAS

### I

LA OBRA DE ARTURO ARDAO se presenta ante el lector como un conjunto de considerable magnitud, centrado en el ejercicio de la disciplina que ha solido denominarse Historia de las Ideas en América o Historia del Pensamiento Latinoamericano y su producción, en sus comienzos suscitada por los trabajos de José Ingenieros, Alejandro Korn y Francisco Romero, y proseguida luego en estrecho contacto con la línea historiográfica cuyo principal centro animador ha sido México, sin duda ha de quedar como un modelo de empeño y escrupulosidad en esa tarea que él y otros entendieron como una contribución al autoconocimiento de América Latina. En sus primeros libros y en múltiples textos breves, Ardao ha brindado una reconstrucción del panorama de las ideas en el Uruguay que toma como hilo conductor las grandes corrientes filosóficas recibidas, adaptadas y aplicadas por la intelectualidad local. Desde los modestos comienzos escolásticos e ideologistas hasta la superación del positivismo en la cultura del novecientos, pasando por la breve pero notable presencia de un sansimonismo libremente asumido, así como por la larga lucha entre espiritualistas y evolucionistas, ha mostrado una y otra vez las virtudes de ese enfoque para la comprensión de las ideologías jurídico-políticas, los planes pedagógicos y las formas de producción artística.<sup>1</sup> Sus investigaciones lo han llevado también a tratar temas conexos, como el de la génesis y orientación doctrinaria de la Universidad, o el de la crisis de la fe tradi-

<sup>1</sup> Cf. esp. *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, Montevideo, Claudio García, 1945; *Espiritualismo y Positivismo en el Uruguay*, México, FCE, 1950; *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Montevideo, Universidad de la República, 1971.

cional y el afianzamiento del laicismo, de tanto peso en su país;<sup>2</sup> y también lo han conducido a estudiar, ya no corrientes de ideas sino pensadores individuales: así, entre otros, en sus textos sobre Rodó, Vaz Ferreira y, fuera ya del marco uruguayo, en su libro sobre Feijóo y en su *Andrés Bello, filósofo*.<sup>3</sup> A su vez, ese esfuerzo de reconstrucción ha tenido por consecuencia que retomara en forma crítica algunos tópicos anteriormente circulantes, como lo hizo en su puntual refutación de la leyenda del positivismo de Batlle y Ordóñez, figura cimera del ala radical del liberalismo uruguayo, cuyas raíces espiritualistas puso de manifiesto y también, en una circunstancia similar, con respecto a la conciencia filosófica de Simón Bolívar.<sup>4</sup> Y en lo que parece hasta ahora ser la culminación de su trayectoria, ha completado la tarea de historiar el surgimiento de la idea y el nombre de América Latina, así como, subsidiariamente, de las distintas formas de latinoamericanismo, desde el político-estatal al literario. Con esto, en cierto modo, se cierra el ciclo promovido por el afán de autognosis mediante la inclusión, siquiera tácita, de la propia vocación historiográfica en el marco del devenir temporal del objeto historiado.<sup>5</sup>

Dentro del grupo que se afirmó desde mediados de este siglo como portador de la disciplina aludida, Ardao se ha caracterizado por una actitud ajena al *historicismo* en él predominante. No se trata, desde luego, que éste le haya sido indiferente u hostil, puesto que ha compartido algunas de las fuentes de ese historicismo, así como también ha manifestado un claro interés por él. La ajenedad señalada consiste, ante todo, en haberse mantenido fiel a una concepción más clásica del quehacer filosófico y, coherente-

<sup>2</sup> *Racionalismo y Liberación en el Uruguay*, Montevideo, Universidad de la República, 1962; *La Universidad de Montevideo. Su evolución histórica*, Montevideo, Universidad de la República, 1950.

<sup>3</sup> Cf. esp., además del ya citado *Etapas, Introducción a Vaz Ferreira*, Montevideo, Barreiro y Ramos, 1961; *La filosofía polémica de Feijóo*, Buenos Aires, Losada, 1962; *Andrés Bello, filósofo*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1986, así como varios de los textos agrupados en *Estudios latinoamericanos de Historia de las Ideas*, Caracas, Monte Ávila, 1978, y en *Nuestra América Latina*, Montevideo, Banda Oriental, 1986; desde otro ángulo, cf. también *Rodó, su americanismo*, Montevideo, Marcha, 1970.

<sup>4</sup> Cf. *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico*, Montevideo, Número, 1951, así como el texto correspondiente a Bolívar en *Estudios latinoamericanos*.

<sup>5</sup> *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980; *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, Universidad de la República, 1987.

mente con esa fidelidad, en haber soslayado producir, a partir de la Historia de las Ideas, una Filosofía de la Historia Americana. De ahí también su insistencia en distinguir entre "filosofía americana" y "filosofía de lo americano", así como el haber calificado de "error teórico" la posición sustentada por Alberdi en su escrito programático de 1840.<sup>6</sup> E igualmente el que sus escasas incursiones en el terreno de las cuestiones filosóficamente disputadas pueda separarse cómodamente de su labor como historiador.<sup>7</sup> Es con exclusividad de esta última que habré de ocuparme en lo que sigue y, por lo demás, sólo desde cierto ángulo.

## II

EN la producción de Ardao, libros como *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* son un modelo de ese estilo de historiar del cual es un maestro indiscutible. En sus líneas generales ese estilo, compartido por otros miembros del grupo arriba aludido, sigue una nítida pauta metodológica. La tarea del historiador se concibe centrada en torno a *textos*, que en gran parte han sido exhumados por la investigación misma. Dichos textos son descritos (a veces minuciosamente) y por medio de su descripción se los *adscribe* a una determinada corriente intelectual; dicha corriente es una tendencia filosófica o de algún modo dependiente de la Filosofía. Al mismo tiempo, esos materiales que han sido descritos y adscritos son enmarcados, por el camino de la consideración de su entorno sociocultural, en la marcha histórica latinoamericana. Esta última operación, no obstante, es llevada a cabo por Ardao en forma muy cautelosa; a diferencia de otros estudiosos, ha preferido concentrarse en los dos aspectos anteriores, suponiendo como horizonte, por lo menos al referirse al siglo XIX, un proceso que laxamente cabría llamar de *modernización*. En cambio, ha sido categórico en su insistencia en tomar el plano filosófico como hilo conductor en el mundo de las ideas y de la cultura. De esta insistencia, teorizada y practicada, surgen consecuencias de importancia para ese mundo como totalidad estructurada.

<sup>6</sup> Las apreciaciones de Ardao sobre el historicismo en general, y sobre su eventual nexa con Alberdi en particular, se encuentran ante todo en *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Alfa, 1963; cf. también *La inteligencia latinoamericana*.

<sup>7</sup> Para la obra no historiográfica de Ardao cf. esp. *Espacio e inteligencia*, Caracas, Equinoccio, 1981.

Tal "concepción sistemática de conexión estructural en el mundo histórico" es presentada del siguiente modo: dentro de la "forma mental" que marca cada período del proceso histórico, "entre los distintos sectores de ideas, hay uno que por su naturaleza misma tiene un sello de generalidad o universalidad que lo remonta por encima de los otros y lo convierte en condicionante o rector de los mismos... Es el sector de las ideas filosóficas". No hay contingencia alguna en el carácter animador e impulsor que para la historia global de las ideas reviste la de las ideas filosóficas, pues "por su generalidad teórica, el pensamiento filosófico condiciona en cada época todas las demás manifestaciones de la inteligencia". Esta "preeminencia" determina que esa historia sectorial sea "privilegiado instrumento de comprensión del hombre, la historia y la cultura", y que ella pueda brindar tanto "orientaciones doctrinarias" como "pautas metodológicas". La filosofía del derecho y del Estado, de la sociedad y de la economía, de la educación, el arte, la religión y la ciencia son "filosofía aplicada". Y, dado que "toda filosofía aplicada carece de sentido sin su constante referencia explícita o implícita a la filosofía general, y en definitiva, a la filosofía primera", no puede extrañar que Ardao entienda que "las ideas filosóficas son las de acción más universal", y que "es siempre teniéndolas a ellas por inspiración o fundamento, más o menos inconscientemente, que las demás ideas inciden sobre la realidad, al mismo tiempo que entre sí".<sup>8</sup>

Vale la pena pasar rápida revista a algunas de las expresiones más usuales que, en el propio Ardao, denotan la canalización de esa conexión estructural. A veces se da el caso especial en el que una doctrina filosófica *genera de modo expreso* algo que no lo es (como una escuela literaria). Más frecuentemente, encontramos que una filosofía *modeló* la intelectualidad latinoamericana, o que *le impuso* a ésta una *general impregnación*, o que *conformó* una mentalidad o que *la influyó, nutrió o inspiró*. Puede decirse que una filosofía *preside* una ideología política o que un movimiento educativo *avanza bajo las banderas* de otra. Las tendencias del realismo literario son *correlatos* artísticos del positivismo filosófico, el naturalismo

<sup>8</sup> Cf. "Sobre el concepto de historia de las ideas" (1956) en su *Filosofía de lengua española*, pp. 83-91, e igualmente, en el mismo libro, pp. 79 ss.; cf. también *La inteligencia latinoamericana*, pp. 111-130, así como *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, pp. 11-18.

<sup>9</sup> He tomado las expresiones señaladas de *Espiritualismo y positivismo*, pp. 16, 49 ss., 59, 246, 252, y de *Etapas de la inteligencia uruguaya*, pp. 127, 140, 142, 217, 287.

estético es *hermano* del científico, mientras que el modernismo literario es *solidario* de la renovación finisecular de la metafísica. Del principismo intransigente de ciertos liberales se dirá que es *solidario* del espiritualismo, pero también que *derivó* de éste, mientras que el evolucionismo político es *producto* del positivismo, del cual *procede*. Generar, imponer, impregnar, conformar, influir, nutrir, inspirar, derivar, proceder, son verbos que indican un nexo que va de la causa filosófica al efecto extrafilosófico; ser *solidario*, correlato o hermano, no indica, por su parte, un nexo causal, sino la común pertenencia a una forma cultural. Ambos conjuntos léxicos son adecuados porque su misma oscilación manifiesta —se lo nombre o no— el supuesto según el cual “la filosofía es la época puesta en pensamiento”.

Dicho supuesto, sin embargo, ha sido aplicado por Ardao con discreción: de hecho sólo ha operado en él como *una convicción de trasfondo que cumple una genérica función heurística*. Y ciertamente no encontraremos en Ardao, por ejemplo, la reducción de lo epocal a la circunstancia inmediata de los pensadores latinoamericanos, ni menos aún el reproche de alienada a toda manifestación de cultura que no responda (a juicio del intérprete) a las necesidades sociales de esa circunstancia, riesgos éstos que suelen acechar al usuario de aquel supuesto. En su práctica historiográfica, la principalía del plano filosófico le ha servido casi con exclusividad como punto de partida para brindar una imagen de conjunto del objeto estudiado. Los *logros* de Ardao en la aplicación de ese enfoque ya han sido evocados; por ello mismo tiene interés explorar, a partir de esa aplicación ejemplar, cuáles puedan ser sus *límites*.

### III

**O**TORGAR a la Filosofía el papel de vertebradora de la vida intelectual, e incluso cultural, implica ciertos peligros: estructurada por y desde la Filosofía, esa vida tiende a adquirir el tipo de “arquitectónica” que, con las excepciones del caso, parece ser norma en ella. Lo menos que puede decirse es que así se inducirá una imagen distorsionada, por excesivamente compacta, de lo que se busca historiar, con la doble consecuencia negativa de o bien desdeñar los textos en los que no cabe esperar esa sistematicidad o bien encontrarla ficticiamente, forzando el sentido de lo que se lee. Aún más: el devenir de esa vida adquirirá probablemente aquellos rasgos de la disciplina rectora que ocupan el proscenio en los

manuales de historia de la Filosofía. Bien sabido es que, en el interior de la profesión filosófica, mucho es lo que se ha alegado contra la ilusión de uniformidad que ellos generan, así como contra la proyección anacrónica, generalmente inconsciente, que sus autores hacen de los problemas de su presente y también de *la concepción misma de la Filosofía* que para ellos rige, pero no necesariamente para sus historiados. El traslado de esas dificultades o fallas al terreno más heterogéneo del “pensamiento” sólo puede agravar esos males.

Los historiadores de las ideas en América Latina enfrentan sin duda el problema señalado, ya que están en constante presencia de convicciones que no se han articulado teóricamente, o que se han articulado gracias a modos de formar alejados de los que la actual academia filosófica estila. Así, por ejemplo, cabe preguntar qué era, para un poeta romántico, ser espiritualista, o qué implicaba, en un abogado de 1890, su adhesión al positivismo; y aun cómo se llevaba a cabo en el medio *el acto de leer*, y de leer “filosofía”. Es muy posible que el poeta se acercase a los textos como quien se pone a espigar en Lamartine, y que a su vez leyera a éste con una disposición a la inmediatez afectiva que hoy no solemos emplear ni siquiera al leer poesía. Y es probable que el abogado se vinculara a Spencer del mismo modo que a un editorial o a un “artículo de fondo”. No debe presumirse, claro está, que *siempre* fuera así (ni, dicho sea de paso, que tales estrategias de lectura sean forzosamente erradas), pero por lo menos cabe conjeturar que estas formas de apropiación existieron y pesaron, y que debe preguntarse por ellas. Y más valdría preguntarlo antes de, o conjuntamente con, la descripción de los contenidos enunciativos de las convicciones circulantes.

Desde luego, Ardao ha lidiado con esta dificultad y eludido el escollo de la distorsión; lo ha hecho mediante el recurso de diferenciar entre el *pensamiento* filosófico y la simple *conciencia* filosófica:<sup>10</sup> “pensar por cuenta propia”, “elaborar o reelaborar” un conjunto de ideas es criterio de lo primero, mientras que “tener sus ideas”, “encauzar por ellas” la vida, guiándose por “convicciones... más o menos lúcidas, más o menos definidas”, es propio de lo segundo. Pero, admitida la distinción, y habiéndonos ya colocado en esto y no en aquello, podríamos seguir preguntándonos si es el mismo tipo de relación con la doctrina a la que se adhiere el que encontramos en todas las ciencias. Parece que hay lugar para aclarar y precisar,

<sup>10</sup> Cf. *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, esp. pp. 41 ss. y 62 ss.

ante diversas situaciones, lo que debemos entender por "adherir" o por "tener una convicción".

Con esto se está lejos de plantear problemas tangenciales a los temas concretamente explorados por nuestro historiador. Para poner un ejemplo: ha sido cuestión largamente disputada si eran, y cómo eran, católicos los hombres de 1810 y, en particular, es digno de ser preguntado cómo pudo funcionar, hasta casi completado el segundo tercio del siglo XIX, el llamado "catolicismo masón". ¿Respondían las logias sólo políticamente, y no filosóficamente, a los criterios básicos de la Masonería? ¿Se trataba de simples católicos liberales o, por el contrario, sucedía que esos hombres sólo nominalmente eran católicos? Ardao, para el caso uruguayo, ha producido una reconstrucción documental de los avatares de ese peculiar catolicismo, y lo ha adscrito al avance de un proceso secularizador condicionado por la evolución del pensamiento filosófico occidental.<sup>11</sup> Pero con esto estamos aún lejos de clausurar el tema, pues lo que parece entonces requerirse es un estudio acerca de cómo era vivida y creída en el medio la religión oficialmente inculcada, y cómo se la correlacionaba con el conjunto de convicciones, proyectos y prácticas. *Es poco plausible que la Filosofía pueda, ante esta nueva tarea, seguir ejerciendo el papel de hilo conductor.*

Otro ejemplo servirá para el mismo fin. En su examen de las corrientes filosóficas en el tercer cuarto del siglo XIX uruguayo, Ardao, tras establecer el predominio sin disputa de la escuela de Cousin, señala que su vigencia corre paralela con la del romanticismo; éste no sólo existe en tanto tendencia literaria, sino que da lugar a la fuerte presencia de un "verdadero romanticismo político, exteriorizado con brillante elocuencia", que fue un "temperamento" caracterizado por "la afirmación dogmática del liberalismo constitucionalista" y por "la rigidez absoluta de la moral cívica". Si por un lado, "romanticismo y espiritualismo fueron aspectos indivisibles de una misma expresión cultural" (caracterizada por rasgos tales como "la exaltación psicológica y moral de la conciencia humana, el culto de la poesía, el idealismo ético"), no es menos cierto, por otro lado, que, para Ardao, el plano filosófico nutrió y fundamentó la conciencia romántica; tal dualidad, ya se ha visto, es lo que cabe esperar de la función de expresión rectora que es propia de la Filosofía. Pero lo que Ardao agrega a esto plantea un nuevo tópico acerca de la naturaleza de ese regir, cuya indagación no puede soslayarse: la actitud romántica ("grandilocuencia

<sup>11</sup> Cf. *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, esp. pp. 135-189.

principista"), dice, "estuvo presidida así ... por la figura de Víctor Cousin, político y orador de la filosofía él mismo, antes que filósofo propiamente dicho".<sup>12</sup> ¿No podría pensarse entonces que el espiritualismo ecléctico ocupó el lugar de honor precisamente porque respondía ya a ese "temperamento" asumido por quienes se dejaban nutrir por él? ¿No corresponde así, al estudiar ese momento histórico, examinar si la Filosofía misma no se encontraba de antemano copada por una "retórica conmovedora" que le daba a su propio carácter de expresión cultural un sesgo heroico-patético, y que es por eso que pudo figurar en el lugar de honor? Ardao replicará quizás que ya lo sabíamos, y sin duda tendría razón, pero, ¿no se nos obliga así a volver a los textos para someterlos a otro tipo de análisis, diseñado para enfrentar estos aspectos? Y de ser esto cierto, ¿se puede mantener, en este nuevo avance del arte o ciencia de historiar ideas, la genérica preeminencia del plano del filosofar? Más bien parece que nos hallamos en el terreno de lo vivencial y que su exploración requiere de otros hilos conductores, quizás sólo provisionarios y coyunturales, que habría en cada caso que calibrar y precisar.

#### IV

Los aspectos de la historia ideológica y cultural que se vinculan más naturalmente al plano de la experiencia vivida se vuelven particularmente apremiantes para una historia del pensamiento latinoamericano, cuando nos tropezamos con el problema de la conciencia filosófica de sus escritores. No es de ahora que se habla de su pertenencia a tal o cual corriente; y al margen de cómo haya sido debatido el punto, lo menos que cabe decir es que es digno de estudio. Una de las coyunturas más propicias para efectuar éste se encuentra en el nexo que el modernismo literario tuvo con el fenómeno de la "superación del positivismo" que coetáneamente se hallaba en curso. Ardao se ha ocupado de él a partir del caso de Herrera y Reissig, y así ha mostrado, una vez más, los logros y los límites de su estrategia.

En efecto: en un texto breve pero importante, Ardao probó en la poesía de Herrera y Reissig la presencia de un "anhelo metafísico" que sustituye, aproximadamente desde 1903, a una inicial

<sup>12</sup> Cf. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, pp. 51-53.

posición evolucionista de cuño spenceriano. Esta "nostalgia de lo absoluto" condujo al poeta a la incorporación de un léxico característico donde se expresa "un *pathos* metafísico sin par en la poesía modernista" y cuyo sentido debe ser cabalmente reconocido. Herrera adopta de este modo, sin repudiar radicalmente el evolucionismo, una perspectiva que se nutre no sólo de la filosofía de la vida sino también de Schopenhauer, de Nietzsche y, sobre todo, de la *Filosofía del inconsciente* de E. von Hartmann, quienes lo llevan, en textos como *Desolación absurda* y *La vida* (cuyo peculiar carácter de poema con anotaciones lo hace propicio al análisis), así como en otros posteriores, a temas que serán luego los de la filosofía existencial, como "la vida y el ser para la muerte, el ser y la nada, la desolación y el absurdo", con lo cual el conjunto de su obra queda "inscrito en la ascendente curva de su época que infundía a la sola palabra metafísica, proscrita... durante varias décadas, una indefinible gestión". Por todo ello, "ese *pathos* tuvo un sentido" y, a la luz del léxico de la filosofía novecentista, incluso "términos en apariencia... vagos e indefinidos", como los de "Ideal" e "Ilusión", tan recurrentes en sus textos, "cobran un preciso significado de época".<sup>13</sup>

Ahora bien: las cosas podrían dejarse aquí, y con todo derecho. Sin embargo, parece claro que, de considerarse por terminado el tema, dos peligros nos amenazan, pues, dado el hilo conductor asumido, hasta ahora ha quedado sin mostrar *cuál es el tipo de discurso poético al que se ha integrado la temática filosófica*. Y este efecto no sólo es indeseable para quien quiera saber de Herrera y de su obra, sino para quien intente conocer, a la luz de ese caso, el *modo histórico de apropiación* de una filosofía. Pero para evitar ese doble peligro será preciso descender al análisis textual, no en busca de su ya establecido *contenido enunciativo*, sino de los rasgos del *acto de su enunciación*. Y, en efecto, la poesía "metafísica" de Herrera y Reissig dista de ser trivial desde este punto de vista. Pues difícilmente haya de encontrarse otro caso de un anhelo de absoluto expresado en una forma a la que tan cabalmente corresponda el bajtiniano nombre de *carnevalización*.

En efecto: tomemos por caso las persistentes alusiones panteístas, en particular frente a la Naturaleza entrevista como totalidad; ellas son no sólo abundantes sino coherentes, y se extienden a lo

<sup>13</sup> Cf. "De ciencia y metafísica en Herrera y Reissig", en *Etapas*, pp. 287-296.

largo de toda la obra, en diversas modalidades.<sup>14</sup> Pero nada de esto impide —antes al contrario— que lo aludido sea transformado deliberadamente en decorado más o menos grotesco, como en la *Berceuse Blanca*:

Afuera es un motivo de Brahms sobre un exótico panteísmo que anuncia descriptivos efectos; en todo un ritornelo de columpio narcótico para oboes de ranas y marimbas de insectos.

No en balde uno de los textos más característicos (*La Torre de las Esfinges*, subtítulo *Tertulia lunática*) será declarado, en el epígrafe, una "psicologación morbopanteísta". Y si es cierto que en *Desolación absurda* el demonio femenino (que puede identificarse con la muerte) es llamado "la paradoja del ser en el borrón de la nada", aún más significativo resulta señalar el contexto en que esta entidad es así calificada:

Tú eres póstuma y marchita  
misteriosa flor erótica,  
miliunanochesca, hipnótica,  
flor de Estigia acre y marchita;  
tú eres absurda y maldita,  
desterrada del Placer,  
la paradoja del ser  
en el borrón de la Nada,  
una hurí desesperada  
del harem de Baudelaire.

La caída brusca del tono aquí presente es, por lo demás, uno de los más frecuentes recursos del poeta, como lo es la acumulación frenética de imágenes a la vez adecuadas y excesivas. No hay razón para pensar que la peculiar distancia que de este modo se estatuye ante lo enunciado (y que de ningún modo parece ser la del rechazo) ni la estética *kitsch* en la que todo el conjunto va inserto puedan tomarse como datos que meramente vengan a *añadirse* a la conciencia filosófica del poeta. Y tampoco se resuelve nada declarando que, al

<sup>14</sup> Los textos aquí expresamente citados de Herrera y Reissig se encuentran en el volumen *Poesía completa y prosa selecta*, Caracas, Ayacucho, 1978, pp. 123, 168 ss., 308.

fin y al cabo, se trata de poesía y no de texto filosófico (declaración que Ardao desde luego no hace). En primer lugar, porque la prosa de ideas de Herrera suele estar movida por un tono similar, como cuando, entre tantos otros pasajes similares, llama a Hobbes "hijo amado de Epicuro, padrino egoísta de La Rochefoucauld; luna negra de escepticismo que visitó las noches de Schopenhauer, Hartmann y Nietzsche". Y, en segundo lugar, porque nada cuesta advertir la distancia entre el tono empleado por Herrera y Reissig con el que en *Lo fatal* asume Darío, de quien no se negará que era poeta y vivía su papel. Otras formas de discriminación historiográfica parecen requerirse también aquí para proseguir la tarea emprendida.

V

Las consideraciones anteriores han querido exhibir los rasgos centrales de una forma de historiar que fue un momento no sólo fructífero en sí mismo sino también necesario para superar el predominio de enfoques impresionistas o poco fundados en el ámbito de la historia del pensamiento latinoamericano; e igualmente han intentado mostrar la pertinencia de nuevas maneras posibles de procurar el avance de la investigación. No obstante, debe quedar claro que tales formas nuevas en ningún momento pueden tener la pretensión de sustituir aquellas que Ardao ha ejemplificado en su producción escrita.<sup>15</sup> En particular, debe resistirse la tentación de creer que por haberse asumido nuevas estrategias han caducado los requisitos de las antiguas.

Este peligro no es en absoluto imaginario: de él son víctimas múltiples intentos de pasar al "subtexto" ideológico sin una cabal discriminación previa de lo que el texto ofrece. Con más sofisticación sucede a veces también en quienes, correctamente sin duda, están interesados en los aspectos prediscursivos y vivenciales de la historia del pensamiento y de la cultura. Esto es lo que parece acontecer, por ejemplo, cuando la límpida tesis de Ardao acerca del peso del krausismo en la formación intelectual de Batlle y Ordóñez es

<sup>15</sup> Digo "en su obra escrita" porque tanto en cursos como en conversaciones informales Ardao ha usado conceptos y hecho señalamientos (por ejemplo, sobre el "aura semántica" de un término y sus variaciones a lo largo de un mismo texto, o sobre lo implicado por lo que Vaz Ferreira llama "psicología de las discusiones") que van más allá de los límites en los que aquí se ha insistido.

cuestionada como secundaria<sup>16</sup> y, de hecho, se la sustituye por una constelación imprecisa de rasgos donde un "naturalismo" aparentemente cumple el papel central, naturalismo que, a su vez, se asimila a un antropocentrismo imanentista cuya existencia se prueba por (y quizás también se identifica con) el énfasis que Batlle y su movimiento pusieron siempre en el proyecto de, en lo posible, garantizar a todos "las pequeñas dosis de felicidad que hay en el mundo" o en contribuir incluso a "hacer placentero el viaje por la vida". Por esta vía no sólo se enuncian o se presuponen errores, en especial conceptuales (entre otros, el de postular oblicuamente la incompatibilidad entre un imanentismo antropocéntrico y una metafísica espiritualista) sino que se termina, paradójicamente, en el reforzamiento de la tesis de la filosofía como hilo conductor, ahora bajo el nombre de "cosmovisión" e introduciendo en nombre de ésta otro repertorio de convicciones especulativas, pero desdeñando las que efectivamente acontecieron. Por eso, y aparte de sus valores concretos, el modelo practicado por Ardao con tanta maestría ha de ser considerado un hito irreversible en la tarea de "hacer historia" y, por lo mismo, bien puede decirse que *ha hecho historia*.

<sup>16</sup> Tal sucede en Carlos Real de Azúa, *El impulso y su freno*, Montevideo, Banda Oriental, 1964, esp. pp. 30 ss. Desde luego, tampoco se le hace justicia a Ardao ni a su tema si se entiende que probó (o quiso probar) que el batllismo, en su conjunto, era krausista o que le era esencial e insustituible el krausismo.

## FUNCIÓN DE LA FILOSOFÍA EN LA GÉNESIS DEL URUGUAY ACTUAL. LA FILOSOFÍA EN EL PROYECTO DE LA PRIMERA MODERNIZACIÓN

Por Yamandú ACOSTA  
UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA,  
MONTEVIDEO

### I. Introducción

EL TEXTO QUE AQUÍ PRESENTAMOS configura un proyecto de investigación en el que la obra de Arturo Ardao cuenta como una de las motivaciones fundamentales.

Nos ha movido permanentemente a la reflexión tanto su filosofía de la cultura —particularmente de “nuestra” cultura— como su historia de las ideas en su rigurosa y fecunda articulación. Especialmente, la historia de las ideas filosóficas desarrollada por Ardao desde su libro inaugural *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay* publicado en 1945, configura para nuestro país la única obra histórico-filosófica de largo aliento. No es solamente su condición de única que la hace valiosa: su valor se sobredimensiona por las calidades de su ejecución.

Frente a una obra cumplida en una vida de sostenida dedicación a la investigación y a la docencia, hoy apenas podemos presentar un proyecto.

Si la obra historiográfica de Arturo Ardao constituye el primer tiempo de la historia de las ideas en el Uruguay, recorrer el “segundo tiempo” sin desmerecer el tiempo ya recorrido por nuestro fecundo autor es un inmenso desafío para quienes aspiremos a intentarlo. Descontamos que en lo personal ya no podremos afrontar ese desafío. El primer tiempo fue recorrido magistral y personalmente por Ardao. La imposibilidad de recrear tal magistralidad y la diferente “naturalaleza” del nuevo tiempo a recorrer coinciden en exigir un trabajo colectivo.

En la medida en que nuestro proyecto pueda ser un aporte para la motivación de ese trabajo colectivo, tendremos la tranquilidad de haber saldado una pequeñísima parte de la enorme deuda intelectual y personal que tenemos con el maestro Ardao.

### II. El tema propuesto

Nos proponemos argumentar acerca de la vigencia y validez del tema de la función de la filosofía desde una perspectiva filosófica.

Definir la noción de perspectiva filosófica en un sentido estricto configura un problema filosófico de difícil solución y casi imposible consenso. Habrá de bastarnos la caracterización objetiva que señala a una tradición, que dentro de una tradición cultural englobante y en estrecha relación con las ciencias, la política y la ideología, se reconoce y es reconocida como tal. Desde esta perspectiva, caracterizada con tal latitud, es de rigor tener presente que ninguna vigencia comporta por sí sola alguna validez.

En lo que hace a la vigencia del tema, basta una argumentación de carácter mostrativo. A partir de la década de los setenta, en lo referente al interés filosófico por la filosofía es observable a nivel mundial un desplazamiento del centro de atención: el tema del objeto de la filosofía pierde protagonismo frente al de su función.<sup>1</sup>

En América Latina tal desplazamiento del interés temático se manifiesta no sólo bibliográficamente, sino en una serie de foros

<sup>1</sup> Escribe en este sentido Arturo Ardao: “Aunque la expresión filosófica de la filosofía sea contemporánea, siempre fue la filosofía cuestión para sí misma. En nuestros días un cambio se ha producido sin embargo en su autorreflexión. En tanto que tradicionalmente la preocupación estuvo centrada en su objeto, en la más reciente literatura de la filosofía de la filosofía lo está en su función. No se trata de un desplazamiento por caducidad temática, pero sí de un desplazamiento de la vía de mayor interés. La preferente reflexión directa a propósito del objeto, se prolongaba en una directa línea semántica, de la esencia, el fin, el sentido, el contenido de la filosofía, en la que ésta era examinada como saber estático o en reposo. Se ha pasado ahora a la preferencia por la reflexión en torno a la función, prolongada a su vez en la línea semántica de la misión, el papel, la tarea, el quehacer de la filosofía, en la que ésta es reconsiderada en la condición de saber dinámico o en actividad. La significación, entonces, antes que de la naturaleza de una entidad sustantiva, del comportamiento de un miembro estructural”; “Función actual de la filosofía en Latinoamérica”, en Arturo Ardao y otros, *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, pp. 12-13; también en Arturo Ardao, *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, Universidad de la República, 1987, pp. 133-134.

filosóficos es el tema de la función de la filosofía uno de cuyos centros de debate es el tema de la función de la filosofía.<sup>2</sup>

En Uruguay, por razones de su historia institucional, la discusión sobre esta problemática se vio prontamente desnaturalizada, al encontrarse restringida al ámbito de interlocutores subordinados a las directivas de consolidación de una filosofía funcional, a las entonces vigentes condiciones de ilegitimidad institucional. Por las mismas razones señaladas, al tiempo que en el Uruguay eventualmente se daba una discusión en el circuito cerrado de los elegidos por razones extra-filosóficas, fuera del país, destacados filósofos uruguayos en el exilio participaban en el primer nivel del debate continental.<sup>3</sup> El restablecimiento de la institucionalidad democrática nos encuentra desfasados en más de una década de esta discusión filosófica, que hoy, ya en los noventa, tiene con seguridad otras connotaciones. En los precarios debates que los actores del filosofar han tenido a lo largo del último lustro, el tema de la filosofía —su función y la función de su enseñanza— ha estado presente.<sup>4</sup> La bibliografía uruguaya presenta, finalmente, una sucinta aunque interesante aproximación al tema, bajo el título *La filosofía en la fundación de la estructura intelectual del Uruguay moderno*,<sup>5</sup> recién en 1990.

Defender la tesis de la validez de la pregunta y del esfuerzo reflexivo e investigativo para darle respuesta, exige un tipo de fundamentación para la que no alcanzan argumentos de carácter mostrativo: se hacen necesarias razones en las cuales ya pierden significación los hechos.

<sup>2</sup> El Coloquio de Filosofía realizado en Morelia, México, en 1975, en el cual el texto arriba citado fue una de las ponencias, es ejemplar en este sentido. Hasta donde podemos precisar la información, la sesión dedicada al tema "¿Tiene sentido la filosofía en Venezuela?", en el curso del II Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Caracas en 1988, constituye uno de sus ejemplos más recientes.

<sup>3</sup> Me refiero obviamente a Arturo Ardao con la ponencia ya citada y a Mario Sambarino, participante en el mismo evento de Morelia con la comunicación "La función sociocultural de la filosofía en América Latina", publicada en: Arturo Ardao y otros, *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, pp. 165-181.

<sup>4</sup> En alguna forma en las discusiones internas del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias, en las Salas de docentes de Filosofía de la enseñanza media, en el Primer Encuentro Nacional de "Filosofar latinoamericano" desarrollado en Montevideo del 9 al 10 de septiembre de 1989.

<sup>5</sup> Alvaro Rico, "La filosofía en la fundación de la estructura intelectual del Uruguay moderno", en *Problemática filosófica del Uruguay de hoy*, Montevideo, Filosofar latinoamericano, 1990, pp. 175-181.

El problema de la función de la filosofía se presenta como válido desde un punto de vista estrictamente filosófico, por cuanto reviste un sentido totalizador que abarca el sujeto el objeto y sus relaciones.

La delimitación de la cuestión a la función de la filosofía en la génesis del Uruguay actual, lejos de disminuir la validez de la misma, determina su potencialización, porque implica la remisión de la funcionalidad (o disfuncionalidad) de tal o cual filosofía a la estructura social en cuya génesis, autorregulación y transformación esa funcionalidad se constituye.

La naturaleza del objeto de investigación exige estrategias metodológicas que comportan la validez de cuestión filosófica de carácter epistemológico. Dada la pluralidad de lo social y la exigencia de unicidad de la prueba, la construcción del sistema de inteligibilidad de la cuestión propuesta se sitúa en la frontera filosófica de la interdisciplinariedad científica y convoca a la armonización del método estructural, el método dialéctico y el método analítico. Limitado el estructuralismo a la condición de método y deslindado de sus extremos más recalitrantes como doctrina o filosofía, tal como lo quiere Piaget,<sup>6</sup> hace viables las aproximaciones a las estructuras, a través de la integración de las dos manifestaciones de la razón más características de la tradición filosófica: la razón dialéctica que cumple con el imprescindible papel constructivo y la razón analítica que se reserva lo esencial de la verificación. En este perfil del estructuralismo como método que permite superar teóricamente la inicial opacidad o intransparencia de las estructuras, lejos de desvalorizarse los problemas relativos a la génesis, la historia y el sujeto, se concluye en su indisociabilidad respecto de los problemas relativos a la estructura.

En el nivel de mayor generalidad filosófica, podemos señalar a la pregunta por el sentido como una de las que reviste mayor especificidad. La pregunta por la función, subordinada a la pregunta por el sentido, suma a las razones de su validez teórica las de su validez práctica. Emplazada la filosofía estructuralmente en una totalidad social, siendo las estructuras sociales en muchos sentidos posibles liberadoras u opresoras, la coherencia funcional de la filosofía implicará relaciones prácticamente relevantes con una u otra orien-

<sup>6</sup> Confrontar en particular Jean Piaget, *El estructuralismo*, Barcelona, Oikos-Tau, 1974.

tación de la dinámica estructural.<sup>7</sup> Es a través de las mediaciones más significativas desde el punto de vista de la operatividad social, la política y la educación, que se verificará esa proyección práctica de la filosofía, la que constituye el centro de nuestro interés.<sup>8</sup> Esa doble mediación se presenta seguramente como la más relevante en el proceso filosófico latinoamericano<sup>9</sup> y uruguayo, teniendo un énfasis particularmente fuerte en el procesamiento del proyecto de la primera modernización en el Uruguay.

Sin desconocer las razones que dan mérito a la tesis del carácter rector de las ideas filosóficas dado su grado de generalidad y abstracción<sup>10</sup> en relación con otros niveles de ideas, entendemos que la misma debe ser en alguna forma matizada por la consideración de los procesos de producción (o reproducción) de las ideas que nos remiten a prácticas productivas, comunicativas y políticas de los diversos agentes sociales, en las que cobran sentido definido en el marco de una totalidad concreta.

La determinación del sentido requiere sin duda un exhaustivo examen del discurso en el que se materializan las ideas filosóficas, pero implica además situar la letra muerta en el proceso vivo del pensamiento o de la actividad filosófica,<sup>11</sup> por lo que ellos signifi-

<sup>7</sup> Señala Ardao en el texto ya citado: "En uno y otro caso, en fin, *las relaciones de dominio* —o de dependencia, según se las mire— entre los sectores o grupos que forman parte de los sistemas o estructuras, *se vuelven decisivas en el juego de los condicionamientos*. Tanto, que son ellas, en definitiva, las que *de modo más directo dan carácter a la función de la filosofía*. Explícita o implícitamente, como consecuencia, el propio filosofar resulta tironeado desde los opuestos extremos, para servir, con mayor o menor eficacia, de agente intelectual de dominación o de emancipación" (En la edición de 1976, p. 14 y en la de 1987, p. 135).

<sup>8</sup> Esto no quiere decir que se desestime la relevancia teórica como un problema filosóficamente interesante, pero aun esta temática tradicionalmente más atendida quedará subordinada a la de la significación práctica.

<sup>9</sup> Ardao insiste en este aspecto, tanto en *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Alfa, 1963, esp. p. 80, y en el texto ya citado, en las páginas 14 y 125 de las ediciones ya referidas, 1976 y 1987, respectivamente.

<sup>10</sup> Esta tesis la trabaja particularmente Ardao en *Filosofía de lengua española*, esp. pp. 81-88.

<sup>11</sup> En la edición mexicana de 1976 de *Función actual de la filosofía en Latinoamérica*, Ardao utiliza la expresión "actividad filosófica" (p. 10), mientras que en el correspondiente pasaje de la edición montevideana de 1987, la sustituye por la de "pensar filosófico" (p. 132). Sin desestimar la hipotética preferencia del autor en el curso del tiempo por el "pensar filosófico" frente a la "actividad filosófica", marcamos la nuestra por su expresión original que, lejos de excluir al pensar, tiene la virtualidad de redimensionarlo en cuanto miembro de una praxis vital.

can de interacción con la sociedad. Hacer referencia al proceso de producción de las ideas supone que más allá de la comprensión del discurso que se ubica dentro de las fronteras de la intratextualidad es posible proceder a su explicación por su remisión al sujeto individual y al sujeto colectivo, inmediata y mediatamente responsables del mismo, respectivamente.<sup>12</sup>

Acceptada la tesis de Goldmann según la cual "ningún hecho humano ... puede ser comprendido de otra manera que como un estado concreto de tensión entre las fuerzas de equilibrio dinámico orientadas hacia el futuro y las fuerzas que las bloquean actuando en sentido contrario y que tienden a impedir tal desarrollo",<sup>13</sup> la significación funcional de la filosofía en cuanto miembro estructural de una determinada estructura,<sup>14</sup> sólo puede ser establecida —total o parcialmente— en relación a los caracteres de la totalidad, y ella debe ser en última instancia conservadora o transformadora.

La evaluación de la adecuación funcional en el concreto histórico y en relación con la realidad y los intereses del sujeto colectivo que dan fundamento último a la formulación del pensamiento filosófico requiere, además de la identificación de la conciencia real, la construcción del parámetro estimativo de una conciencia posible, entendida como "el máximo de adecuación que podría alcanzar el grupo sin cambiar por ello de naturaleza".<sup>15</sup>

La evaluación de una filosofía se perfila así como un camino idóneo para facilitar el acceso a la comprensión de una sociedad y

<sup>12</sup> Un sugerente texto de Marx publicado en la *Gaceta Renana* en 1842 ilustra así esta tesis: "Los filósofos no crecen, como los hongos, de la tierra; son productos de su época, de su pueblo, cuyos zumos más sutiles y más preciosos y también menos visibles circulan dentro de las ideas filosóficas. Es el mismo espíritu el que construye los sistemas filosóficos en la cabeza de los filósofos y los ferrocarriles en las manos de los obreros. La filosofía no es exterior al mundo, así como el cerebro no es exterior al hombre, aunque no se halle situado en su vientre", cit. por Lucien Goldmann, *El marxismo y las ciencias humanas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, p. 111. Por su parte, Goldmann enuncia en este sentido en el texto citado: "toda creación cultural es a la vez un fenómeno individual y social, y se inserta en las dos estructuras que son la personalidad del creador y el grupo social en el cual fueron creadas las categorías mentales que la estructuran" Cf. L. Goldmann, *op. cit.*, p. 24.

<sup>13</sup> L. Goldmann, *op. cit.*, p. 23.

<sup>14</sup> Como lo señalaba Ardao en el texto citado en la nota 1.

<sup>15</sup> L. Goldmann, *op. cit.*, p. 100.

una cultura, comprensión que por la magnitud del objeto tendrá inevitablemente un carácter aproximativo y el valor de tales aproximaciones debe ser permanentemente acotado por el ejercicio de la reflexión epistemológica.

### III. La línea de investigación

EL presente proyecto se inscribe dentro de una línea filosófica que Miró Quesada ha identificado como uno de los paradigmas de la filosofía latinoamericana<sup>16</sup> y que nosotros hemos considerado como el paradigma del pensamiento filosófico latinoamericano.<sup>17</sup>

Según la caracterización de Miró Quesada, este paradigma constituye, conjuntamente con la filosofía de orientación analítica, uno de los movimientos filosóficos de mayor volumen en América Latina: el que ha transitado desde la *historia de las ideas* a la *filosofía de lo americano*, y desde esta última a la *filosofía de la liberación o de la independencia*.<sup>18</sup>

Debemos consignar a este respecto que si bien las líneas de trabajo se han ido desarrollando según el orden señalado, las motivaciones liberadoras, emancipadoras o independentistas han sido sin duda las determinantes de una orientación latinoamericanista del pensamiento filosófico, que se ha propuesto lo latinoamericano como objeto y como finalidad.

Lo latinoamericano como objeto ha sido encontrado preferentemente en las manifestaciones episódicas de los sujetos históricos que con sus proyectos han contribuido a la producción del tejido dominador-emancipador de las estructuras vigentes en América Latina. El movimiento de la historia de las ideas en América no fue desde sus orígenes el de una historiografía aséptica presidida por las motivaciones de un conocimiento objetivo de la realidad, sino básicamente configurada como un saber presuntamente comprometido con los procesos de liberación de nuestro continente. Estas apreciaciones resultan particularmente pertinentes en referencia a la obra de Leopoldo Zea, gestor fundamental de la historia de las ideas en América como movimiento de proyección continental.

<sup>16</sup> Véase Francisco Miró Quesada, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1981, esp. pp. 28-32 y 136-209.

<sup>17</sup> Yamandú Acosta, "Sobre el paradigma del pensamiento filosófico latinoamericano", *Papeles de filosofía* (Montevideo), núm. 2 (1990), pp. 10-13.

<sup>18</sup> Francisco Miró Quesada, *op. cit.*, esp. p. 140.

Al inscribir nuestro proyecto dentro de una línea de investigación, no podemos sino ubicarnos filosóficamente en la misma, dando pruebas de independencia de criterio a través de un posicionamiento crítico.<sup>19</sup>

Entendemos que el pecado original de la historia de las ideas en América, motivada y orientada como un saber de lo americano y como un saber de liberación, consiste —al menos en la orientación señalada— en una prejuzgada concepción de lo americano y de la liberación que bordea las fronteras de la falsa conciencia ideológica, condicionando negativamente sus potenciales aportes al conocimiento objetivo de la realidad.

No por los resortes de un nacionalismo filosófico, que sería un sinsentido de injustificada irracionalidad, sino porque entendemos valiosa la consolidación de una tradición filosófica uruguaya, y porque además consideramos especialmente valiosa a esa consolidación en la línea de investigación en la que nos ubicamos, es que preferimos remitirnos a los antecedentes uruguayos de la misma.

En esa línea de trabajo que nos proponemos recrear, analizar críticamente y continuar, el nombre y la obra de Arturo Ardao son de primerísima magnitud. Esta última constituye la única elaboración sistemática de la historia de las ideas en el Uruguay, acompañada de consideraciones filosóficas acerca del sentido de ese tipo de labor.

La obra historiográfica de Ardao no adolece seguramente de las características distorsionantes que, por una intención excesivamente globalizadora, se han señalado muy atinadamente a algunos autores representativos de la tradición filosófico-historiográfica de la historia de las ideas en América en algunas de sus producciones.<sup>20</sup>

El rastreo que hace Ardao de la evolución de las ideas filosóficas en el Uruguay se caracteriza por un elocuente respeto de los

<sup>19</sup> En este sentido, conjuntamente con el ya señalado texto *Sobre el paradigma del pensamiento filosófico latinoamericano*, en lo que hace al proceso de mi relación con esta línea de investigación, les concedo todavía bastante vigencia a los trabajos *Sobre la historia de las ideas latinoamericanas* y *La historia de las ideas en la perspectiva de la liberación*.

<sup>20</sup> Javier Sasso, en dos trabajos recientes, *La escena histórica del pensamiento latinoamericano. Una consideración epistemológica*, Caracas, UCAB, 1989 y *Sobre el pensamiento latinoamericano y su historiografía*, *Analógia, Revista de Filosofía*, (México), núm. 1 (1990), pp. 61-81. En ambos textos apunta Sasso a una crítica "desconstructiva" de los intentos historiográficos más globalizadores de Roig y Zea.

textos, los datos y los hechos, así como por una gran asepsia en el esfuerzo interpretativo. Lo "puntual", como se dice hoy en forma sobreabundante, tiene presencia determinante en su producción historiográfica.

En sus estudios de la evolución de las ideas filosóficas hasta la quiebra del positivismo, la minuciosa exposición, trabazón y análisis de textos y acontecimientos no excluye la presencia de un trasfondo de procesos —que en un sentido lato podemos llamar culturales— de la historia occidental, americana y uruguaya. En su libro *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*,<sup>21</sup> practica la más tradicional exégesis oscilante entre la intratextualidad y la intertextualidad de las influencias específicamente filosóficas, con el resultado de una rigurosa taxonomía descriptivo-interpretativa, en la que los antes señalados procesos culturales ni siquiera cuentan como trasfondo. Las características señaladas al conjunto de la obra, producto de su carácter fundacional y unipersonal, así como de las condiciones epocales que necesariamente marcaron su laboriosa ejecución, no desmerecen sus invaliables aportes que constituyen una referencia insoslayable para toda ulterior investigación.

Lo que ha sido señalado respecto del conjunto de las producciones de la historiografía de la historia de las ideas en América en cuanto a la utilidad de los materiales aportados<sup>22</sup> se vuelve en el caso de Ardao particularmente pertinente, por cuanto la señalada asepsia en los procedimientos interpretativos nos permite rescatar, conjuntamente con los textos y hechos procesados en su obra, las propias líneas interpretativas que eventualmente motivarán una reformulación en nuevas claves.

<sup>21</sup> Arturo Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, México, FCE, 1956.

<sup>22</sup> Señala Sasso en el marco de su proyecto deconstructivo: "Esta tarea, por cierto, no conduce a anular la obra realizada por aquella historiografía, sino a verla en otra perspectiva y a esbozar la aspiración de que, a partir de la base documental abierta por ella, se ensayen otras vías de comprensión del pasado", cf. "Sobre el pensamiento latinoamericano y su historiografía", *Analogía, Revista de filosofía* (México), núm. 1 (1990), pp. 63-64.

Por su parte, Abelardo Villegas, en "Proyecto para una filosofía política de América Latina", al momento de sintetizar sus conclusiones, expresa que la mayoría de las cuestiones para el desarrollo de una posible filosofía latinoamericana concebida como meditación de la realidad podrían ser trabajadas, entre otros aportes, con los ya producidos por la tradición historiográfica de la historia de las ideas. Véase A. Ardao y otros, *Función actual de la filosofía en América Latina*, esp. p. 190.

Éste es el sentido que asignamos a la propuesta de Claps de abordar un "segundo tiempo"<sup>23</sup> en la tarea historiográfica de la historia de las ideas en América. Por "segundo tiempo" entendemos no solamente una natural continuación del primero sino también un tiempo radicalmente nuevo. Tal segundo tiempo en la historia de las ideas en el Uruguay, anunciado para la historia de las ideas en su conjunto en 1977, apenas ha sido recorrido episódicamente por el propio Claps,<sup>24</sup> con lo que el volumen de lo producido es incomparablemente menor que el que corresponde al primer tiempo, recorrido entre nosotros fundamentalmente por Ardao.

Sin descuidar el peso de factores coyunturales que pueden haber condicionado negativamente el desarrollo de este segundo tiempo, tal vez las razones de fondo explicativas de la baja productividad estén dadas fundamentalmente por: la riqueza de la masa de información a procesar, el instrumental teórico y metodológico a tener en cuenta en ese procesamiento, la dimensión progresivamente multidisciplinaria de la tarea y el esfuerzo colectivo que exige su realización.<sup>25</sup>

El criterio filosófico-historiográfico clave para el desarrollo de un "segundo tiempo" en la historia de las ideas en América está dado, según palabras de Claps, por el punto de vista de la totalidad.<sup>26</sup>

La noción de totalidad adquiere un sentido aplicable en el ámbito de las ciencias humanas fundamentalmente a partir de Marx<sup>27</sup> y

<sup>23</sup> Manuel A. Claps, "La historia de las ideas como historia de las ideologías", en *La filosofía en América*, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, pp. 81-83.

<sup>24</sup> En particular una voluminosa investigación sobre *la estructura ideológica del batllismo*, que sólo ha sido publicada fragmentariamente, y una investigación en curso sobre *La filosofía de la historia en el pensamiento rioplatense* (desde la generación argentina de 1837 hasta Carlos Vaz Ferreira).

<sup>25</sup> Escribe Cerutti: "la tarea pendiente —construir una historia materialista de la filosofía latinoamericana— requiere operarios", Horacio Cerutti Guldberg, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1986.

<sup>26</sup> Expresa Claps en *La historia de las ideas como historia de las ideologías*: "creemos que ha llegado el momento de abordar el segundo tiempo de esta tarea, integrando las ideas en la totalidad del proceso histórico, interrelacionándolas con los diversos niveles de la realidad", ed. cit., p. 81 (el subrayado es nuestro).

<sup>27</sup> Sin desconocer el peso de la noción de totalidad en Hegel, pensamos que el uso pertinente para las ciencias sociales deriva de las elaboraciones de Marx.

muy particularmente de Lukács,<sup>28</sup> así como de cierta tradición marxista que enlaza con cuestiones conexas a la temática por este último abordada.<sup>29</sup>

Los escritos juveniles de Marx presentan a nuestro juicio las bases para una teoría crítica del sujeto.<sup>30</sup> La piedra angular de esta teoría está constituida por la tesis marxiana de la unidad sujeto-objeto, tesis que no admite la absolutización sustantiva ni del sujeto ni de la totalidad concreta, así como tampoco su congelamiento en el absoluto de su identidad. En esta forma, totalidad y sujeto, mediante la dialéctica de su unidad, comportan una apertura al conjunto de los posibles. Esta apertura a lo posible se potencializa cuando se logra ver en la propia concepción marxiana la pluralidad de totalidades y sujetos. Peo de esta presunta teoría crítica del sujeto que, de acuerdo con nuestra argumentación, no puede y no debe ser separado de sus relaciones con la totalidad en la que tiene lugar su construcción, Marx nos proporciona solamente el momento negativo. Dado que la totalidad concreta se encuentra genéticamente comprometida con el sujeto, encarar uno de los problemas nos llevará, de modo implícito o explícito, a encarar el otro.

Lukács enfoca el tema de la totalidad desde el marco de un contexto polémico interior al marxismo. Tal vez las condiciones del debate por entonces en curso fueron determinantes de que Lukács caracterizara al punto de vista de la totalidad como lo que distingue al marxismo de la ciencia burguesa. No escapa que en esta caracterización el acento fundamental está puesto en el plano epistemológico, aunque bien implica supuestos ontológicos.<sup>31</sup> La distinción u oposición marxismo-ciencia burguesa, explicada por el señalado contexto polémico no puede hoy considerarse

<sup>28</sup> En particular en *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1973.

<sup>29</sup> Nos han interesado en particular las líneas de trabajo de Jean T. Desanti y Lucien Goldmann.

<sup>30</sup> Así lo hemos señalado en el breve texto *Elementos para una teoría crítica del sujeto*, redactado en 1990 como informe y síntesis del trabajo en curso *Elementos en torno a la noción de sujeto en las primeras obras de Marx*.

<sup>31</sup> Escribe Lukács en el capítulo "Rosa Luxemburg como marxista": "Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad. La categoría de totalidad, el dominio omnilateral y determinante del todo sobre las partes, es la esencia del método que Marx tomó de Hegel y transformó de manera original para hacer de él el fundamento de una nueva ciencia", cf. *Historia y conciencia de clase*, p. 29 (el subrayado es nuestro).

legítima. Ello por lo que supone de adjetivación inadecuada al sujeto "ciencia", tanto como por lo que implícitamente podría retacearle al marxismo de cientificidad. Por otra parte, es interesante tener presente que la postulación del punto de vista de la totalidad como propio del marxismo, es decir de la ciencia en un nuevo sentido opuesto al de la fragmentación positivista, significa una reformulación de la relación entre filosofía y ciencia, sobre el eje de un común carácter totalizador.<sup>32</sup>

En el marco de esa tradición conexas con las formulaciones de Lukács, la postulación por parte de Goldmann de "totalidades relativas",<sup>33</sup> acorde con los criterios implícitos en las formulaciones de Marx, aporta significativamente en el sentido de diluir los peligros derivados de una totalidad concebida como excesivamente compacta. Sobre estos peligros para la producción de un conocimiento adecuadamente fundado, nos advierte mediante una crítica epistemológica rigurosa y exhaustiva Javier Sasso.<sup>34</sup>

En su libro *Totalidad concreta y conciencia posible*, Sasso trabaja sobre las dos nociones enunciadas en el título, de aplicación en distintos campos de investigación, particularmente en "el de la historia de las ideas entendida como historia de las ideologías".<sup>35</sup> Esta identificación de la historia de las ideas como historia de las ideologías es característica del enfoque histórico materialista y constituye la tesis central de Claps, quien adhiere a este enfoque en su sentido más amplio. De esta forma, el trabajo de Sasso nos proporciona

<sup>32</sup> En la medida en que el marxismo pueda ser entendido como teoría en función de lo que ello comprende en cuanto filosofía y en cuanto ciencia.

<sup>33</sup> Dice Goldmann: "la hipótesis fundamental del estructuralismo genético implica la idea de que todo fenómeno corresponde a un número más o menos grande de estructuras de niveles diferentes o de *totalidades relativas*, para emplear un término que prefiero, y que, dentro de cada una de esas totalidades, posee un significado particular" Cf. L. Goldmann, *op. cit.*, p. 24.

<sup>34</sup> Aunque los trabajos de Sasso que tomamos en cuenta han sido producidos en Venezuela continúan una línea de trabajo —en particular en lo que hace referencia a los análisis epistemológicos de la línea de Goldmann— que había tenido un desarrollo importante en Montevideo, por lo que podemos legítimamente considerarlo dentro de la tradición uruguaya. Su producción no se inscribe obviamente dentro del latinoamericanismo filosófico, aunque desde los intereses de una epistemología de las ciencias humanas ha dedicado sus más recientes esfuerzos al señalamiento de múltiples inconsistencias de la historiografía del "pensamiento latinoamericano", apuntando a su reformulación.

<sup>35</sup> Javier Sasso, *Totalidad concreta y conciencia posible*, Valencia, Venezuela, Universidad de Carabobo, 1980, p. 13.

una relevante mediación para la reformulación del paradigma de la historia de las ideas en América a través de la integración de criterios provenientes del marxismo, en este caso a través de una crítica profunda a estos últimos.

Señalada ya la noción de totalidad concreta, es preciso tener presente la de conciencia posible, acuñada por Goldmann sustituyendo en alguna forma a la noción lukacsiana de conciencia de clase "atribuida". La conciencia posible de una clase social, entendida ésta como un sujeto colectivo en el cual, desdoblado el inevitable soporte individual de la conciencia, el centro de su configuración como sujeto está dado por la construcción de una "intrasubjetividad",<sup>36</sup> es caracterizada por Sasso, siguiendo a Goldmann como "el modo de sentir, interpretar y valorar la realidad con mayor coherencia respecto de la situación objetiva de clase".<sup>37</sup> Si la remisión de las estructuras significativas —en nuestro caso concreto las ideas filosóficas— a la totalidad concreta nos permite explicarlas en su génesis, independientemente de haberlas comprendido en su intratextualidad, la remisión al parámetro estimativo de la conciencia posible nos permitirá estimarlas en su funcionalidad. Esto que parece tan sencillo en nuestra formulación esquemática, implica la revisión de una multitud de supuestos, el procesamiento detenido de cada investigación concreta que evite simplificaciones aberrantes derivadas de un dogmático esquematismo construido *a priori*.

Los usos abusivos de las dos nociones señaladas, a los cuales es imperioso imponer fuertes correctivos, no invalidan la pertinencia de las mismas como categorías de referencia fundamental para la inteligibilidad de los productos culturales al anterior de la trama social. El mismo Sasso, tras un largo trabajo de crítica demoleadora, concluye en la propuesta de algunos correctivos legitimantes de la investigación sobre estos fundamentos teóricos.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Escribe Goldmann: "...relaciones *intrasubjetivas*; dicho en otros términos, relaciones entre individuos, cada uno de los cuales constituye un elemento parcial del verdadero sujeto de la acción", L. Goldmann, *op. cit.*, p. 82.

<sup>37</sup> Javier Sasso, *Totalidad concreta y conciencia posible*, p. 92.

<sup>38</sup> Señala Sasso a modo de conclusión: "Algunos de los posibles caminos de salida han sido más que insinuados en las páginas precedentes: ante todo, la insistencia en la distinción marxiana entre "investigación" y "exposición", *distinción necesaria e irreductible*; luego, el planteamiento estricto de las cuestiones de validación, lo que obliga tanto a precisar el estatuto de los conceptos teóricos como a ligar éstos con las determinaciones empíricas que puedan garantizar su no-arbitrariedad, separando con nitidez la verdad teórica de la verosimilitud retórica;

Desde entregas muy recientes,<sup>39</sup> orientadas como crítica epistemológica a la historiografía de la historia de las ideas en América o, como prefiere decir significativamente, "Historia del Pensamiento Latinoamericano",<sup>40</sup> Sasso analiza y ejemplifica con agudeza los equívocos de los caminos ya transitados que no se deben volver a recorrer. Así como en el análisis de la línea Lukács-Goldmann en lo relativo a las nociones de totalidad concreta y conciencia posible, predominan aquí las consideraciones críticas, con lo que la tarea de construcción teórica<sup>41</sup> en la que pueda encontrar un fundamento más sólido una nueva manera de historiar queda hasta aquí sin solución.

Creemos que no se le puede pedir a la filosofía o a la epistemología la prefiguración teórica de lo que se debe hacer en el análisis historiográfico de procesos concretos. Hay un exquisito e ilustre antecedente<sup>42</sup> en el cual el intento de refundamentación de una teoría de la historia —aquí en un sentido universal— queda reducido al riguroso señalamiento de lo que se debe evitar en toda investigación histórica que quiera efectuar los mejores aportes en términos de explicación.

Y, finalmente la construcción de modelos controlables del todo social, modelos que hagan justicia tanto a la autonomía como a la integración de los momentos de la totalidad misma", cf. *Totalidad concreta y conciencia posible*, p. 104.

<sup>39</sup> Javier Sasso, *Sobre el concepto de "pensador latinoamericano"*, Caracas, inédito; *La escena histórica del pensamiento latinoamericano. Una consideración epistemológica*, Caracas, UCAB, 1989 y "Sobre el 'pensamiento latinoamericano' y su historiografía", pp. 61-81.

<sup>40</sup> Evitándose de esta manera la problemática decidibilidad de la alternativa *ideas en Latinoamérica o ideas latinoamericanas*.

<sup>41</sup> Escribe Sasso en este sentido: "...dado el carácter puramente crítico de las presentes consideraciones, no habrá aquí lugar para extenderse en términos de construcción teórica en las posibles alternativas, las cuales, ante todo, giran acerca de la cuestión de qué hacer con los textos, la que a su vez incluye la de cómo trascenderlos hacia su entorno sin mengua de su especificidad; o, dicho de otro modo: de comprender adecuadamente el *lugar* de las ideas, tanto entre sí como en el medio verbal que las manifiesta, como en la totalidad de la "experiencia vida" desarrollando para ello las estrategias adecuadas", "Sobre el 'pensamiento latinoamericano' y su historiografía", pp. 79-80.

<sup>42</sup> Nos referimos a la obra de Gerald Cohen, *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Madrid, Siglo XXI-Pablo Iglesias, 1986. En el proceso de discusión llevado a cabo sobre este texto en el Seminario interno del Departamento de Filosofía de la Práctica durante 1990, se había señalado atinadamente en qué forma el rigor analítico de la defensa tal vez dejaba en pie el esquema más general de lo que no se debería hacer en este terreno en la aspiración a disponer de una teoría satisfactoria.

No contamos pues con andadores teóricos que nos coloquen en una situación de privilegio frente al objeto real, prefigurándonos el objeto de conocimiento.

Esta situación nos obliga a transitar por la práctica historiográfica con una especial conciencia de los riesgos que entraña ese proceso de búsqueda de hechos y relaciones. En el ejercicio de esa práctica debemos estar atentos a todas las dificultades teóricas que se puedan presentar, formulando las correspondientes preguntas, tratando de encontrar soluciones a las mismas y, con ellas, apuntar a llenar el vacío de construcción teórica. Esta última, más allá del grado de consistencia que pudiera eventualmente alcanzar, resulta ineludible tanto a la hora de elegir fundadamente estrategias de análisis, como a la de justificar los resultados obtenidos mediante su aplicación.<sup>43</sup>

Tales son, en síntesis, los señalamientos para la remodelación del paradigma filosófico-historiográfico de la historia de las ideas en América, de cuyas potenciales producciones dependerá en gran medida que la filosofía latinoamericana,<sup>44</sup> sin dejar por ello de ser un saber de compromiso, se constituya fundamentalmente como saber de transformación.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Sugiere Sasso la conveniencia de examinar la pertinencia de diversas estrategias de análisis: formaciones discursivas, modos de producción textual, estructuras elementales de la significación, actos de habla, fuerzas ilocucionarias, "Sobre el 'pensamiento latinoamericano' y su historiografía", p. 80.

<sup>44</sup> Biagini proporciona un panorama exhaustivo de los sentidos correspondientes a la expresión *filosofía latinoamericana*: sentido temático (filosofía sobre lo latinoamericano), sentido personificador (filosofía por Latinoamericanos), sentido conceptual (filosofía de latinoamérica), sentido doctrinario (filosofía en Latinoamérica), sentido teleológico (filosofía para la América Latina) y sentido metateórico (filosofía de la filosofía latinoamericana). Cf. Hugo Biagini, *Filosofía americana e identidad*, Buenos Aires, EUDEBA, 1989, pp. 15-17.

<sup>45</sup> Abelardo Villegas ha sostenido acertadamente la tesis según la cual el proyecto de desarrollar el saber filosófico como instrumento de transformación social en América Latina pasa por una necesaria toma de posición crítica frente al historicismo existencialista latinoamericano que ha afectado en la dominante a la línea de investigación que hemos delimitado. Señala las imprecisiones en cuanto a cuál sea el muy manido carácter práctico de la filosofía, los alcances del concepto de "circunstancia" y los peligros del relativismo, las limitaciones y deformaciones que derivan del emplazamiento de las tensiones dialécticas en el plano de las ideas, las fronteras entre filosofía e ideología. Véase Abelardo Villegas, "Proyecto para una filosofía política de América Latina", en Arturo Ardao y otros, *Función actual de la filosofía en América Latina*, esp. pp. 184-187.

#### IV. Hipótesis de trabajo

SINTETIZANDO los criterios que han presidido la construcción de la escena histórica del pensamiento latinoamericano y su correspondiente periodización, en la bibliografía de la historia de las ideas en América más representativa a nivel continental, expresa Sasso:

Contempladas las cosas con un grado suficiente de generalidad puede decirse... que los cultores de la disciplina aquí mencionada ordenan el devenir histórico-intelectual latinoamericano mediante una periodización básica que pretende atender tanto al campo de la actividad puramente intelectual (donde lo filosófico tendría el papel dominante) como al entorno político y social. Las fases fundamentales de ese devenir serían el orden colonial, su disolución por el proceso emancipatorio y sus consecuencias, y la emergencia de un nuevo orden que culminaría en el siglo XIX y que se intenta ya modificar a comienzos del XX. La Escolástica, dentro de este esquema, es la tendencia filosófica que brinda la arquitectura intelectual del orden antiguo, resquebrajado a lo largo del siglo XVIII por las concepciones "modernas" e "ilustradas". El Positivismo es la tendencia filosófica que vertebra intelectualmente el orden nuevo, precedido a lo largo del siglo XIX por diversos intentos de un "romanticismo social" ansioso ya por (re)organizar las sociedades latinoamericanas. El período intermedio, que coincide, en casi toda América Latina, con una marcada inestabilidad, estaría poblado por filosofías ninguna de las cuales logra cabalmente su cometido cohesionador: ni la ideología de la escuela de Condillac, ni el utilitarismo de Bentham, ni la "escuela escocesa" con su "sentido común", ni siquiera el más exitoso espiritualismo ecléctico que, no obstante, conoce su apogeo universitario en el tercer cuarto del siglo. El 900 trae consigo un programa de "superación del positivismo" sobre cuyo sentido, alcance y límites se ofrecen diversas versiones.<sup>46</sup>

Agrega Sasso como juicio crítico sobre el conjunto de esa labor:

al proceder así esta historiografía ha puesto en escena un guión donde ciertos pensadores ejecutan determinados roles, por medio de los que su pensamiento adquiere sentido histórico (y aun, cabría decir, "su" sentido histórico, esto es, el que la Historia les asigna).<sup>47</sup>

Señala luego la necesidad de operar una "desconstrucción" de ese escenario histórico, argumentando en tal sentido a través de la

<sup>46</sup> Javier Sasso, "Sobre el 'pensamiento latinoamericano' y su historiografía", pp. 62-63.

<sup>47</sup> Art. cit., p. 63.

consideración de diversos tópicos. Esa tarea de "desconstrucción" queda apenas esbozada, pero deja en claro la pertinencia de nuevos intentos historiográficos que ensayen otras vías de comprensión del pasado.

Limitándonos ahora a lo más representativo de la bibliografía nacional sobre el período en que queremos centrar nuestro análisis, encontramos bajo el título *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* la siguiente síntesis introductoria a los desarrollos del libro publicado con ese mismo título:

El espiritualismo y el positivismo, filosofías irradiadas por la Universidad en la segunda mitad del siglo XIX, fueron escuelas definidas que modelaron la inteligencia nacional y aun la conciencia espiritual del país, en un período decisivo de su desarrollo.

En sus respectivos momentos de predominio impusieron ambas una general impregnación anímica, espiritualista o positivista, a todos los aspectos de la vida nacional: enseñanza, política, derecho, literatura, moral, religión. A cada una correspondió una radical posición de conciencia por la que se expresó a su turno el alma de la época. El concepto de conexión estructural, tan bien esclarecido por Dilthey y su escuela, ilustra el significado de esta correspondencia, a cuya luz, acontecimientos y hombres de nuestro inmediato pasado se alzan con una fisonomía nueva en la que muestran su verdadero sentido.

Pero el espiritualismo y el positivismo fueron algo más que dos instancias en la evolución del pensamiento uruguayo. Trabados en los años de su articulación en ardiente polémica, protagonizaron un verdadero drama filosófico, que puso a aquel frente a su mayor crisis histórica y lo constituyó definitivamente como entidad social. Ese drama no fue, al fin, otro que el gran drama filosófico del siglo, promovido por el inusitado ataque que el naturalismo científico llevó al viejo absolutismo metafísico y moral. Asumió los caracteres de una revolución cultural auténtica, consumada hacia el 80 con la consagración del positivismo; revolución precedida y preparada por la que, hacia el 70, había llevado a cabo a su vez el propio espiritualismo al ocasionar, en nombre del racionalismo, la primera ruptura formal de la inteligencia uruguaya con la iglesia católica. Por intermedio de ambas revoluciones sucesivas se transformó sustancialmente la conciencia religiosa al mismo tiempo que la estructura intelectual del país. (En un par de décadas apuramos, en nuestro pequeño "mundo histórico", las dos grandes crisis espirituales del hombre moderno: la de la fe, típica del siglo XVIII, y la de la razón absolutista, típica del siglo XIX).

El Uruguay no ha conocido conmoción filosófica mayor. La filosofía ha sido en él ulteriormente menos imitadora o menos simplista. Pero no ha sido más íntimamente profesada y vivida en la conciencia de sus clases ilustradas. Lo que la de aquel período cede así en interés, del punto de vista del pensamiento filosófico puro o de la producción original, lo recupera con creces en interés —no menos filosófico— del punto de vista de la vivencia colectiva de la filosofía

y de su proyección sociológica en la actividad práctica y la existencia moral de las generaciones que entonces realizaron la cultura intelectual. La filosofía fue para ellos materia de credo y de milicia.

"Hay en los pueblos, señor Presidente, una cuestión más vital que la cuestión religiosa, y es la cuestión filosófica", declaró en pleno Parlamento uno de los actores del drama. Con ello expresaba, en cierto modo, el pensamiento de todos. Por eso ardió y se consumieron en una verdadera guerra filosófica, sobre la que descendió al fin la paz en el ocaso del siglo con la aparición de nuevas corrientes y estados de espíritu.<sup>48</sup>

En esta página de Ardao, de elegante narrativa, hemos señalado algunas expresiones a partir de cuyo comentario particular queremos articular nuestras hipótesis de trabajo en el intento de fundamentación de una propuesta pretendidamente nueva. En lo personal, tenemos más afinidad por la construcción que por la "desconstrucción"; así lo hemos manifestado en otra parte.<sup>49</sup> A pesar de ello, algunos señalamientos de orientación desconstruccionista, parecen resultar en este contexto pertinentes.

En líneas generales, pensamos que espiritualismo y positivismo son presentados en esta narrativa con excesiva homogeneidad. Se relegan en demasía sus efectivas distancias, tanto en lo que hace a su relevancia doctrinaria como a su respectiva significación histórica en el escenario uruguayo de la segunda mitad del siglo XIX.

Estimamos que se sobredimensiona la significación de ambas filosofías al señalar que ellas modelaron "la conciencia espiritual del país". La validez de esta tesis supone las fronteras del país real demarcadas por la irradiación filosófica de la Universidad. Las fronteras así definidas nos dan como resultado un país de ficción: urbano, ilustrado y doctoral. Desde la imagen de ese país de ilusión se torna dificultoso tener acceso a la comprensión del país real, así como a la de la efectiva función que en el mismo pudieron haber cumplido a su turno o en su polémica relación el espiritualismo y el positivismo. Esta transfiguración ultraintencional del país se ve reforzada por la reducción de "todos los aspectos de la vida nacional" a aquellos de notoria condición superestructural, básicamente pasibles de ser afectados en mayor o menor grado por la señalada irradiación filosófica. Queda configurada una sustitución del país real por uno

<sup>48</sup> Arturo Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, 2a. ed., Montevideo, Universidad de la República, 1968, pp. 9-10.

<sup>49</sup> Yamandú Acosta, "Sobre el paradigma del pensamiento filosófico latinoamericano", pp. 10-13.

ideal en el que lo cultural, identificado como espiritual, se presenta con los caracteres de una estructura autosostenida en la que la pretendida cúpula filosófica es la que, al penetrarla en todos los niveles y cohesionarla, la cimenta. En esta forma, para esta estructura espiritual así concebida no se presentan como relevantes las relaciones que seguramente debió haber tenido con los procesos de la base real de la formación social considerada.

Aceptando que hablar de "el alma de la época", pueda ser solamente una manera de decir, una expresión retórica, surge de esta expresión a la luz de nuestro anterior señalamiento, la inaceptable alternativa según la que sectores sociales cuantitativamente mayoritarios y cualitativamente distintos entre sí y fundamentalmente de ese micromundo urbano, ilustrado y doctoral, o bien quedarían fuera de la época, o bien carecerían de alma (y ésta es intencionalmente una manera de decir). La aplicación del concepto de "conexión estructural" que tenga lugar sin la contrapartida de argumentos y constataciones probatorios de su existencia, hace correr el riesgo de arrojar como resultado un diseño *a priori* de la estructura en consideración y de la dinámica de sus relaciones, con lo que la misma podría quedar desconocida en su singularidad empírica.<sup>50</sup>

Nos parece perfectamente ajustada a los hechos, y en consecuencia compartible, la referencia al "pensamiento uruguayo", pero para no dejar a ese pensamiento flotando en el vacío y mordiendo la cola en el proceso de una dialéctica puramente espiritual, es necesario ajustar la clave interpretativa señalando que si "la estructura intelectual del país" exhibía claros signos de transformación, la misma habría hipotéticamente de guardar relaciones con los movimientos ocurrientes en las estructuras profundas de la realidad uruguaya, en los procesos de sus transformaciones económicas, sociales y políticas. Obviamente, la construcción hipotética sobre estas estructuras y sus relaciones, hacen necesarias tanto la argumentación como la prueba.

"Crisis espirituales" sin lugar a dudas, pero la autenticidad de las mismas hacía seguramente relación con las que experimentaban desde su práctica productiva, a través de la mediación de su práctica comunicativa los protagonistas del "drama": sectores sociales conservadores y sectores sociales progresistas que en el pro-

<sup>50</sup> Esta observación no invalida el recurrir a un método genético-estructural; solamente apunta a diluir las conexiones estructurales preconcebidas, excesivamente rígidas y monolíticas.

ceso de su conflicto de intereses y proyectos implicaban a la sociedad en su conjunto.

Al referirse a la "proyección sociológica en la actividad práctica y la existencia moral de las generaciones que entonces realizaron la cultura intelectual", que en su polémica relación tuvieron el espiritualismo y el positivismo, se persiste en el enfoque de la línea de determinación que desciende desde el nivel de las ideas filosóficas, y se deja fuera de juego a aquella otra que asciende desde "la actividad práctica" y determina —en una determinación tal vez más fuerte— la opción en la alternativa filosófica.

Cuando al cerrarse el pasaje se hace referencia a "una verdadera guerra filosófica, sobre la que descendió al fin la paz en el ocaso del siglo con la aparición de nuevas corrientes y estados de espíritu" se reitera la opción por la señalada línea de determinación, consagrándose conjuntamente como criterio explicativo del cambio de filosofía, el de las influencias, con lo que se da como explicación aquello que debiera ser explicado.<sup>51</sup>

Como corolario de este análisis podemos preguntarnos: si esas filosofías se consumieron en su propia guerra, ¿se consumieron con ellas los agentes sociales que se habían cohesionado en torno a las mismas? O, mas bien al revés: ¿fue el proceso de disolución del enfrentamiento entre los agentes sociales el que determinó su disolución como agentes sociales confrontados y en consecuencia la de la filosofía en que se cohesionaban respectivamente y alcanzaban la inteligencia de la realidad en que estaban inmersos? ¿Las nuevas corrientes llegaron a colonizar un área vacía o desalojaron a los primitivos ocupantes debilitados en su fatigosa polémica? Si tanto el espiritualismo como el positivismo han sido tan pregnantes desde el punto de vista social, ¿cómo pudo haber sido posible su desaparición? ¿Habrán cumplido efectivamente el papel que aquí parece adjudicárseles? ¿No habrán sido meramente los ropajes importados que vistieron a su turno estructuras de pensamiento de fuerte

<sup>51</sup> En este sentido es muy pertinente la siguiente observación de Goldmann: "Lo que se denomina habitualmente 'las influencias' no tiene ningún valor explicativo y constituye cuanto más un dato y un problema que el investigador debe explicar. A cada instante se presentan muchas influencias susceptibles de ejercerse sobre un escritor; pero es necesario explicar por qué se ejercieron realmente algunas o sólo una de ellas, y también por qué la recepción de las obras que ejercieron esa influencia se cumplió, en el espíritu de quien la experimentó, con determinado número de distorsiones en particular. He aquí otras tantas preguntas cuya respuesta se sienta del lado de la obra del autor estudiado y no —como se suele pensar— del lado de la obra a la cual se atribuye esa influencia", L. Goldmann, *op. cit.*, p. 52.

arraigo en la realidad que a su tiempo se limitaron a cambiar de vestidos? ¿Qué quería efectivamente decir ser espiritualista o ser positivista en el Uruguay del siglo pasado?

En alguna historiografía se ha explicado la hegemonía del positivismo por haberse verificado la recepción de las influencias, ya fuera en la línea comtiana o en la evolucionista, desde bases potencialmente sensibles al mismo tiempo entendidas como un "positivismo autóctono".<sup>52</sup>

Hablar del "positivismo autóctono" no es más que una inconveniente manera de hablar, porque si el positivismo es autóctono, entonces ya no es el positivismo que responde a la autoría intelectual de un Comte o un Spencer, no es ya el positivismo identificable en la historia de la filosofía.<sup>53</sup>

Luego de estas consideraciones que rodean nuestras hipótesis centrales, pasamos a esbozarlas de un modo más definido. En el proyecto de la primera modernización en el Uruguay —y quiero en principio centrarme en el proyecto, no sobre la realización— el protagonismo no estuvo ni en el positivismo evolucionista en su sentido doctrinario ni en un inexistente positivismo autóctono.

No puede, a nuestro juicio, ser tomada como concluyente la tesis según la cual en el proyecto de la primera modernización del país la historia uruguaya y sus sujetos han reclamado a la filosofía, la prefiguración teórica de su modernización y su renovación intelectual respectivamente.<sup>54</sup>

Para tornar esta tesis decidible, se impone como primera cuestión identificar el sentido que en ella se da a la filosofía. De acuerdo con el contexto de enunciación de esta tesis, cuando se hace referencia a la filosofía, lo que se considera son las corrientes doctrinarias, tal como resultan identificables desde su matriz europea. Hecha

<sup>52</sup> Se ha estimado en este sentido por ejemplo el pensamiento de José Ingenieros en la Argentina.

<sup>53</sup> En un artículo reciente, el español José María Romero Baró, persiste en esta idea a nuestro juicio equívoca de un positivismo autóctono americano. Véase José María Romero Baró, "Líneas de pensamiento positivista y antipositivista en América", *Analogía, Revista de Filosofía* (México), núm. 1 (1990), pp. 169-176.

<sup>54</sup> Escribe Alvaro Rico: "En síntesis, no será frecuente, luego de la primera modernización del país y de los inicios de la segunda, que la historia uruguaya y sus sujetos reclamen a la filosofía la prefiguración teórica de la modernización de aquella y la renovación intelectual de estos últimos". Alvaro Rico, "La filosofía en la fundación de la estructura intelectual del Uruguay moderno", en *Problemática filosófica del Uruguay de hoy*, Montevideo, Filosofar Latinoamericano, 1990, pp. 177-178.

esta aclaración sobre quien supuestamente fuera objeto de reclamos, permanece en la oscuridad la identidad de los titulares de tales presuntas reclamaciones. Resulta difícil concebir en qué sentido "la historia uruguaya" pudo haber reclamado algo a la filosofía. La fórmula sería inteligible si a lo que nos estamos refiriendo es a la Historia en cuanto práctica de conocimiento. Pero aun tomada en este sentido, la fórmula sería de dudosa significación para el período estudiado, en el que la relación congnoscitiva con los hechos y procesos históricos oscila entre la crónica (que nada pide a la filosofía) y una implícita filosofía de la historia (en la que en todo caso es la filosofía quien reclama algo de la historia y subrepticamente la informa —o la deforma— con su propia teleología). Si pasamos ahora a los otros supuestos reclamantes, los "sujetos", la tesis solamente parece ser pertinente respecto de aquellos pertenecientes al ya identificado micromundo urbano, ilustrado y doctoral. De acuerdo a la tesis subyacente, los numerosos agentes sociales que notoriamente no estaban en condiciones objetivas y carecían de las mínimas condiciones subjetivas para efectuar el presunto reclamo, quedarían descalificados como sujetos de la historia nacional uruguaya (entendida aquí la historia como la praxis histórica en curso). Además, el énfasis puesto en la separación entre "la historia uruguaya" y sus "sujetos", supone una dualidad que en su proyección extrema torna impensables tanto a aquélla como a éstos.

El protagonismo en el proyecto de la primera modernización se ubica en la praxis de los sujetos colectivos que por entonces se definen en el proceso de su confrontación, sujetos colectivos cuya efectiva identidad debe ser cabalmente investigada. Al interior de la práctica de esos sujetos colectivos es que adquiere protagonismo en otro nivel de significación la práctica de algunos sujetos individuales. Pero en este caso ese protagonismo se explica más que por reclamos hechos a la filosofía, por el esforzado desarrollo de un *pensamiento* (el que puede ser catalogado como filosófico en algún sentido), entendiéndolo en esta acepción muy particular y ya aludida con que lo caracteriza Goldman:

el pensamiento es siempre el intento por hallar *un sentido* a la vida en ciertas condiciones concretas, y por establecer una praxis que tienda a cambiar la realidad en el sentido de las aspiraciones de los grupos humanos... el conjunto de ese comportamiento exige siempre una síntesis viva entre el espíritu racional,

el ordenamiento, por una parte, y, por otra, su adaptación a la realidad y a las aspiraciones del sujeto gracias al espíritu crítico.<sup>55</sup>

Es en la práctica discursiva del sujeto individual, fundamentalmente a partir de sus objetivaciones, en donde podemos indagar ese pensamiento y, al ubicarlo en el conjunto de su praxis y al interior de la intrasubjetividad<sup>56</sup> del sujeto colectivo a cuya configuración contribuye, elucidar ajustadamente el lugar y la función que corresponden a la filosofía.

Cualquier sujeto individual que integre por su interacción con otros la intrasubjetividad de un sujeto colectivo en el cual la componente filosófica desempeñe algún papel, puede representar ejemplarmente la conciencia filosófica que corresponde a ese constructo colectivo. Algunos sujetos individuales tienen en este respecto una mayor relevancia, en cuanto con el desarrollo de un pensamiento filosófico contribuyen muy eficazmente al desarrollo de esa conciencia filosófica,<sup>57</sup> efecto colectivo que ha sido estimado como un hecho "filosófico" más importante y "original" que el hallazgo de nuevas verdades que solamente sean patrimonio de algunos.<sup>58</sup> Es en esta perspectiva que, en lo que hace al llamado proyecto de la primera modernización en el Uruguay, el caso de José Pedro Varela resulta paradigmático.

Varela ha sido estimado, entre otras cosas, por ser el introductor en el Uruguay, en el lapso de dos décadas, de dos corrientes de

<sup>55</sup> Lucien Goldmann, *op. cit.*, p. 38.

<sup>56</sup> Escribe Goldmann: "Claro está que en todo no se habla de una conciencia colectiva que se situaría fuera de las conciencias individuales; no hay otra conciencia que la de los individuos. Solamente que algunas de las conciencias individuales se relacionan entre sí de modo no ya intersubjetivo sino intrasubjetivo, constituyendo así el sujeto de todo pensamiento y de toda acción de carácter social y cultural", L. Goldmann, *op. cit.*, p. 84.

<sup>57</sup> Ardao distingue adecuadamente entre el pensamiento filosófico y la conciencia filosófica al señalar el "pensar por cuenta propia" y el simple "tener ideas", Arturo Ardao, *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, Caracas, Monte Ávila, 1978, esp. p. 41.

<sup>58</sup> Dice Gramsci: "Que una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y en forma unitaria la realidad presente, es un hecho 'filosófico' mucho más importante y original que el hallazgo, por parte de un 'genio' filosófico, de una nueva verdad que sea patrimonio de pequeños grupos de intelectuales", Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984, p. 9.

renovación espiritual: el racionalismo y el positivismo.<sup>59</sup> Sin dejar de considerar la verdad que contiene tal afirmación, creemos que se debe desplazar aún más el acento desde "el espíritu racional" y el "ordenamiento" que caracterizan largamente a estas concepciones filosóficas hacia "su adaptación a la realidad" como respuesta a "las aspiraciones de los grupos humanos" y al ejercicio, en última instancia definitorio, de su "espíritu crítico".

Racionalismo y positivismo, en lo que tienen de continuidad doctrinaria, bien pueden ser considerados los andadores filosóficos sobre los que alcanza su más definida expresión conceptual el proyecto de la primera modernización en el caso paradigmático de Varela. Pero esos andadores reciben su movimiento desde un impulso prefilosófico que, al proporcionarles vigor, los determina en su autenticidad y originalidad, al tiempo que los grava con la herencia de sus propias limitaciones y contradicciones. El mentado impulso no puede quedar relegado a la esfera irracional del misterio; básicamente puede ser explicado en función del conjunto de determinaciones por las cuales el sujeto individual en cuestión se constituye como "intelectual", de acuerdo al sentido gramsciano del término.<sup>60</sup> Esta referencia conceptual, que estimamos perfectamente ajustada a la realidad de los hechos, convoca en el marco del modelo de análisis en que el concepto de "intelectual" adquiere su sentido específico, a considerarla en su estrecha relación con las de "bloque histórico" y "hegemonía".<sup>61</sup>

Ubicar la significación y función de los ropajes o andadores filosóficos del racionalismo y el positivismo, particularmente de este último estimado como *factórum* de la modernización decimonónica, requiere investigar su papel protagónico o subordinado en la ge-

<sup>59</sup> Escribe Ardao, refiriéndose a Varela, para poner luego el acento en la significación del positivismo: "fue la mentalidad uruguaya más original y revolucionaria de su tiempo. Ha de reconocerse que no hay exageración en lo dicho, si se piensa que le correspondió el singular destino de iniciar en persona todas las grandes corrientes espirituales de renovación que tuvieron lugar en el país en la segunda mitad del siglo pasado", Arturo Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, p. 94.

<sup>60</sup> En cuanto elemento de vinculación orgánica entre estructura y superestructura, y sociedad civil y sociedad política, alcanzando total definición en este sentido al detentar funciones de dirección.

<sup>61</sup> El intelectual (o el grupo de los intelectuales) elabora los mecanismos superestructurales que le dan a la clase dominante homogeneidad, consenso de las clases auxiliares y subalternas y en tal sentido, dominio del bloque histórico.

neración de consenso, tanto al interior de las clases integrantes del bloque de poder como de las subalternas o dominadas.

Nos atrevemos a sostener, así como a probar a través de la confrontación de documentos y conductas, que en esa búsqueda de consenso a través de la cual se persigue la cohesión del bloque histórico en la que va en juego la existencia del país mismo, el fundamento está dado por un sentido pragmático (no pragmatista) de orientación de la conducta, el que se dirige en la búsqueda de los efectos históricos señalados entre las orientaciones divergentes del realismo y el utopismo.

Realismo y utopismo integran en su propio seno —y muy especialmente en su vigencia en la configuración de la estructura intelectual de los diversos y contrapuestos agentes sociales— orientaciones de renovación o transformación, conjuntamente con otras de freno. Es en esa dialéctica interna al realismo y al utopismo y en su mutua relación, con base en los intereses y aspiraciones de los sujetos colectivos en el marco de cuyas relaciones se van generando y resolviendo los problemas reales del Estado, la sociedad y la nación, que los ropajes prestados del positivismo alcanzan la originalidad de su significación histórica en el proyecto de la primera modernización del Uruguay.

#### V. Objetivos

EMPLAZAR en su efectivo lugar a la filosofía en lo que hace al proyecto de la primera modernización. Explicarla y estimarla funcionalmente al interior de la práctica de un sujeto histórico en construcción y en sus relaciones con otros sujetos en el marco de una totalidad concreta. Aportar elementos para la formulación de una teoría crítica del sujeto dotada de vigencia y validez para el Uruguay del último tercio del siglo XIX.

Dado el carácter fundante de este primer proyecto de modernización en lo que hace a la estructura de Uruguay actual, la ejecución del trabajo nos permitirá progresar en la construcción de una teoría crítica del sujeto adecuada a las condiciones vigentes en nuestra actualidad, disponer de un parámetro clarificador para elucidar la situación y valor funcional de la filosofía en los ulteriores proyectos de modernización, desde el conocimiento que la filosofía ha cumplido y cumple, estimar la que debería cumplir, apoyar la consolidación de nuestra tradición filosófica a través de la evaluación de nuestros propios productos.

Aprovechar las dificultades inherentes al ejercicio de la práctica historiográfica y de la evaluación filosófica, para acotar problemas epistemológicos y metodológicos que se entiendan relevantes, orientados hacia el horizonte de una construcción teórica satisfactoria para nuestras necesidades explicativas.

#### BIBLIOGRAFÍA\*

- Acosta, Yamandú, *José Pedro Varela: estudio genético de su pensamiento hasta sus obras pedagógicas* (1978, inédito).
- , "Sobre la historia de las ideas latinoamericanas", en *Boletín de Filosofía FEPAI* (Buenos Aires), año 8, núm. 15 (1988), pp. 31-38 y Montevideo, ADES Cultura, 1989, pp. 36-40.
- , "José Pedro Varela: ideólogo del progreso social en el siglo XIX uruguayo", en *Boletín de Filosofía FEPAI* (Buenos Aires), año 9, núm. 17 (1989), pp. 17-31 y núm. 18 (1989), pp. 3-20.
- , *La historia de las ideas en la perspectiva de la liberación* (1988, inédito).
- , "La noción de sujeto y la historia de las ideas latinoamericanas", en *Pensamiento latinoamericano*, Salto, Universidad de La República, Regional Norte, 1988, pp. 31-35.
- , *José Pedro Varela: los escritos de 'La revista literaria'* (1989). Primera Parte publicada en *Resumen Pedagógico* (Montevideo), año 3, núm. 6, pp. 19-27.
- , "Sobre el paradigma del pensamiento filosófico latinoamericano", en *Papeles de Filosofía* (Montevideo), núm. 2 (1990), pp. 10-13.
- , "Elementos para una teoría crítica del sujeto (1991, Libertación-Liberación)", en *Revista de Filosofía*, año II, núm. 1 (1991), pp. 51-57.
- Ardao, Arturo, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, México, FCE, 1956.
- , *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Montevideo, Universidad de la República, 1962.
- , *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Alfa, 1963.
- , *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, 2a. ed., Montevideo, Universidad de la República, 1968.
- , *Etapas de la inteligencia uruguayana*, Montevideo, Universidad de la República, 1971.

\* La presente bibliografía incluye exclusivamente los textos —y las ediciones— que fueron expresamente consultados en el curso de la elaboración y redacción del proyecto.

- \_\_\_\_\_ y otros, *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976.
- \_\_\_\_\_, *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, Caracas, Monte Ávila, 1978.
- \_\_\_\_\_, *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, Universidad de la República, 1987.
- Ardiles, Osvaldo, *El exilio de la razón*, Córdoba, Argentina, Sils-María, 1988.
- Arpini, Adriana, *Crisis del historicismo en América Latina*, Mendoza (inédito).
- Biagini, Hugo, *Filosofía americana e identidad*, Buenos Aires, EUDEBA, 1989.
- Caño-Guiral, J., *Ideologías políticas y filosofía en el Uruguay*, Montevideo, Nuestra Tierra, 1969.
- Cerutti, Horacio, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1986.
- Claps, Manuel, "La historia de las ideas como historia de las ideologías", *La filosofía en América*, Caracas, 1979, pp. 81-83.
- Cohen, Gerald, *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Madrid, Siglo XXI-Pablo Iglesias, 1986.
- Desanti, Jean Toussaint, *Introduction à l'histoire de la Philosophie*, Paris, Nouvelle Critique, 1956.
- Goldmann, Lucien, *Las ciencias humanas y la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.
- \_\_\_\_\_, *Marxismo y ciencias humanas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.
- Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984.
- Lukács, György, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975.
- Marx, Karl, *La ideología alemana*, 2a. ed., Montevideo, EPU, 1968.
- \_\_\_\_\_, Prólogo a la *Contribución a la crítica de la Economía Política*, Moscú, Progreso, en Marx-Engels, *Obras Escogidas*, t. II, pp. 339-343.
- \_\_\_\_\_, *El Capital*, 5a. reimpr., México, FCE, t. I, 1972.
- Marquín, Germán y otros, *La filosofía en Colombia. Historia de las ideas*, Bogotá, El Búho, 1988.
- Mato, Carlos, *Historia de las ideas. Consideraciones en torno a su problemática*, Montevideo, FCU, 1986.
- Miró Quesada, Francisco, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1981.
- Pereyra, Carlos, *Configuraciones: Teoría e Historia*, México, Edicol, 1979.
- \_\_\_\_\_, *El sujeto de la historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- Piaget, Jean, *El estructuralismo*, Barcelona, Oikos-Tau, 1974.
- Rico, Álvaro, "La filosofía en la fundación de la estructura intelectual del Uruguay moderno", en *Problemática filosófica del Uruguay de hoy*, Montevideo, Filosofar latinoamericano, 1990, pp. 175-181.

- Roig, Arturo, *De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1977, pp. 45-72.
- \_\_\_\_\_, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.
- \_\_\_\_\_, *La historia de las ideas y la historia de nuestra cultura* (1988, inédito).
- Romero Baró, José María, "Líneas de pensamiento positivista y antipositivista en América", en *Analogía, Revista de Filosofía* (México), núm. 1 (1990), pp. 169-176.
- Sasso, Javier, *Totalidad concreta y conciencia posible*, Valencia, Venezuela, Universidad de Carabobo, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Sobre el concepto de pensador latinoamericano* (Caracas, inédito).
- \_\_\_\_\_, *La escena histórica del pensamiento latinoamericano. Una consideración epistemológica*, Caracas, UCAB, 1989.
- \_\_\_\_\_, "Sobre el 'pensamiento latinoamericano' y su historiografía", en *Analogía, Revista de Filosofía* (México), núm. 1 (1990), pp. 61-81.
- Wright, Erik, *Classes*, 2a. imp., London, Verso, 1987.
- Zea, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978.
- \_\_\_\_\_, coord., *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI-UNESCO, 1986.

## LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN EL PENSAMIENTO RIOPLATENSE (DESDE LA GENERACIÓN ARGENTINA DE 1837 HASTA CARLOS VAZ FERREIRA)

Por Manuel Claps  
UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA,  
MONTEVIDEO

LA INVESTIGACIÓN PROYECTADA parte del supuesto de la importancia que ha tenido la Filosofía de la Historia en el pensamiento latinoamericano desde las primeras décadas del siglo XIX hasta mediados del siglo XX. A partir de los estudios realizados sobre la Historia de las Ideas ha quedado de manifiesto —aunque no de una manera suficientemente explícita— la significación y la gravitación que la Filosofía de la Historia tuvo en la configuración de nuestro pensamiento y de nuestra acción. La hipótesis que trataremos de probar sostiene que es en la Filosofía de la Historia —mucho más que en la Filosofía pura— donde se han alcanzado los mayores logros y una especial incidencia en la práctica social a través de la filosofía política, jurídica y educacional.

En el período en que se gestan las ideas que van a informar el pensamiento fundador de nuestras formaciones sociales, la filosofía se presentaba con respecto a la naturaleza como *filosofía natural* y con respecto a la historia como *filosofía de la historia*.

Debemos aclarar previamente que entendemos tanto la *Historia de las Ideas* como la *Filosofía de la Historia* como ideologías. En tal sentido lo hemos expuesto en la Comunicación enviada al IX Congreso Internacional de Filosofía realizado en Caracas, Venezuela, en 1977.

Utilizaremos el marco teórico de la concepción materialista de la Historia, la que nos proveerá las categorías explicativas, en especial la teoría de la ideología.

La investigación intentará poner de manifiesto la estructura profunda de los discursos que sobre la Filosofía de la Historia se han

dado en los autores que estudiaremos, tanto en el discurso explícito como implícito. La investigación no se limitará al análisis interno, estructural de los mismos sino que atenderá al análisis externo, es decir, a la relación de los discursos con el contexto histórico-social y con el *proyecto* que proponen. Se debe proceder así ya que sin una integración de las ideas en la "historia real", "en la historia profana de los hombres", sin una reconstrucción de la realidad total, las ideas quedan inanes, flotando en el vago cielo de las abstracciones y constituyen una nueva "historia sagrada", que no sirve al conocimiento ni a la transformación de la realidad.

De este modo la significación de las ideas alcanza su plenitud, poniendo de manifiesto cómo y por qué se adoptaron y adaptaron, qué funcionalidad tuvieron y qué nuevas estructuras configuraron. Como ha dicho muy bien el mexicano López Cámara, "la historia de las ideas sólo puede adquirir pleno sentido a la luz de su *significación meta-ideológica*".

Estos análisis nos llevarán a determinar la conciencia falsa, la conciencia real y la conciencia posible de cada uno de los pensadores estudiados, mostrando su relación con su situación de clase y el momento histórico al que pertenecieron.

El método que utilizaremos para captar la estructura profunda del discurso ideológico no puede ser ninguno de los métodos empíricos, sino el método semántico-estructural, que tan excelentes resultados ha dado en su campo específico. Pero debe ser integrado con el método dialéctico para que nos permita comprender tanto los aspectos sincrónicos como diacrónicos de los procesos ideológicos y su correlación con la realidad. Podremos determinar tanto las invariantes como las variantes estructurales de la ideología, variantes debidas a las distintas coyunturas históricas.

Emplearemos el concepto de ideología en un sentido amplio, no peyorativo sino descriptivo-explicativo. La definición que del mismo da Sánchez Vázquez nos parece comprensiva y satisfactoria a la vez: "un conjunto de ideas acerca del mundo y de la sociedad que responden a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto dado y que guían y justifican el comportamiento práctico de los hombres".

Una *lectura ideológica* de los textos nos permitirá sistematizar los *ideologemas* y determinar el contenido y la función de las ideologías, a saber: el contenido de información y conocimiento, el contenido de ocultamiento y el de utopía. O para decirlo con las palabras de Althusser: las funciones alusivas, elusivas e ilusorias. Reconstruyendo las estructuras significativas reales podemos lograr el

máximo de objetividad posible y realizar de este modo una auténtica ciencia social.

La investigación intentará poner de manifiesto los conceptos fundamentales que informan los discursos sobre la Filosofía de la Historia y su articulación. Sin ánimo exhaustivo enumeraremos los conceptos fundamentales que a nuestro juicio integran estos discursos: 1) civilización, 2) barbarie, 3) cultura, 4) sociedad, 5) historia, 6) progreso, 7) humanidad, 8) Dios, 9) Providencia, 10) Religión, 11) Cristo, 12) cristianismo, 13) catolicismo, 14) libertad, 15) democracia, 16) pueblo, 17) raza, 18) nación, 19) nacionalidad, 20) evolución, 21) revolución, 22) política, 23) Estado, 24) ley, 25) individuo, 26) educación, 27) ideales, 28) utopía, 29) fines, 30) América.

Hemos elegido como punto de partida la generación argentina de 1837 por considerar que es a partir de ella que se plantean por primera vez y de manera muy explícita los problemas de la sociedad, de la cultura y de la organización política de nuestros países.

En efecto, la generación del 37, a poco más de un cuarto de siglo de la Revolución de Mayo y contemporánea de las guerras civiles y del caudillismo, toma conciencia de la realidad socio-histórica y adopta una actitud inédita frente a estos hechos. Profundamente influida por el romanticismo social europeo, intenta desentrañar las causas que han motivado la situación en que se encuentra la sociedad rioplatense. En Buenos Aires fundan la Asociación de Mayo y el Salón literario. En este último se pronunciarán las conferencias de Sastre, Alberdi, Echeverría y Juan María Gutiérrez, que constituirán el germen del núcleo ideológico de los desarrollos posteriores, junto con el *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*. Obligados por las circunstancias políticas se refugian en Montevideo (excepto Sarmiento, que lo hará en Chile) y aquí desarrollan una intensa actividad intelectual y política.

El uruguayo Andrés Lamas y el argentino Miguel Cané fundan *El Iniciador*, donde colaboran junto a los uruguayos los exiliados argentinos. La Filosofía de la Historia será el fundamento de su pensamiento y de su acción. Aquí se publican la *Ojeada retrospectiva* y el *Dogma socialista* de Echeverría y se redacta el *Programa del curso de Filosofía contemporánea*. Realizan un balance del pasado y elaboran un proyecto social llamado a tener larga influencia.

Al darse cuenta de la pérdida del poder integrador de la religión en la sociedad postulan la necesidad de compartir determinadas creencias básicas que diesen cohesión a nuestra formación

histórica, es decir, la *fundación de las creencias*. O en otras palabras: una ideología. A esta tarea dedicaron sus mayores esfuerzos. Para ello era necesario primero "determinar lo que somos, y aplicando los principios, buscar lo que debemos ser". Pero "teniendo siempre el ojo clavado en las entrañas de la sociedad" (*Ojeada*).

Como ha dicho el profesor Ciaspucio, "cifran grandes esperanzas en el conocimiento de una filosofía de la historia (una ciencia nueva en todo el sentido de la palabra) para compaginar nuestro desarrollo jurídico con la ley general de nuestra sociedad".

Las influencias de Echeverría y de Sarmiento nos parecen haber sido las más poderosas en nuestra formación cultural, lo que habrá que probar y determinar del modo más concreto.

*Facundo*, con sus conceptos básicos de civilización y barbarie, ha de tener una larga influencia. Lo mismo sucede con *La Educación Popular*, donde se concreta un aspecto fundamental del proyecto civilizador por medio de la educación, que tuvo una influencia determinante en el pensamiento y la acción de J. P. Varela. Algo similar sucede con la influencia de Echeverría por medio del *Dogma socialista* y su afirmación de la democracia como forma de organización política y sus conceptos expresados en las *Palabras simbólicas*.

Como es sabido el pensamiento de la Ilustración informó la ideología de la Revolución de Mayo y el romanticismo social vendrá luego a corregir las unilateralidades de aquel pensamiento y a integrarlo y complementarlo con su historicismo que enfatiza las peculiaridades de cada pueblo, obligando a adecuar las instituciones a las circunstancias históricas concretas.

La continuidad de estas líneas de pensamiento se hará presente también en José Enrique Rodó, quien a su vez establece algunas variantes significativas (por ejemplo su actitud frente a la civilización norteamericana).

En Carlos Vaz Ferreira aparecen también las mismas influencias, integrando la estructura ideológica latente de su pensamiento y afinándose y destacándose con matrices propias de la época en que vivió.

Las variantes más importantes introducidas en aquella matriz ideológica se deben a los hechos históricos ocurridos en Europa que alcanzaron repercusión mundial, como fueron la revolución de 1848, la Comuna de París de 1870 y finalmente la Revolución rusa de 1917. De este modo un pensamiento que se quiso revolucionario en su primera formulación (y que se mantiene como tal en algunos como el caso de José P. Varela) se va transformando con el tiempo en conservador.

Esta investigación no tiene fines meramente eruditos sino que obedece a la necesidad de mostrar lo mejor posible la trayectoria ideológica de nuestro país a efectos de que las jóvenes generaciones sepan cabalmente en qué tradición nos hemos formado y que por lo tanto está presente en nuestra mentalidad y en nuestra ideología.

Se trata de conocer bien el pasado para poder construir el futuro sobre bases sólidas.

Sobre los temas enunciados aquí existe gran desconocimiento y confusión, lo que impide situarse correctamente frente a ellos. La tarea de conocimiento implica también en parte una tarea de desmitificación con respecto al pasado. Debemos tener bien presentes los aportes que aún hoy conservan validez y cuáles han sido las desviaciones y variantes que ha tenido nuestra tradición ideológica. Como es sabido, esta tradición ha sido manipulada por las clases dominantes a los efectos de justificar el pasado y el presente. El conocimiento del pasado ideológico iluminará el presente y nos ayudará a comprenderlo mejor.

## EL USO MITOLÓGICO DEL MAR EN UNAMUNO

Por José Luis ABELLÁN

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE, MADRID

EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA se va afirmando cada vez con mayor fuerza la idea de que el mito forma parte constitutiva de la estructura de la vida humana. En este sentido, podemos afirmar que todos los hombres tenemos nuestros mitos y que también los tienen todas las sociedades. La conclusión que se extrae de semejante afirmación es que, contra lo que se pensó en cierto momento, el mito no es un fósil o una reliquia de épocas ya superadas del pasado prehistórico de los hombres, y que carece de sentido la contraposición *pensar lógico versus pensar científico*, que impusieron los antropólogos de las sociedades primitivas. No hay un *pensamiento civilizado* como opuesto a un *pensamiento salvaje*, según dejó bien establecido Lévi-Strauss en un famoso libro.<sup>1</sup>

Aceptadas las premisas anteriores, se entiende que una función esencial de la crítica literaria sea la de detectar los mitos de los grandes creadores o el uso mitológico que han hecho de determinados arquetipos. Y en este sentido resulta perfectamente legítimo ocuparse del mito del mar en Unamuno o del uso mitológico que hizo del mismo en su literatura, como intentaremos mostrar aquí.

La tendencia a un uso metafórico y simbólico del mar es muy temprana en Unamuno, y aparece ya en su primer libro, *En torno al casticismo* (1895), donde elabora el significado filosófico de la oposición entre *historia* e *intrahistoria* sobre la base de una contraposición entre las *olas* —como manifestación superficial de los sucesos humanos— y el *mar* —es decir, las zonas abisales y eternas que dan alimento a aquéllas—. La comparación con las *olas* y el *mar*, le sirve a Unamuno para definir la historia como los ruidosos sucesos a que dan vida los bullangueros de la política, igual que las olas

<sup>1</sup> Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962; trad. esp. *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1970.

se encrespan por algún fenómeno atmosférico pasajero, mientras la *intrahistoria*, el fondo sereno e inmutable de la tradición eterna, es equivalente a las zonas profundas del fondo marino que dan vida a la agitada superficie.

Este uso simbólico del mar y las olas no adquiere, sin embargo, fuerza de mito hasta que llega a la isla de Fuerteventura, lugar en el que cumplirá parte de la arbitraria orden de destierro dada por el general Primo de Rivera, entonces dictador de España, el 21 de febrero de 1924. La soledad allí vivida y la contemplación del mar muchas horas al día, acaban por convertir esa visión en eje simbólico de convergencia, haciendo de él un mito en que se anudan el sentimiento de la Naturaleza, la concepción mítica de la Madre y el amor de la Esposa. Es una hora de reflexión, no sólo por lo doloroso de la situación, sino por la edad que allí cumplirá: los sesenta años de vida, así recordados en este soneto:

Al frisar los sesenta mi otro sino,  
el que dejé al dejar mi natal villa,  
brota del fondo del ensueño y brilla  
un nuevo porvenir en mi camino.

Vuelve el que pudo ser y que el destino  
sofocó en una cátedra en Castilla,  
me llega por la mar hasta esta orilla  
trayendo nueva roca y nuevo lino (LVI).<sup>2</sup>

La estancia en Fuerteventura le hace recapitular su vida y someterla a revisión y examen, de lo que nos dejará testimonio en un libro de sonetos: *De Fuerteventura a París* (1925), que es como un diario espiritual de aquellos años. Él mismo lo declara unos años después: "¡El destierro!, ¡la proscripción!, y ¡qué de experiencias íntimas, hasta religiosas, le debo! Fue entonces, allí, en aquella isla de Fuerteventura, a la que querré eternamente y desde el fondo de mis entrañas, en aquel asilo de Dios ... donde he escrito mis sonetos".<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Las citas se hacen por la edición de *Poesías completas*, 3 vols., Madrid, 1987-1988, realizada por Ana Suárez Miramón. El libro *De Fuerteventura a París* está incluido en el tomo II; al indicar el soneto en números romanos no añadimos la página correspondiente, que puede ser fácilmente localizada por el lector.

<sup>3</sup> Miguel de Unamuno, *Cómo se hace una novela*, introducción y notas de Paul R. Olson, Madrid, Guadarrama, 1977, p. 59.

Sin embargo, de todas esas experiencias la más importante es su descubrimiento del mar como experiencia espiritual, lo que no deja de ser curioso en un hombre que había nacido junto a la ría bilbaína del Nervión en su desembocadura en el mar Cantábrico. El comentario en prosa al soneto xxxii lo deja dicho de manera explícita:

Es en Fuerteventura donde he llegado a conocer a la mar, donde he llegado a una comunión mística con ella, donde he sorbido su alma y su doctrina. Y le llamo 'la mar' y no 'el mar' porque los mares son el Mediterráneo, el Adriático, el Rojo, el Índico, el Báltico, etcétera.

Aún ya lejos, en París, recuerda los aspectos salvíficos de la experiencia, bien patentes en este soneto:

¡Oh, mar salada, celestial dulzura  
que embalsamaste mi esperanza loca,  
me sube a los ojos y a la boca  
cuando revive en mí Fuerteventura!

Espero aún, ya que mi fe perdura  
fraguada allí sobre su roca, roca;  
el sol eterno con su luz la toca;  
de todo frágil barro la depura.

Colmo de libertad, frente al Océano,  
donde la mar y el cielo se hacen uno  
sobre mi frente Dios pasó la mano;

con tal recuerdo mi esperanza cunco  
sostiéneme en este camino vano  
y alimenta a mi espíritu en su ayuno (LXXIII).

El comentario en prosa confirma lo mismo: "Lo que más echo de menos aquí, en París —dice— es la visión de la mar. De la mar que me ha enseñado otra cara de Dios y otra cara de España, de la mar que ha dado nuevas raíces a mi cristianidad y a mi españolidad".<sup>4</sup>

<sup>4</sup> *Poesías completas*, pp. 325-326.

En el mar ve, pues, a Dios, y a la Naturaleza, que se funden en unidad, de acuerdo con una visión mitológica tradicional en las culturas antiguas, para las cuales el horizonte en que se funden Cielo y Mar en una continuidad indiscernible es expresión de la conjunción en que las divinidades de lo superior se abrazan con las de lo inferior para reconstituir la unidad perdida del mundo. Es una visión mística por la que Unamuno entra en éxtasis, como se desprende del siguiente soneto:

Horas dormidas de la mar serena;  
se cierne el Tiempo en alas de la brisa;  
cuaja en el cielo azul una sonrisa  
y todo él de eternidad se llena.

Ábrese el Sol su más íntima vena,  
corre su sangre sin retén ni sisa,  
Naturaleza oficia en muda misa,  
que es de la paz sin hombres santa cena.

Todo es visión, contemplativo oficio;  
nada en el cielo ni en la mar padece;  
es sin pena ni goce el sacrificio;

de ensueño el Universo se estremece,  
y de la pura idea sobre el quicio  
en el alma de Dios mi alma perece (LXIII).

La idea de la inmersión en la eternidad que expresa el último verso se conjuga con la alusión a la Santa Cena que aparece en el segundo cuarteto, confirmándonos que la comunión con la naturaleza —a través de la visión del mar— se ha convertido en experiencia mística. Y esa convicción se aumenta con el soneto xxv, donde se hace explícita la alusión al horizonte a que antes nos referíamos con estas palabras:

Raya celeste de la mar serena,  
se echa de bruces sobre ti mi mente  
y abreva en ti, misteriosa fuente,  
el secreto de Dios de que estás llena.

Eres su regla, la única, la buena,  
la que nunca se tuerce ni resiente,  
la que mide los cielos sonriente  
y a nivel de razón al mundo ordena.

Cuando a mi juicio en su raíz agita  
el vil agravio que me graba el pecho  
acudo a ti como a divina cita

y encuentro en ti para mis ansias lecho,  
tú, la palabra del Señor escrita,  
palabra original, que es el derecho.

El mito es el lugar por excelencia en que se cumple el eterno anhelo de la *coincidentia oppositorum*, y ése es el sentido de la "raya celeste de la mar serena" en la que el horizonte cumple la misión mística de hermanar la Tierra —que ahora es Mar— con Dios —que ahora es Cielo—, alusión que se explicita en la palabra "derecho" como reflejo de la original palabra divina. Así lo comenta en prosa que incluye a continuación del soneto: "la raya celeste de la mar serena es la línea del horizonte que nos ofrece la imagen relativamente perfecta de la línea recta, del nivel, del símbolo de la regla de lo derecho o sea del derecho".<sup>5</sup>

En cuanto *coincidentia oppositorum*, el uso mitológico del mar cumple a su vez en Unamuno la función de sintonizar en armonía anhelos muy diversos de su alma. Así, por ejemplo, en la mar ve Unamuno regazo materno para su consuelo y en ella ve también la concha —oquedad de su seno— que es su Concha, nombre familiar de la esposa, a la que ha convertido también en madre.

Ya como a propia esposa al fin te abrazo,  
ioh mar desnuda, corazón del mundo  
y en tu eterna visión todo me hundo  
y en ella esperaré mi último plazo!

dice en el soneto xxxii, mientras en el xxvi había aludido ya a su mujer, invocándola ante su último retrato, con estas palabras:

Siento de la misión la pesadumbre,  
grave carga deber decir: "¡Acuso!"

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 294.

y en esta lucha contra el mal intruso  
eres tú, Concha mía, mi costumbre.

En la brega se pierde hojas y brotes  
y alguna rama de vigor se troncha,  
que no en vano dio en vástagos azotes;

pero al alma de la alma ni una roncha  
tan sólo me rozó que con tus dotes  
eres de ella la concha tú, mi Concha.

Madre, Esposa o ambas cosas a la vez, ya que él las identifica, nos hablan de un impulso regresivo que tiene en el ilustre pensador sus raíces psicoanalíticas, como he mostrado en otra ocasión.<sup>6</sup> Ante ese mar, que tales impulsos despierta, Unamuno se siente niño, se añiña. Esa es la razón que explica este curioso poema, lleno de resonancias freudianas, donde le canta al mar su canción para que a su vez el mar le acune, con estas palabras:

Recio materno corazón desnudo,  
mar que nos meces con latido lento,  
baña tu luz mi oscuro pensamiento  
y cuando me le llenas ya no dudo.

Eres, postrado, del Señor escudo,  
nido gigante del gigante viento  
que en ti es silencio y es sólo lamento  
al chocar con la tierra donde sudo.

Insondables ternezas tu latido  
pulso del mundo y de sus penas noria,  
nos dice al corazón en el oído;

de tu augusta niñez guardas memoria  
y tu cantar, preñado del olvido,  
descúbrenos el fondo de la historia (L).

<sup>6</sup> José Luis Abellán, *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*, Madrid, Tecnos, 1964.

Pero el impulso místico no ha desaparecido del todo, como vemos, pues el olvido de la historia, de que nos habla en el último verso, es señal de que la historia ha sido superada, de que hemos entrado, a través del mito, en contacto con la eternidad, resolviendo todas las humanas contradicciones.

La potencialidad mitológica del mar fue vista por Unamuno durante los meses que permaneció en la isla —casi diez, entre marzo y diciembre de 1924—, pero no desplegó todas sus posibilidades literarias hasta que lo convierte en drama con el título de *Tulio Montalbán* y *Julio Macedo* en 1927, aunque en la edición definitiva, tres años posterior, va a quedar con el título de *Sombras de sueño* (1930), sin duda mucho más alusivo al mensaje que en la misma quiere transmitirnos el autor.

La acción se desarrolla en una isla y, aunque Unamuno no dice que es Fuentesventura, el saber que en ella tuvo lugar su única experiencia de isleño nos obliga a pensar que fue la permanencia en ella lo que le inspiró el argumento. Muy resumido, sabemos que éste consiste en la llegada a esa isla casi desierta de un personaje histórico, famoso por sus hazañas, llamado Tulio Montalbán, quien hartado de historia y de fama, se cambia el nombre por el de Julio Macedo y marcha a ese lugar alejado del mundo, deseoso de volver a ser hombre sin más, es decir, hombre sin historia. En la isla se enamora de una muchacha, Elvira, con la que pretende realizar su sueño de hombre que, olvidado ya de la historia, recupera su humanidad y quizá su eternidad —la del amor eterno—, pero aquella mujer rechaza reiteradamente sus pretensiones, pues —siendo ávida lectora de libros de historia— se halla enamorada de Tulio Montalbán, cuya biografía sabe de memoria al haber sido lectura habitual y continua en un ejemplar de la misma que se conservaba en la biblioteca de su padre, aficionado también a la historia.

El protagonista del drama no es, sin embargo, ninguno de estos personajes, sino el Mar, que aparece como tal en el elenco de los mismos al principio de la obra y está omnipresente en el transcurso de la acción, bien como el sonido de fondo de un continuo oleaje o como tema de conversación entre los actores. Para Elvira, enamorada de un personaje histórico, el mar, superficie incitante de aventuras y proezas, es la historia; para Julio Macedo, deseoso de olvidar su historia personal, el mar es la contrahistoria. Como personaje sin historia, recién nacido de la mar, suscita el interés de Elvira, que quiere conocer algo de su pasado. Acosado por las preguntas de ella, confiesa que él mató a Tulio Montalbán. Dice:

Sí, en aquella noche trágica, junto al río más sagrado de mi patria, creía haber dado muerte a Tulio Montalbán, al de la historia, para poder vivir fuera de ella, sin patria alguna, desterrado en todas partes, peregrino y vagabundo, como un hombre oscuro, sin nombre y sin pasado. Hice jurar a mis fieles soldados que guardarían el secreto de mi desaparición haciendo creer en mi muerte y entierro, y huí...<sup>7</sup>

Por eso su anhelo es —como el de un famoso rey— ‘‘poder de cuando en cuando retirarse a un rincón remoto, acaso a una choza de pastor serrano y encontrar allí una pobre pastora que le quiera sin saber quién es, sin saber que es rey, ignorando que haya reyes en el mundo’’.<sup>8</sup>

Cuando comprueba que la Elvira encontrada en la isla no le va a ayudar a ello, recuerda a su esposa del mismo nombre —muerta prematuramente, cuando Tulio Montalbán no era aún personaje conocido— y la evoca con nostálgico sentimiento de culpa, reprochándole a la otra su amor. Le dice:

Cuando tú me hablas de tu amor parece que recitas, parece una lección bien aprendida... Ella no me habló de su amor nunca..., ella me envolvía, contra su pecho, con su silencio... Y aquel silencio era verdad, y tu voz es mentira... Era ella como la mar y como la mar vivió, sin conocerse, en niñez eterna... Ni sé si aprendió a leer... Y apenas si hablaba..., balbucía... Era verdad, y tú, mentira.

Y a continuación a la primitiva esposa:

¡Ah mi Elvira, ya sé dónde estás! Perdóname por haberte confundido. Tú, tú supiste santificar mi oscuridad con tu aliento..., en tu regazo, en tus brazos, hallé un claustro materno... ¡Tú, mi Elvira, que ni apenas sabías leer, leías en mis ojos, Elvira mía!<sup>9</sup>

El conflicto, pues, que vino a resolver en la isla, cambiándose de nombre e intentando hundir su pasado en el olvido, no ofrece solución, pues la indiscreta curiosidad de la Elvira ahora encontrada le obliga a revelar su secreto. Cuando ella le recrimina no habérselo

<sup>7</sup> Las citas de *Sombras de sueño* se dan por la edición de *Obras completas*, t. XII, Madrid, Afrodisio Aguado, 1958, p. 788.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 776.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 792-793.

desvelado antes, él responde: ‘‘¿Para qué? ¿Para que te hubieras rendido a Tulio Montalbán, que venía buscando olvido, silencio, oscuridad y aislamiento y lo hubieras arrastrado otra vez a la historia? No, no...’’,<sup>10</sup> concluye horrorizado.

En la lucha entre el personaje histórico y el intrahistórico, el que está más allá de la historia, ha vencido el primero, invirtiendo los términos de lo que habitualmente tenemos por realidad, y así dice:

Los que parecemos de carne y hueso no somos sino entes de ficción, sombras, fantasmas, y ésos que andan por los cuadros y los libros y los que andamos por los escenarios del teatro de la historia somos los de verdad, los duraderos. Créf poder sacudirme el personaje y encontrar bajo de él, dentro de él, al hombre primitivo y original. No era sino el apego animal a la vida, y una vaga esperanza. Pero ahora..., ¡ahora sí que sabré acabar con el personaje!<sup>11</sup>

Está ya pensando en el suicidio, que, efectivamente, llevará a cabo un poco después, frente a la mar. Los testigos —Elvira y su padre— quedan espantados de constatar el final a que conduce un exceso de culto a la historia; deciden quemar los libros de la biblioteca, los cuadros de los ilustres antepasados...

¡Hay que quemarlo todo..., todo! —dice el padre—. ¡Acaso habría que quemar la isla! ¡Que resucite el volcán! ¡Quemarlo todo..., todo... todo! ¡Quemar la historia! ¡Quemarlo todo! Pero la hija, repentinamente convertida, dice: ‘‘¡Menos la mar, padre! ¡Mírala! ¡Como si no hubiese pasado nada! ¡Como si no hubiese historia! ¡Mírala! Mientras haya mar no habrá aislamiento... ¿Y no sería mejor echar ese hombre a la mar, de donde vino?’’<sup>12</sup>

Efectivamente, el mar va a ser la solución de todos los problemas que ha ido engendrando la historia, porque en él —como ejemplar *coincidentia oppositorum*— todos los problemas desaparecen. Para esa conclusión nos ha ido preparando Unamuno, mediante un magistral juego simbólico —que en él tenía mucho de catarsis personal—, donde el problema de la personalidad —que era el suyo— queda resuelto. Así aparece reiteradamente el tema de

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 791.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 789.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 798.

la vuelta a la niñez, con las correspondientes fantasías de claustro materno; por ejemplo, en este diálogo entre Elvira y Macedo:

—¿Es que le gustaría volver a la niñez?

—¿A la niñez? ¡Más allá, mucho más allá!

—¿Cómo más allá?

—¡Sí, más allá de la niñez, más allá del nacimiento!

—¡No lo comprendo!

—Sí, me gustaría volver al seno materno, a su oscuridad y su silencio y su quietud...

—¡Diga, pues, que a la muerte!

—No, a la muerte, no; eso no es la muerte. Me gustaría "des-nacer", no morir...<sup>13</sup>

Una referencia al claustro materno vimos que apareció antes, cuando recordaba a la primera Elvira, a la que evoca también en estos términos: "Mi pobre Elvira sólo anhelaba pasar inadvertida y yo hacer de mi hogar un claustro materno y vivir en él como si no viviese".<sup>14</sup> Es lo mismo que pretende de la nueva Elvira, la encontrada en la isla, y así lo dice:

Vine acá, a esta isla, buscando la muerte o algo peor que ella; te conocí, sentíme resucitar a nueva vida, a una vida de santo aislamiento; soñé en un hogar que hubiese de ser, te lo repito, como un claustro materno—"y bendito el fruto de tu vientre..."—, cerrado al mundo, y he vuelto a encontrarme con él..., con él...<sup>15</sup>

En esa función simbólica del mar se unen, pues, esposa y madre, para cuya expresión se remite al significado de una concha marina. Si recordamos que su mujer se llamaba familiarmente Concha, no podemos dejar de pensar en ella cuando a la mitad del drama aparece una concha, que, arrastrada por el mar a la playa, es recogida por Macedo con estas palabras: "Es una casa vacía... vacía y sin puerta. El pobre animalito que la habitó se ha fundido con la mar donde naciera. Queda aquí en la arena, su casa, o mejor este cadáver de casa...".<sup>16</sup> Cuando los personajes se marchan de la playa, Macedo se guarda la concha en un bolsillo, lo que produce la extrañeza de Elvira:

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 755.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 790.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 793.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 761.

—Qué, ¿se la guarda?

—Es mi amuleto ya.<sup>17</sup>

En efecto, la concha —protagonista como el mar del drama— aparece otra vez al final, cuando decidido ya el desenlace, Macedo saca la concha de su bolsillo y se la entrega a Elvira; cuando aquél se marcha, ella se queda mirándola y dice: "Vacía, vacía, vacía ..., sin puerta ya ...; y se hará arena sobre la que deshojará el mar sus olas".<sup>18</sup>

La entrega de la concha a Elvira tiene el mismo significado que la entrega que le hizo momentos antes del libro de su biografía de conquistador famoso: la *Historia de Tulio Montalbán*, que no se le caía de las manos a Elvira. En la discusión entre Macedo y ella, el primero tira el libro al suelo, pero cuando ya ha revelado su secreto, descubriéndole a Elvira que Tulio Montalbán y Julio Macedo son la misma persona, lo recoge y se lo entrega con estas palabras: "¡Toma mi cadáver!". Es la expresión definitiva de un fracaso: la imposibilidad de olvidar al personaje histórico que fue Tulio Montalbán y reconvertirlo en el personaje de carne y hueso que podía haber sido Julio Macedo. El suicidio está decidido, pero con él la evidencia también del triunfo del mar. El uso mitológico que del mismo ha hecho Unamuno está asegurado. El Mar, la otra cara de la Naturaleza, que es máximo reflejo de Dios en la tierra, es a su vez Madre y Esposa, caminos por el que recuperamos la otra orilla —la anterior al nacimiento—, haciendo posible el eterno anhelo unamuniano de "no morir". Esto requiere la invención de un neologismo: "enmararse", es decir, hundirse en el mar fundiéndose con el Todo universal.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 762-763.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 797.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 784.

## LA UNIVERSIDAD DE LA PLATA Y SUS RELACIONES CON LATINOAMÉRICA Y ESPAÑA

Por Hugo BIAGINI  
ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS, ARGENTINA

CON REFERENCIA a la treintena de instituciones universitarias argentinas, la casa de estudios platense ocupa el tercer lugar en el orden histórico. Su creación fue proyectada hacia 1889 por el senador Rafael Hernández, y comenzó a funcionar como universidad provincial en 1897 hasta transformarse en una entidad de carácter nacional pocos años más tarde gracias a los tenaces emprendimientos de Joaquín V. González, quien la convierte en un centro de excelencia académica que erige a La Plata en una ciudad universitaria por antonomasia.

Así, en La Plata todo invitaría a concentrarse en el estudio, a diferencia de lo que ocurre con otros grandes ámbitos del país, como es el caso de Buenos Aires o Córdoba —más expuestos a las turbulencias urbanas. Se trata en suma de una ciudad con una señalada madurez intelectual y en la que han visto la luz, durante su primer centenario de existencia, cerca de trescientas revistas de muy variado contenido.

Enrique Gómez Carrillo, en *El encanto de Buenos Aires*, nos transmitió este testimonio con respecto al clímax imperante en las arterias platenses: "No hay muchacho de los que pasan por las calles... que no parezca estudiante, ni hay hombre maduro que no denote, con su aspecto serio y reflexivo, al catedrático a la moderna".

En cuanto a la importancia de dicha universidad, se han ido acuñando tempranamente diversas expresiones que trasuntan una tónica relevante. Ya hacia 1910, otro escritor español, Blasco Ibáñez, aludía a ella, en *Argentina y sus grandezas*, como la universidad "más conocida en Europa de toda Sud-América", por la notabilidad del plantel docente y la calidad de sus instalaciones.

Cabe recordar aquí que el Museo de Ciencias Naturales y el Observatorio Astronómico, junto con el Instituto de Física, cumplirían una función descollante más allá incluso del propio mundo hispánico.

A su vez, la *intelligentsia* nacional se expidió oportunamente sobre el mismo tópico: Leopoldo Lugones se refería al "Oxford argentino" y Ricardo Levene a la "Salamanca de Iberoamérica", mientras que Ernesto Sábato prefirió equipararla con los claustros de Heidelberg o Gotinga. Todos esos autores tendieron a distinguir el espíritu de alta investigación científica imperante en la universidad platense.

*Hacia una América nuestra*

LA trayectoria de esta universidad ha sido también comparada con la que ejerció la de Chuquisaca durante la Colonia, en cuanto polo de atracción tanto para la juventud rioplatense como para los estudiantes de otras regiones sudamericanas; así se cumplimentó, en los hechos, el manifiesto abarcativo lanzado por el movimiento reformista cuando se dirigió "A los hombres libres de Hispanoamérica".

A la luz de similares motivaciones, Alfredo Palacios —primer diputado socialista de América, activo fundador de la Unión Latinoamericana y doctor *honoris causa* de la Universidad de Asunción— impulsó en sumo grado el acercamiento continental. Primero como decano de la Facultad de Ciencias Jurídicas de la universidad platense y luego como presidente de esta última, postularía a la UNLP para hacerse eco de esa magna labor.

Palacios, por un lado, en su trascendental mensaje a la juventud universitaria latinoamericana, propició que ésta se volcara a plasmar la anhelada Confederación Iberoamericana. Por el otro, aquél se adelantó en proponer a los rectores de las universidades latinoamericanas la realización de un congreso para coordinar el sentido de la enseñanza, defender nuestros valores comunes y otras metas análogas.

Durante la última gestión de Palacios se editó una *Revista de problemas argentinos y americanos* (1942-1943) que, aunque se vio frustrada por los avatares institucionales, constituyó otro elemento pionero para la vinculación interuniversitaria de nuestros países. Culminaba el proyecto integrador con la creación de un dotadísimo Instituto Iberoamericano en la UNLP, entre cuyos fundamentos pueden apreciarse lúcidas aseveraciones como éstas:

Constituye un absurdo inexplicable, a no ser por nuestra incuria, el hecho de que funcionen en Europa institutos iberoamericanos que investigan nuestra índole, reconstruyen nuestra historia y averiguan nuestra economía, y que no exista, en cambio, entre nosotros, institución análoga...

Queremos que... aparezca nuestra América en unidad de ser y de destino, en su unidad profunda, encubierta hoy por el aislamiento de sus pueblos (*Espíritu y técnica en la universidad*, La Plata, 1943).

Otros catedráticos destacados de La Plata como Francisco Romero, quien inició la titánica empresa de unificar a la comunidad filosófica en Latinoamérica, también adhirieron a la idea de forjar en esa ciudad una universidad central de complejión americana.

Pese a las diversas contingencias que trabaron la materialización de semejante programa, queda en pie, junto a los aspectos académicos tributarios, una disyuntiva fundamental planteada por Palacios: "Hasta que lleguemos a sentir profundamente la identidad de nuestra índole, la inexorable comunidad de toda nuestra América, en ideales y destinos, no podremos afirmar que existimos colectivamente" (*La universidad nueva*, Buenos Aires, 1957).

Más allá de dichos obstáculos, en la UNLP se han viabilizado a través del tiempo los más heterogéneos enlaces con la vida cultural latinoamericana, coadyuvando en cierto modo a sacar a la Argentina del soberbio aislamiento que ha guardado habitualmente dentro del panorama continental.

La UNLP, como la capital bonaerense donde tiene su sede —capital ideada por los dirigentes de la llamada generación de 1880—, adquirió un significado decisivo para la estructuración e irradiación del positivismo en América Latina. Además de haber sido instrumentada bajo un perfil netamente cientificista y experimental, a diferencia de lo que aconteció en otras universidades argentinas se conjugaron en ella las dos principales vertientes de esa orientación: la comtiana y la spenceriana. Uno de los positivistas locales más ilustres, Agustín Álvarez, amén de haber incurrido extensa y polémicamente por las cuestiones hispanoamericanas, ocupó la vicepresidencia de la UNLP bajo la conducción de Joaquín V. González, el cual no dejó tampoco de ser ganado por la corriente en cuestión. Por otra parte, Víctor Mercante, uno de los adalides de la variante doctrinaria denominada normalismo, dirigió primero la Sección de Estudios Pedagógicos y fue decano de la no menos clave Facultad de Ciencias de la Educación.

Curiosamente, uno de los embates más frontales contra el positivismo fue librado en la escolaridad platense, desde tribunas como

las que levantaron las revistas *Atenea* —con uno de sus números dedicado a Amado Nervo— y *Valoraciones*, alentada por el grupo Renovación perteneciente a la Federación Universitaria de La Plata. En esta última publicación se dieron cita no sólo las mejores plumas del pensamiento antipositivista argentino sino también autorizados exponentes de esa misma tendencia oriundos del suelo iberoamericano, como Pedro Henríquez Ureña, Samuel Ramos, Alfonso Reyes —residente en La Plata—, Miguel de Unamuno y Ortega. Además, *Valoraciones* tuvo distintos representantes oficiales en el exterior: Gabriela Mistral en Chile, Cosío Villegas en México, Germán Arciniegas en Colombia, Cipriano Rivas Cherif en España, etcétera. En otra publicación platense de la misma época, *Sagitario*, pueden observarse colaboraciones de autores latinoamericanos con el relieve de José Carlos Mariátegui, Raúl Haya de la Torre, Mariano Ibérico y Julio Endara.

De un modo concomitante, desde los dominios platenses se contribuyó apreciablemente a la causa americanista de la Reforma Universitaria, a través de los aportes específicos de figuras esenciales en la materia como las de Alejandro Korn, Alfredo Palacios, Gabriel del Mazo, Julio V. González y Héctor Ripa Alberdi, quien presidió fecundamente la delegación argentina al I Congreso Internacional de Estudiantes reunido en México hacia 1921. En esa misma delegación figuraron otros jóvenes platenses como Arnaldo Orfila Reynal, el cual tuvo posteriormente un enorme peso en la plasmación de ese representativo proyecto editorial que fue el Fondo de Cultura Económica.

Entre la pléyade de estudiantes latinoamericanos que pasaron por las aulas platenses, cabe mencionar, por ejemplo, a los doctores Juan José Arévalo y Raúl Osegueda, futuros gobernantes de Guatemala, o al ingeniero Luis Heysen, quien se desempeñaría como senador nacional en el Perú.

Un capítulo aparte lo constituye el prolongado magisterio personal, intra y extrauniversitario, llevado a cabo por ese gran americanista y propulsor de la "Magna Patria" que fue don Pedro Henríquez Ureña, al cual rodearon diferentes discípulos como Luis Aznar, Guillermo Korn, María de Villarino, Juan Manuel Villarreal y otros que tendrían una mayor proyección supranacional: Eugenio Pucciarelli, Aníbal Sánchez Reulet o José Luis Romero. Por lo demás, cabe recordar que una de las obras cumbres de Henríquez Ureña, *La utopía de América*, fue originalmente publicada en La Plata por el Ateneo Estudiantil bajo la dirección de Pucciarelli y Villarreal.

Una de las visitas trascendentes para La Plata fue la del pensador José Vasconcelos, quien presidió la delegación mexicana cuando se produjo el cambio de mando presidencial de Hipólito Yrigoyen a Marcelo de Alvear en 1922. Once años después, el propio Vasconcelos participaría, junto al escritor uruguayo Emilio Frugoni, en un acto de la UNLP donde, invocándose la solidaridad de los pueblos americanos, se propugnó la vía pacífica para resolver el duradero conflicto bélico entre Bolivia y Paraguay por la conquista del Chaco. En esta ocasión Vasconcelos desarrolló un ciclo de conferencias en la universidad platense con el título de *Hispanoamérica frente a los nacionalismos agresivos de Europa y América*.

Dichas conferencias serían publicadas por la misma universidad, al igual que otra disertación de Vasconcelos: *La cultura en Hispanoamérica*. Asimismo se dieron a luz obras de Vaz Ferreira y Leopoldo Zea, junto a otros libros con estudios sobre distintos autores de origen latinoamericano, como es el caso de Andrés Bello, Rubén Darío y Alfonso Reyes.

En una serie de Extensión Universitaria puede hallarse una amplia gama de ensayos concernientes a la problemática regionalista o al análisis comparativo, *i. a.*, el templo del sol en el Cuzco, el medioevo y la empresa de América, el régimen municipal en la Colonia, el Paraguay católico, los tratados de Montevideo de 1889, el panamericanismo, relaciones geológicas entre Sudamérica y Sudáfrica, la familia chilena y la familia argentina, límites chileno-argentinos, etcétera.

Corresponde también mencionar, entre las publicaciones periódicas de la UNLP, a dos ejemplos excepcionales en su género dentro del panorama bibliográfico que ha brindado la universidad argentina: las revistas *Humanidades* y *Archivos de Ciencias de la Educación*.

La Biblioteca Central de la UNLP cuenta con una infrecuente sección especializada en la temática iberoamericana, cuyo caudal se ha ido engrosando mediante sustantivos aportes de diversas colecciones privadas (Avellaneda, Zinny, Barros Arana, Agustín Álvarez, Farini, Costa Álvarez, Alejandro Korn, Sánchez Viamonte y otros).

Dicho patrimonio, compuesto por numerosísimos libros y folletos, abarca también caracterizados materiales de hemeroteca, como los que pueden observarse en el frondoso catálogo de periódicos sudamericanos anteriores a 1862 y cuya edición estuvo otrora a cargo de Alberto Palcos.

Al inaugurarse la mencionada sección hispanoamericana, hacia 1934, habló el embajador de España ante la Argentina, mientras

que el filósofo José Vasconcelos se expresó en términos muy elocuentes sobre los problemas de comunicación que existían en nuestra América.

Actualmente se registran allí más de dos mil títulos de revistas provenientes de los más variados países latinoamericanos. Por otra parte, la misma biblioteca de la universidad ha firmado un acuerdo con la Organización de Estados Americanos para ser depositaria de las publicaciones auspiciadas por esta entidad.

La propia Facultad de Humanidades también ha recibido diferentes legados bibliográficos, siendo uno de sus más recientes el que perteneció a los hispanistas Ricardo y José María Monner Sanz.

No sólo han transitado por los claustros platenses personalidades hispanoamericanas al estilo de las que ya evocamos —u otras como los peruanos Luis Alberto Sánchez y Adolfo Solís, el paraguayo Justo Prieto o la chilena Amanda Labarca Hubertson—, sino que también fueron recibidas en ellos significativas delegaciones de intelectuales brasileños.

Al mismo tiempo, se han otorgado diversos títulos honoríficos a otras figuras hemisféricas, a saber: Juvenal Hernández, Héctor Ormachea Zalles, Ruy Barbosa, Alfonso Celso, Max Fleiuss, Benjamín Gallardo, Enrique González Martínez, José Matías Manzanilla, Epictacio Pessoa, Benjamín Ranuz Galvão y Gustavo Vaca Guzmán.

En la UNLP se han organizado encuentros integradores de alto nivel científico, como los que tuvieron lugar a propósito del XXV Congreso Internacional de Americanistas (1932), el II Congreso de Historia Americana (1937), el I Congreso Sudamericano de Zoología y la I Conferencia Astronómica Interamericana durante la década de 1950, mientras que en los últimos años se han llevado a cabo el I Congreso Internacional de Filosofía del Derecho y el V Congreso Nacional de Filosofía.

Finalmente, corresponde advertir que, así como antaño disertaron ocasionalmente en las universidades de Sudamérica distintos catedráticos platenses, en tiempos más recientes —como producto del llamado drenaje de cerebros o debido a la intolerancia ideológica desencadenada durante los "años crueles"— un buen número de docentes ha actuado en la vida académica de otras naciones americanas. Recordamos entre ellos a Rodolfo Agoglia, Mario Bunge, Gustavo Cirigliano, Julio Godio, Ricardo Gómez, Florencio González Asenjo, Carlos Lungarzo, Eugenio Pucciarelli y José Szabón.

A estas alturas, puede inferirse que el vaticinio formulado otrora por uno de los presidentes de la UNLP, Ricardo Levene, llegaría a verificarse en sensibles proporciones: "vendrán a renovarse aquí, a las sombras de estos añejos bosques, antiguas fraternidades que fueron tan fecundas para la libertad como lo serán las del futuro para la causa, aún no ganada del todo, de la verdadera cultura y educación política de los Estados sudamericanos" (*Fuerza transformadora de la universidad argentina*, Buenos Aires, 1936, con prólogo de Rafael Altamira).

#### *Inflexiones hispánicas*

DESDE el vamos, resulta significativo advertir cómo en el plano del trazado urbano que dio lugar a la misma ciudad platense colaboró un ingeniero de procedencia hispana: Joaquín Maqueda.

Los puntos convergentes entre la UNLP y la cultura española también poseen, al igual que con el resto del continente, un inveterado ascendiente que se ha ido vigorizando con el correr del tiempo. Ya desde sus albores, aquella entidad educativa estuvo íntimamente ligada a los asuntos peninsulares y a sus exponentes individuales. Entre los miembros fundadores de la etapa provincial se encuentra el catedrático mallorquí Guillermo Salom y Sureda, que también ocupó el decanato en la Facultad de Farmacia y Química. Asimismo, la dirección de la biblioteca universitaria fue ejercida inicialmente por el exiliado catalán Luis Ricardo Fors, quien lanzó un valioso boletín informativo y acrecentó cuantitativa y cualitativamente el acervo bibliotecológico de la institución e instauró las conferencias dominicales, luego publicadas en cuatro volúmenes, desplegando a la par una exquisita faena erudita, entre la cual sobresale una de las primeras ediciones completas y fidedignas que se hicieron en Sudamérica del *Quijote*.

Producido el viraje que convertiría a la universidad platense en una institución de *status* nacional, acompañaría el rectorado de Joaquín V. González, como secretario general, el doctor Enrique Del Valle Iberlucea, quien había nacido en Castro Urdiales (Santander). Iberlucea, que sería el primer senador socialista electo en nuestro continente y un reconocido renovador de esa vertiente ideológica, dedicó a su vez trabajos notables a las Cortes de Cádiz y a la democracia americana.

También fue español el doctor Enrique Herrero Ducloux, proveniente de Navarra, el cual, además de haberse desempeñado

como vicepresidente de la UNLP y decano de su Facultad de Química, presidió la Asociación Química Argentina y el I Congreso Sudamericano de esa especialidad. En lo que atañe al sello mayor de la universidad, el mismo fue diseñado por el dibujante madrileño Pedro Rojas, activo colaborador de la revista *P.B.T.* y del diario *Crítica*.

Un destacado pintor andaluz, Antonio del Nido, se radicó tempranamente en La Plata, donde enseñó en el Colegio Nacional y realizó una labor precursora para las artes figurativas. Plástico notable fue Mariano Montesinos, quien nació en Valencia, estudió en la Academia madrileña de San Fernando, y fundó un centro de Bellas Artes en La Plata hacia 1894 y se asoció con otro compatriota suyo: el pintor José Bouchet, quien estuvo adscrito al Museo de Ciencias Naturales y a su Escuela de Dibujo, donde se formaron diversos estudiantes aventajados.

Más indirectamente conectadas al aparato universitario, pero con una fuerte gravitación en la atmósfera cultural platense del Centenario, hallamos a otras dos figuras ibéricas. Una de ellas fue el librero y editor Martín García, que se instala en La Plata hacia 1902 y funda uno de los primeros centros republicanos españoles de Sudamérica. Además de haberse carteadado con Pi Margall, Unamuno y Cossío, por su librería *La Normal* transitaron intelectuales españoles como Américo Castro, Ángel Ossorio y Gallardo, Alcalá Zamora y otros. Editó a la par más de sesenta obras, entre las cuales se incluyen trabajos de Ricardo Rojas y de autores hispano argentinos como Del Valle Iberlucea, Ricardo Monner Sanz, Eduardo Zamacois y Juan Más y Pi. Este último también se radicó en La Plata, y llegó a erigirse, pese a su corta vida, en uno de los críticos literarios más penetrantes que existirían en el país, a través de libros donde se ocupó de la cultura argentina e hispánica: *Almafuerce*, *Alberto Ghirardo*, *Leopoldo Lugones*, *Letras españolas*, etcétera.

Con posterioridad se incorporaría a la enseñanza platense el ensayista José Gabriel, nativo también de España, quien había cumplido un papel sobresaliente en la creación del Colegio Novecentista —inspirado en el pensamiento de Eugenio D'Ors— y en la controversia frente al positivismo.

Desde un punto de vista más conceptual, el propio Joaquín V. González contribuyó primigeniamente a exaltar los merecimientos de España, poniendo en tela de juicio la subida anglofilia racista que dominaba dentro y fuera de nuestras fronteras. En sus disertaciones ante distintas instituciones pertenecientes a la colectividad

hispánica en la Argentina, aquél no sólo destacó la importancia de los intelectuales españoles del momento y se refirió a los intentos de confraternización que se fueron insinuando en la Península, sino que también sostuvo tesis en favor del espíritu hispanoamericano y de que los problemas de España sean a la vez estimados como problemas americanos.

Bajo la inspiración del mismo González se alcanzó a firmar uno de los primeros convenios realizados en Latinoamérica con universidades españolas, como el que se selló con la de Oviedo, gracias al cual llegaron a la UNLP dos catedráticos españoles de primerísima línea: Rafael Altamira y Adolfo Posada, los cuales dedicaron varios capítulos de libros suyos a comentar muy sugestivamente la vida universitaria platense. Tales visitas iniciarían la cooperación universitaria de España con la docencia superior sudamericana.

A partir de Altamira y Posada, desfilaría por el magisterio de la UNLP, dentro de las más variadas disciplinas y temas, una vasta sucesión de docentes altamente calificados provenientes de España —antes de la Guerra Civil o posteriormente al éxodo republicano—: el matemático Julio Rey Pastor, los filólogos Américo Castro, Manuel Montolíu y Agustín Millares Carlo, el físico Blas Cabrera, el decano de la Facultad de Farmacia de la Universidad de Madrid José Casares Gil, los químicos Eduardo Vitoria y Enrique Moles, el histólogo Pío del Río Ortega, el neurobiólogo González Rodríguez Lafora, los pedagogos Lorenzo Luzuriaga y María de Maeztu, los filósofos Eugenio D'Ors, Manuel García Morente y José Tovar, el psicólogo Emilio Mira y López, los historiadores José Ots Capdequí, Claudio Sánchez Albornoz y Salvador de Madariaga. A ellos puede añadirse, *u. gr.*, las exposiciones que dio en la Facultad de Humanidades, hacia 1922, un hispanista como el profesor de la Sorbona Ernesto Martinenche. Un episodio memorable estuvo centrado en la resonante conferencia "Meditación del pueblo joven", pronunciada en La Plata por Ortega y Gasset hacia 1939.

Entre los catedráticos españoles que se establecieron en la Argentina, prestaron un gran servicio a la UNLP el lingüista Amado Alonso y el penalista Luis Jiménez de Asúa, quien dirigió allí el Instituto de Criminología y Altos Estudios Jurídicos, y fue nombrado Profesor Extraordinario. Otro español significativo que trabajó en la UNLP fue el zoólogo Ángel Cabrera, quien estuvo al frente del Departamento de Paleontología en el Museo de Historia Natural.

Por lo demás se efectuaron en la UNLP diferentes homenajes a autores clásicos españoles como Cervantes y Fray Luis de León, sin

excluir al tradicionalista Marcelino Menéndez y Pelayo ni tampoco dejar de conmemorarse circunstancialmente el día de la raza; participaron en dichas celebraciones figuras como las de Ricardo Rojas, Arturo Marasso, Henríquez Ureña y Amado Alonso. Una experiencia singular estuvo protagonizada por la actriz Margarita Xirgu, que grabó en la radio de la universidad —lanzada al aire en 1924— una parte del *Romancero gitano* de García Lorca, quien también había llegado a visitar a la universidad platense.

Otras variadas aproximaciones a lo hispánico que hubieron de concretarse en la misma casa de estudios tiene que ver con la incorporación, en sus establecimientos secundarios dependientes, de la asignatura Historia de España, o con la publicación de los *Estudios de literatura española* (de Mille y Jiménez), o de los libros con trabajos sobre Lope de Vega, Bécquer y Valle Inclán. Una mención especial para la valiosa colección cervantina existente en la biblioteca central de la UNLP, colección que fue largamente ponderada por Amado Alonso en el *Boletín* de la misma casa de estudios (18, 1934).

Uno de los más llamativos proyectos en común que se dieron a conocer antes del estallido de la Guerra Civil española partió de quien fuera decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la universidad madrileña: Manuel García Morente. Este último le propuso a Ricardo Levene —entonces presidente de la UNLP— que asumiera la representación oficial para concretar la construcción de un pabellón argentino en la ciudad universitaria de Madrid que iba a sumarse a los ya existentes de Francia y Alemania.

Asimismo, cabe referirse a algunos contactos personales establecidos en tierra hispana por distintos exponentes de la UNLP. Entre ellos puede citarse la participación de Pascual Guaglianone en el II Congreso Hispanoamericano de Geografía e Historia realizado en Sevilla hacia 1921 o las becas de perfeccionamiento que recibieron del gobierno republicano español Enrique Barba y Aníbal Sánchez Reulet. Este último, que culminaría su carrera docente en los Estados Unidos como lo hicieron otros platenses como Juan Adolfo Vázquez, publicaría en España durante 1936 uno de los primeros panoramas históricos que se han dado a conocer sobre las ideas filosóficas en Hispanoamérica. Otro discípulo de Henríquez Ureña, Enrique Moreno Báez, llegaría por su parte a desempeñar sus labores en Santiago de Compostela y en Madrid.

También resulta un dato estimable la serie de personalidades españolas que se han hecho acreedoras a los títulos de doctor o

miembro honorario por parte de la Universidad Nacional de La Plata, comenzando por Rafael Altamira y Adolfo Posada, siguiendo por Augusto Barcia Trelles, Américo Castro o Agustín Millares Carlo, hasta finalizar más recientemente con Claudio Sánchez Albornoz, Pedro Laín Entralgo y Gustavo Villapalos.

Para concluir, qué mejor que evocar la repercusión que tuvo el citado mensaje de Palacios a la juventud iberoamericana, el cual no sólo fue acogido con beneplácito en universidades americanas como las de Brasil y México y en todas las federaciones estudiantiles de nuestro continente. El mismo también tuvo en su momento una gran repercusión en la propia España, porque en él se auspiciaba una fecunda aproximación a esa nación, donde se veía esperanzadamente a América como "única reserva de la civilización occidental". Tampoco resulta ajena a dicha proyección la batalla que libró el propio Palacios, durante su decanato en la UNLP, para combatir la dictadura que había apresado a Unamuno en España y al militarismo que se verificaba en América Latina.

## MEMORIA COMPROMETIDA Y FECUNDANTE

Por Horacio CERUTTI GULDBERG  
CCYDEL UNAM

Para Arturo Ardao, en su octogésimo  
aniversario.

NUNCA ESTAREMOS SUFICIENTEMENTE AGRADECIDOS a ese grupo de amigos —nuestros maestros sin más— que reconstruyeron la historia de un pasado filosófico propio, mientras daban la batalla por la afirmación de los derechos de un filosofar latinoamericano. Ese grupo de clásicos, integrado, entre otros, por João Cruz Costa en Brasil, Augusto Salazar Bondy y Francisco Miró Quesada en Perú, Guillermo Francovich en Bolivia, Leopoldo Zea en México, etcétera, tiene en Arturo Ardao del Uruguay, a uno de sus miembros más consumados y rigurosos en el uso preciso del concepto y en el proceder historiográfico.<sup>1</sup> El agradecimiento y la admiración no nos eximen de pronunciar palabras propias. Sabemos que difícilmente podríamos hacerlo —ni medir siquiera esa 'propiedad'— de no contar con las tradiciones que estos maestros pusieron a disposición, justamente por revivirlas y encarnarlas prologándolas con inigualable entrega. Infatigables en esa entrega, nos exigen con su ejemplo, más valioso —con serlo y mucho, según venimos diciendo— que las mil y una palabras por ellos acuñadas o resignificadas. Esa exigencia implica reconocimiento a la tarea cumplida y acicate permanente para no eludir la responsabilidad que nos toca.

Preocupados como estamos más por estimular la lógica del descubrimiento y la producción filosófica entre nosotros, con la dimensión crítica que le es inherente, más digo que con un juicio frío y distante —supuestamente 'metodológico'— sobre lo ya producido,

<sup>1</sup> Son trabajos del mismo Ardao los que ayudan a comprender y evaluar esta etapa. Cf. *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Alfa, 1963; *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, Universidad de la República, 1987.

adquiere renovado interés la aproximación reiterada a la labor de estos maestros.

Estas páginas surgen con ocasión de las que en homenaje a Arturo Ardao dedicará *Cuadernos Americanos*. Tienen, por tanto, un alcance circunstancial, aunque resulta imposible ocultar que surgen también como producto de una admiración largamente madurada desde tiempos estudiantiles y lecturas dispersas, confirmada en los últimos quince años por una amistad tejida en fugaces encuentros, intercambio prolífico de publicaciones y breves líneas epistolares. Son páginas modestas que aspiran, en el mejor de los casos, a compartir algunas reflexiones surgidas de ese trato con el autor y sus obras, a la espera de mayores y mejores estudios de vida y obras tan estimulantes e imprescindibles si queremos estar a la altura de los tiempos y de nuestras responsabilidades. Poco se podría hacer en términos intelectuales si estuviéramos librados a los puros esfuerzos individuales, si no supiéramos que formamos parte de un gran equipo internacional en el que se labora con conciencia de integrarlo y con el ánimo de desarrollar un proyecto común, el cual no sólo no obstaculiza la expresión de rasgos individuales, sino que fomenta la creatividad.

En una visita reciente que he tenido la ocasión de hacerle en Montevideo, conversamos durante algunas horas sobre aspectos fundamentales de su obra. Quizá, con un poco de angustia, actué como quien tiene que aprovechar esa oportunidad en términos de ahora o nunca. Lo atosigué a preguntas, pasando y saltando de un tema a otro y de un período histórico a otro. No supe qué admirar más, si su lucidez constante, profunda, iluminadora o su don de gentes, su bonhomía, su sentido del humor. Se la pasó conmigo casi todo el resto del día. Nos separamos sólo algunos minutos para comer, pues yo tenía una invitación previa, y nos volvimos a encontrar en una reunión de profesores de filosofía en la Pontificia Universidad Católica. La plática se prolongó en el café de la Universidad —como en los viejos tiempos...— y culminó en una conferencia —la segunda— que pronuncié en Montevideo en esta visita. Conferencia que significó para mí el inmenso honor de tenerlo entre el público y el esfuerzo de entregar mis últimas reservas físicas y mentales, después de un día agotador que comenzó muy temprano en Radio Sarandí y que se prolongó, sin un minuto de descanso, hasta ese momento. Él estaba fresco como una lechuga recién cortada cuando me despidió en la puerta de la Universidad y se fue por

la noche de Montevideo a tomar un colectivo... Se produjeron en esas pocas horas hechos magníficos, que recién ahora puedo valorar en su auténtica dimensión. Se había reunido, con la presencia patriarcal y entusiasta de Arturo Ardao, un grupo de filósofos uruguayos para discutir sobre el desarrollo de la actividad filosófica en el país y para estrechar las conexiones con el resto de Nuestra América Latina. Desde la dictadura, según ellos mismos destacaron, no se realizaba una reunión como ésta. Me dio satisfacción, y lo señalé públicamente, que mi visita fuese el pretexto para este intercambio y para el inicio, según me confirmé posteriormente Jesús Rey por teléfono, de una serie de reuniones de discusión e intercambio académico intensivo. Varias generaciones, diversas formaciones y un anhelo común: colaborar a un renacimiento del quehacer filosófico uruguayo, a la altura de sus grandes momentos históricos y de los desafíos presentes.

No podría reproducir ni, mucho menos, resumir lo que hablamos en su departamento con Ardao en esas horas de diálogo intenso y de especial calidad. Sin embargo, fue demasiado importante para que quede sólo entre la bruma de un recuerdo privado. Debo hacer público al menos algunos aspectos de esa plática, un mínimo saldo intelectual de lo que allí ocurrió.

Me dejó bien en claro que su actividad filosófica se gestó en el seno de un círculo íntimo amical, integrado por Carlos Quijano (el compañero mayor y quien extiende sobre los demás su autoridad moral, su magisterio cívico), por Julio Castro y por él mismo.<sup>2</sup> Este círculo se desarrolla en la vida periodística, universitaria, política, pública.

A pregunta expresa acerca de la 'apariencia' de academicismo 'puro' de su producción filosófica, con un golpe en el costado del escritorio y levantándose de su sillón me indicó que siempre había sido una vida de militancia y entrega política. Recordó su primer artículo periodístico, dedicado a la integración económica de América Latina... y su convivencia con Basilio Muñoz. Sobre éste escribió,

<sup>2</sup> "Quijano Maestro", en *Chasque* (Montevideo), viernes 17 de agosto de 1984, pp. 2 y 3; "Introducción General" a las obras de Carlos Quijano, *Los golpes de Estado (1933 y 1942)*, Montevideo, Cámara de Representantes, vol. I, t. I, 1989, pp. XVII-XLV y "Prólogo" a *América Latina: una nación de repúblicas*, vol. III, t. I, 1989, pp. XVII-XLI; "Julio Castro ¡Quince años después!", en *Cuadernos de Marcha* (Montevideo), agosto de 1992, pp. 26-27.

junto con Castro, su primer libro, con prólogo de Quijano, reproducido años después por *Cuadernos de Marcha*.<sup>3</sup>

Una pregunta deslizada más adelante se imponía. ¿Donde aprendió —este hombre que saca de carpetas perfectamente ordenadas los documentos originales confirmatorios de los detalles que va recordando— esa precaución y cuidado en el trato con los documentos, esa hasta manía de asentar en la documentación sus afirmaciones, ese rigor en la cronología, ese ordenamiento de la crítica? Con toda naturalidad me respondió que estudió abogacía, luego se dedicó a la historiografía de las ideas por elección propia y no estudió en ninguna institución formalmente esas técnicas y procedimientos. Lo hizo así, porque así lo exigía el proyecto intelectual en el que se inscribió por razones políticas de afirmación cívica. Me quedé pensando en la ineficacia relativa de la formación escolarizada.

Mucho se aprende de la meditación sobre los trabajos de Ardao. No es quizá su enseñanza menor la relativa al carácter de la memoria histórica y a la necesidad de su reconstrucción crítica. ¿Apuesta historicista? Explícita y expresamente asumida por el maestro uruguayo. Memoria no es equivalente a pura cronología, aunque la deba incluir como un recurso necesario. La memoria vigente y operante en el presente reclama, como supuesto ahora sí suficiente, una reconstrucción de las tradiciones intelectuales con sentido crítico y conciencia alerta. Sólo merece el nombre de memoria aquella reconstrucción que eslabona y reencadena momentos explícitamente conscientes. Uno de los requisitos de esa reconstrucción es que exhibe los escalonamientos conceptuales de modo verosímil.<sup>4</sup> En todo caso, para ningún lector atento de sus textos pasará inadvertido que Ardao se inscribe —prolongándola consciente, voluntaria y activamente— en la afortunada tradición que en Uruguay

<sup>3</sup> Arturo Ardao y Julio Castro: *1875-1935 Sesenta años de Revolución (Vida de Basilio Muñoz)*, reproducido con este título y subtítulo en *Cuadernos de Marcha* (Montevideo) núm. 56, diciembre de 1971, 64 pp.; cf. también: Arturo Ardao, *Viejos recuerdos del Centro de Estudiantes de Derecho*, separata de la Revista del CDE, Montevideo, t. XXII, núm. 92, año 1967, pp. 9-15.

<sup>4</sup> Arturo Ardao: *Etapas de la inteligencia uruguayo*, Montevideo, Universidad de La República, 1971; *Nuestra América Latina*, Montevideo, Ediciones de La Banda Oriental, 1986; *Romanía y América Latina*, Montevideo, Biblioteca de Marcha y Universidad de La República, 1991.

jalonan simbólicamente los nombres de Artigas, Muñoz, Rodó, Vaz Ferreira, Quijano y Castro.

Las obras filosóficas se calibran por su rendimiento conceptual. No es importante sólo lo que dicen, sino también los avances que estimulan en la reflexión propia y ajena. En este sentido, algunas obras filosóficas generan un magisterio amplificador de la pedagogía del maestro, mucho más allá de los restringidos límites de la acción personal. Pocas obras filosóficas latinoamericanas en este siglo son tan fecundas y de tanto rendimiento teórico como las de Arturo Ardao, el gran maestro uruguayo de Nuestra América.

Para muestra quiero detenerme brevemente en una de ellas, testimonio —como todas las salidas de su pluma— de inmensa erudición y de un conocimiento inigualable del pensamiento filosófico en el siglo XIX. Me refiero a su *Andrés Bello, filósofo*.<sup>5</sup> En este libro, compuesto como la mayoría de los suyos por una colección de trabajos (para el caso elaborados entre 1979 y 1983), Arturo Ardao se propone explícitamente completar, ampliar y prolongar la línea interpretativa propuesta por José Gaos en 1948, con motivo del estudio y edición realizados por este último de la *Filosofía del entendimiento*, obra cumbre de Bello y de toda la filosofía en América Latina durante el siglo XIX. Los estudios de Ardao presentan un análisis exhaustivo de la obra de Bello, desde su iniciación filosófica en Caracas, pasando por la etapa de Londres y siguiendo por su madurez especulativa en Chile.

Mi objetivo en estas páginas no es comentar el texto de Ardao, sino atisbar apenas su rendimiento conceptual. Sin pretenderlo su autor —y así me lo confirmaron sus respuestas a mis preguntas expresas en la entrevista antes mencionada— esta obra se vuelve un instrumento insustituible para aprehender a cabalidad una de las tradiciones intelectuales a las que se incorporara nada menos que José Gaos. Quiero decir, sin el esclarecimiento conceptual que realiza Ardao en este libro, especialmente al mostrar la relación íntima entre la reflexión filosófica y la reflexión gramatical de Andrés Bello, en buena medida es incomprensible el esfuerzo filosófico de José Gaos en una de sus obras sistemáticas fundamentales: *De la filosofía*. Según autorizados intérpretes de la obra de Gaos, éste habría fracasado en su producción general y en esta obra en particular por su desconocimiento de la tradición filosófica

<sup>5</sup> Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1986, vol. 81.

anglosajona en filosofía del lenguaje y en general del llamado pensamiento analítico. Las debilidades mayores de la reflexión de Gaos se deberían a una reducción del lenguaje y de las grandes cuestiones abiertas por Edmund Husserl en sus *Investigaciones lógicas* a una gramática trivial. Pero, la investigación de Ardao sobre Bello, especialmente sobre su *Filosofía del entendimiento*, que fuera prologada con gran admiración por José Gaos en 1948 para su edición, muestra que la tradición gramatical en la consideración del lenguaje y en relación de fecundación estrecha con el pensamiento filosófico, traza una línea (de "filósofos gramáticos") que va de la escuela de Port Royal hasta Noam Chomsky en nuestros días, pasando por Descartes y Stuart Mill, hasta culminar en Andrés Bello. Si esta hipótesis fuera mínimamente convincente, ameritaría una relectura de toda la teoría de la expresión que Gaos desarrolla en *De la filosofía* y en *Del Hombre* pero, en vez de abordarla desde la exigencia de lo que Gaos no hizo, se podría iluminar lo que pretendió hacer a partir de las tradiciones más propias y evaluar así con más rigor crítico las limitaciones en su intento y sus virtualidades quizás todavía vigentes. Estas líneas no pueden ser el lugar para intentar siquiera aproximarse a las características de esa relectura, trabajo que bien merecería una buena monografía. Lo que interesa a mis modestos límites es mostrar la riqueza de los esfuerzos del maestro uruguayo que ahora homenajeamos. Solamente estimular una hipótesis como la que nos ocupa, muestra a las claras lo que trato de señalar: lo enriquecedora que puede ser la lectura atenta de sus obras y el valor incontrastable de prolongar sus esfuerzos teóricos, sabedores de que compartimos afanes e ideales, aunque podamos y debamos utilizar otros instrumentos o expresar renovados estilos de reflexión. Ésa es justamente la faz de una tradición cultural e intelectual viva, generosa y pertinente a nuestro contexto cultural. Y una tradición no se prolonga espontáneamente, sino voluntariamente y con controles racionales estrictos y muy rigurosos.

Quizás convenga, para cerrar estos apuntes y abrir más todavía las sugerencias de todo lo que resta por pensar, que indique la respuesta de Ardao a una de mis últimas preguntas, instigada por él mismo durante nuestra plática. ¿Cual sería la tarea pendiente, lo que haría si tuviese ocasión, tiempo y fuerzas por delante? Se me acercó, casi como para un confidente cómplice, y me dijo: ¡Metafísica! Para aclarar inmediatamente después: claro con un sentido nuevo, buscando respuestas a interrogantes inéditos abiertos por el

desarrollo científico tecnológico, por la salida al cosmos. Pienso ahora que algunos de los trabajos de su estimulante *Espacio e inteligencia* atisban en esa dirección.<sup>6</sup> Quizás el gran desafío sea organizar esa reflexión, sin evadir las enseñanzas de toda una vida: compromiso social y honestidad intelectual, fidelidad a los amigos y defensa de principios cívicos de convivencia y justicia.

<sup>6</sup> Caracas, Equinoccio Editorial de la Universidad Simón Bolívar, 1983.

*Premios Nobel*  
*1992*

## HOMERO EN LA ISLA DE LAS IGUANAS

Por *Emilio Jorge* RODRÍGUEZ  
CASA DE LAS AMÉRICAS, LA HABANA

EN LA ISLA ANTILLANA DE SANTA LUCÍA —conocida quinientos años atrás como *Iounaloo* o “isla de las iguanas” por sus pobladores aborígenes— nació el 23 de enero de 1930 Derek Walcott, quien fue proclamado la semana pasada merecedor del Premio Nobel de Literatura 1992.

A los dieciocho años de edad publicó su primer cuaderno de poemas, y encontró enseguida una buena recepción crítica del escritor barbadense Frank Collymore, editor de la revista *Bim*. Sus estudios en el Colegio Universitario de las Indias Occidentales, en Jamaica, los realizó mediante una beca. En las décadas de los cincuenta a los setenta, mientras una considerable parte de los escritores caribeños de lengua inglesa marchaba a la emigración —compelidos por las dificultades para desarrollar su obra en territorios coloniales carentes de la infraestructura adecuada—, Walcott permaneció activo en el archipiélago. Durante un tiempo fue profesor en Jamaica, Santa Lucía y Grenada, y posteriormente se estableció en Trinidad. Allí desplegó una labor cultural como crítico literario y de artes plásticas del diario *Trinidad Guardian*.

En 1958, con motivo de producirse la apertura del Parlamento de la extinta Federación de las Indias Occidentales, se estrenó su drama épico *Tambores y banderas* (publicado en español por la revista *Conjunto*, núm. 26), donde aborda cuatro siglos de historia, eslabonando los grandes hitos antillanos a través de algunos personajes que reaparecen en nuevos acontecimientos, y con un *leit motiv* simbólico: una moneda, que llega con el Conquistador español y permanecerá hasta el siglo xx. En 1959, Walcott fundó el Taller Teatral de Trinidad, la más importante agrupación dramática de la región durante las dos décadas siguientes. Desde hace diez años se ha desempeñado como profesor, primero en la Universidad de Harvard y actualmente en la de Boston.

La obra poética de Derek Walcott es compleja y de rigurosa factura; la evocación anecdótica se ubica en un discurso donde subyacen referencias intertextuales de la literatura occidental así como de las costumbres y creencias populares ligadas a las raíces étnicas forjadoras de la cultura caribeña. Poesía en torno a personajes, lugares y hechos de la infancia tras la pátina de un recuerdo no exento de melancolía pero tampoco ajeno a la impronta que la historia ha dejado en la peculiar e irreplicable formación de las sociedades antillanas, y con un núcleo en la angustia existencial humana como ente del Nuevo Mundo, expresada en tanto conflicto de permanencia y fidelidad; así lo vemos en los versos de "Un lejano grito desde África":

Yo que estoy envenenado con la sangre de ambos,  
¿hacia dónde debo voltearme, hasta las venas dividido...?  
¿Cómo escoger entre esta África y la lengua inglesa que amo?  
¿Despreciar a ambas, o restituir lo que ellas me han dado?

Como serpiente que se muerde la cola, la propia obra de Walcott se erige en respuesta estética a estas interrogantes: una paulatina pero profunda incorporación primero del dialecto inglés y luego del *créole* de base francesa (lengua popular del habitante de Santa Lucía) unida a la polisemia cultural de su verso, generado por las particularidades de un devenir donde todos los imperios modernos han estado presentes, que lo abren hacia una concepción del Nuevo Mundo en polémica con el conocido y acre dictamen del novelista trinitario V. S. Naipaul, quien dijo: "nada ha sido creado en las Antillas, y nada será inventado jamás", al completarla con una apasionado credo de confianza en lo excepcional de las islas: "... porque lo que proceda de aquí es como nada que uno haya visto antes".

En "Preludio" (1962) asumirá el desamparo de su "postrada isla"

hallada solamente  
en folletos turísticos, bajo binoculares ardientes  
hallada en la reflexión azul de ojos  
que han conocido ciudades y nos piensan felices aquí,

mientras proclama una redención basada en el arte:

mi vida ... no podrá hacerse notoria  
hasta que no haya aprendido a sufrir  
en yámbicos perfectos.

Sus preocupaciones por la sociedad isleña tendrán cauces más amplios en la década posterior, al condenar Walcott en la prensa la inercia de algunos intelectuales anglocaribeños —para emerger como "una articulada voz encolerizada y desesperada", según afirma el crítico Gordon Rohlehr— y oponerse a una promoción cultural oficial que en Trinidad se realizaba más como entretenimiento, digresión y escape que como autobúsqueda.

Quien así se manifiesta es un mulato que considera la madurez como "la asimilación de los rasgos de cada ancestro", fórmula para aprehender una insularidad con alcance universal. Lo acompaña un fuerte propósito de trascendencia, sublimación de los contextos con que se enriquece la connotación de la cotidianeidad mediante impecable manejo del verso y excepcional aprovechamiento de la lengua inglesa, convertida en recipiente donde conviven ductilidad y clasicismo.

El más estudiado de los poetas caribeños durante los últimos veinte años, tiene otra virtud: la búsqueda de la perfección en el estilo, hasta tal punto que varios de sus poemarios, como *En una noche verde* (1962), *Poemas selectos* (1964), *El naufrago* —galardonado con el Premio de la Sociedad Real de Literatura en 1965— y *El Golfo* (1970) ofrecen versiones corregidas de textos precedentes. En 1973 publicó *Otra vida*, poemario autobiográfico, y entre sus obras posteriores están *Uvas caletas* (1976), *El reino de la manzana-estrella* (1977), *El viajero afortunado* (1981), *Solsticio* (1983) y *El testamento de Arkansas* (1987). En *Omeros* (1990), su último libro —un poema dividido en siete partes que sobrepasa los siete mil versos—, asoma desde el título la dualidad raigal walcottiana; para uno de los personajes de esta saga, "Omeros" es el nombre griego de Homero, mientras que para el protagonista la palabra debe descuartizarse en tres partes: *o* (invocación del caracol), *mer* (madre y mar al mismo tiempo en el *créole* antillano) y *os* (un hueso gris).

*Omeros* es la etapa superior de un proyecto artístico que recorre toda su obra. El fervor por las islas del archipiélago americano y su mar lo encamina a una incorporación culta de otro mar mediterráneo: el mundo griego. Alusiones y personajes de la Antigüedad clásica pueblan también sus libros precedentes, y la ironía y la tragedia se interrelacionan en ciertos textos.

El ámbito escénico, arena propicia para la resonancia masiva de sus ideas, parte de su propuesta de fundar "un teatro donde alguien pueda representar a Shakespeare o cantar calypsos con igual convicción". En una producción superior a la treintena de obras, Walcott ha alcanzado sus mayores éxitos con tramas que incorporan buenas dosis de alegoría, sustentada en un sincretismo entre la cosmovisión europea y el folklore literario, musical y danzario de raíces africanas. Sus piezas más significativas se han representado en territorios del Caribe anglófono y en Nueva York, Londres, París, Toronto, Ibadan. Entre ellas se encuentran *Ti-Jean y sus hermanos* y *Malcochon*, dedicadas explícitamente a reelaborar tradiciones de Santa Lucía; *Sueño en la Montaña del Mono*, reconocida como una obra maestra, que escarba en los mecanismos del mito en la mente colonial; *¡Oh Babilonia!* que se ocupa de la secta Rastafari de Jamaica; su versión de *El burlador de Sevilla* de Tirso de Molina—realizada por encargo de la Compañía Real Shakespeare—donde se reestructuran las ideas de la pieza clásica para darle vigencia en el debate sobre la liberación de la mujer con apoyo en la música trinitaria (*parang*) de antecedente hispánico; *Pantomime*, atrevida reedición del mito de Próspero y Calibán localizada en el espacio contemporáneo de un hotel para turistas.

Derek Walcott, "mulato del estilo", como se ha autodenominado, nuevo Premio Nobel de Literatura, es un creador que ha logrado articular la imagen sensorial—su dedicación juvenil a la pintura y el sensible deambular por las islas indudablemente le sirvieron de entrenamiento—, el bagaje de la literatura universal y las multifacéticas expresiones del pueblo antillano.

## EL NOBEL DE LA PAZ EN EL QUINTO CENTENARIO

*Es la hija, la nieta de los mayas.  
Es la que nació bajo el cielo azul.  
Es la memoria del Chimel.  
Es para ti hermosa mujer de mi tierra.*

Rigoberta Menchú, "Es ella"

Por Adalberto SANTANA  
CCYDEL, UNAM

EN EL ESCENARIO DE LA LITERATURA testimonial latinoamericana y mundial alcanzó un lugar relevante la obra que ganó el premio Casa de las Américas 1983 de la escritora venezolana Elizabeth Burgos. En ese texto de testimonios se recogen diversos pasajes sobre la vida y lucha de la joven indígena guatemalteca Rigoberta Menchú.<sup>1</sup> Hoy nuevamente la vida y obra de esa joven mujer alcanza un relieve inusitado. En Oslo se anuncia que resultó ganadora del Premio Nobel de la Paz 1992.

Una breve semblanza de esta Rigoberta Menchú nos muestra la vida de una indígena guatemalteca que nació hace 33 años en el pequeño poblado de Chimel, oriunda del municipio de San Miguel Uspantán, en el Departamento de El Quiché, Guatemala. La biografía de la recién galardonada es representativa de la vida de tantos hombre y mujeres de los sectores marginados de América Latina. Desde muy joven (ya que en Guatemala siendo indígena y campesino se abandona la niñez a una corta edad) trabajó con su familia en las cosechas del café, algodón y caña de azúcar en las fincas de la costa sur guatemalteca. Más tarde como muchas jóvenes mujeres indígenas latinoamericanas, emigró a la capital del país para

<sup>1</sup> El libro al que hacemos referencia es Elizabeth Burgos Debray, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, La Habana, Casa de las Américas, 1983.

emplearse como trabajadora doméstica. Desde los 10 años de edad Rigoberta inició su participación en actividades de organización comunal y de catequismo. El castellano lo comenzó a dominar apenas a los veinte años. Sus padres, Vicente Menchú y Juana Tum, eran ambos dirigentes cristianos de las comunidades indígenas quiché, afiliados al Comité de Unidad Campesina.

El 31 de enero de 1980 el padre de Rigoberta murió asesinado junto con más de treinta personas, cuando la policía tomó por asalto e incendió la Embajada de España en la capital guatemalteca. La representación diplomática había sido ocupada pacíficamente por un contingente de campesinos, sindicalistas y estudiantes en protesta por la permanente violación de los derechos humanos por parte del gobierno guatemalteco encabezado por el general Romeo Lucas García. Meses más tarde, la madre y varios de los hermanos de Rigoberta Menchú fueron asesinados a su vez como producto de la ola represiva desatada contra los sectores opositores al régimen. Era el año de 1981, momento en el que la estrategia contrainsurgente de las fuerzas armadas guatemaltecas generaba una masiva corriente de refugiados guatemaltecos hacia territorio mexicano, huyendo de la devastación y la masacre de las comunidades rurales indígenas. Como parte de ese éxodo, Rigoberta Menchú va al exilio para convertirse en su voz y testimonio. Ella misma ha señalado:

En primer lugar yo salí de Guatemala como resultado de la represión, como resultado de la violencia causada por la crisis que vive ese país. Esta violencia, esta crisis, esta represión, son las que me incitaron a defender los derechos humanos.

Así, durante más de diez años, Rigoberta trabajó afanosamente en diversos foros internacionales por lograr que en su patria y en el mundo entero les fuera restituida la dignidad humana a los pueblos indígenas. En ese mismo sentido, y en virtud de la misma causa, la heredera de las mejores tradiciones de las luchas indígenas de nuestra América ha manifestado:

Ha sido una gran necesidad sensibilizar a los pueblos del mundo, sensibilizar a partidos políticos, a gobiernos, para que entiendan la dimensión de las desigualdades que existen entre nuestros pueblos, especialmente en los países donde se cometen violaciones, y donde se reprimen los derechos humanos. Para que asuman su papel es necesario comprometer cada vez más la responsabilidad de las naciones en el campo internacional hacia nuestros intereses. Los objetivos principales del trabajo son lograr eco a nuestros esfuerzos,

nuestra lucha, nuestra contribución como pueblos indios, pueblos indios a la búsqueda de la paz, y la solución a los problemas de injusticia social, a los problemas de falta de participación de los pueblos indios en la decisión de su destino en nuestros propios países.

Diversos sectores de opinión apoyaron y se sumaron a la postulación de Rigoberta Menchú Tum como candidata al Premio Nobel de la Paz 1992. La iniciativa fue aceptada y respaldada ampliamente en el mundo entero, contando con el apoyo de personalidades tan destacadas como la del también galardonado con el Premio Nobel de la Paz, Adolfo Pérez Esquivel, el senador demócrata estadounidense Edward Kennedy, el gran maestro guatemalteco recientemente fallecido, Luis Cardoza y Aragón, el jurista mexicano Jorge Carpizo, presidente de la Comisión Nacional de Derechos Humanos, el poeta uruguayo Mario Benedetti, el filósofo italiano Norberto Bobbio y la primera ministra de Noruega Gro Harlem Brundtland.

Es evidente que el otorgamiento del Premio Nobel a Rigoberta significa un reconocimiento a su gran labor en pro de los derechos humanos y la democratización de Guatemala. Pero indudablemente para la designación del Nobel de la Paz 1992 gravitaron elementos que trascienden el elemento local de la figura de Rigoberta, ya que se destaca en la persona de la indígena quiché la universalidad de sus reivindicaciones, que no son otras que las de todos aquellos que desde hace 500 años han vivido marginados de la historia. Afirma la propia Rigoberta que

... a lo largo de la historia, los indígenas hemos estado al margen de las decisiones políticas, económicas y sociales de nuestros países. Indudablemente como derechos histórico y como antiguos dueños de este Continente, tenemos el pleno derecho de participar en las decisiones de nuestro destino.

Este hondo significado habría que ponderarlo en la significación de lo que expresa la figura de Rigoberta Menchú al calor de la conmemoración del Quinto Centenario (en su verdadero sentido de traer a la memoria, y no sin cierto dejo de culpa), de la destrucción de las civilizaciones nativas que Occidente emprendió deliberadamente a partir del brutal "descubrimiento" del Nuevo Mundo.

Es evidente que en la entrega del Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú existen también impugnaciones y silencios conde-

natorios. Pero sin duda el regocijo y la fuerza que brinda este justo reconocimiento a una mujer, a una indígena, a una latinoamericana, es el mejor tributo a la esperanza para la verdadera construcción de un mundo de justicia y paz. Sobre todo para aquellos que por más de 500 años han vivido en la marginación y la resistencia.

*Homenaje*  
*a*  
Cuadernos Americanos

ADHESIÓN DE LOS LECTORES Y  
COLABORADORES COLOMBIANOS

Los suscritos, lectores y colaboradores de la Revista *Cuadernos Americanos*, nos unimos al homenaje que se le rinde por su arribo al cincuentenario de su circulación. La hora es propicia para recordar a su fundador, Jesús Silva Herzog. En la actualidad la Revista se edita por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), dirigida por el Maestro Leopoldo Zea.

*Cuadernos Americanos* ha sido y es una tribuna para la verdad y la libertad. Así hay que reconocerlo y proclamarlo. La Revista tiene un viejo compromiso: estar abierta a toda actividad cultural. Centrada su acción en el juicio acerca de los afanes del continente, algunos de los que se vienen investigando desde su primer número no han sido resueltos. Están vivos y desgarrando la realidad.

Pero la Revista puede proclamar, con arrogancia, que ha hecho evidente el poder de las ideas. Porque éstas han influido en nuestra cercana realidad, imponiendo soluciones, arbitrando nuevas maneras de manejar los problemas, de dar impulso a muchos actos que, sin el apoyo ideológico, hubieran tomado el rumbo oscilante del pragmatismo.

Los colombianos, lectores y colaboradores de *Cuadernos Americanos*, declaramos que en torno de la Revista se puede seguir pensando en el destino del Continente.

Carlos Lleras Restrepo  
Ex Presidente de Colombia

Belisario Betancur  
Ex Presidente de Colombia

Germán Arciniegas  
Presidente Academia  
Historia de Colombia

Pbro. Manuel Briceño Jáuregui  
Presidente Academia Colombiana  
de la Lengua

Otto Morales Benítez  
Ex Ministro, académico, escritor

Fernando Charry Lara  
Poeta, escritor, profesor

Héctor Osuna  
Caricaturista de  
"El Espectador"

Horacio Bejarano Díaz  
Secretario Academia  
de la Lengua

José Francisco Socarrás  
Académico, escritor

Luis Villar Borda  
Embajador, escritor

Javier Ocampo López  
Historiador, profesor, autor

Ismael E. Delgado  
Profesor, académico

Juan Jacobo Muñoz  
Ex Ministro Educación, académico

Gabriel Betancur Mejía  
Ex Ministro de Educación

Guíomar Cuesta  
Escobar  
Poeta

Pedro Acosta  
Director de la Revista de la Universidad  
Jorge Tadeo Lozano

Apolinar Díaz Callejas  
Escritor

Rogelio Echavarría  
Poeta

María Mercedes Carranza  
Poeta, Directora  
"Casa de Poesía Silva"

Arturo Infante  
Rector Universidad  
de los Andes

Jaime Posada  
Rector Emérito Universidad  
de América

Galo Burbano López  
Rector Universidad Pedagógica  
de Colombia

Jorge Enrique Molina Mariña  
Rector Universidad Central

Santiago Peña  
Profesor, escritor

Álvaro Rojas de La Espriella  
Director Facultad de Humanidades  
de la Universidad Central

Antonio Cagua Prada  
Director del Instituto de  
Historia de la Academia

Álvaro Castaño Castillo  
Director de la H.J.C.K., emisora cultural

Santiago Salazar Santos  
Escritor

Gustavo Páez Escobar  
Novelista y periodista

Antonio José Rivadeneira  
Historiador, autor

Maruja Vieira  
Poeta

## CINCUENTA AÑOS DE CUADERNOS AMERICANOS

A fin de conmemorar el quincuagésimo aniversario, El Colegio de México organizó una mesa redonda con la participación de dos de sus más renombrados investigadores, la historiadora Josefina Vázquez y el filólogo Antonio Alatorre, así como de Leopoldo Zea y Joaquín Sánchez Macgrégor. Fue moderador de la mesa José Thiago Cintra, también miembro de El Colegio de México.

Esta reunión se transmitió en su integridad por el Canal 11 de televisión, el domingo 11 de octubre de 1992, dentro del programa dominical que tiene la mencionada institución en dicha emisora.

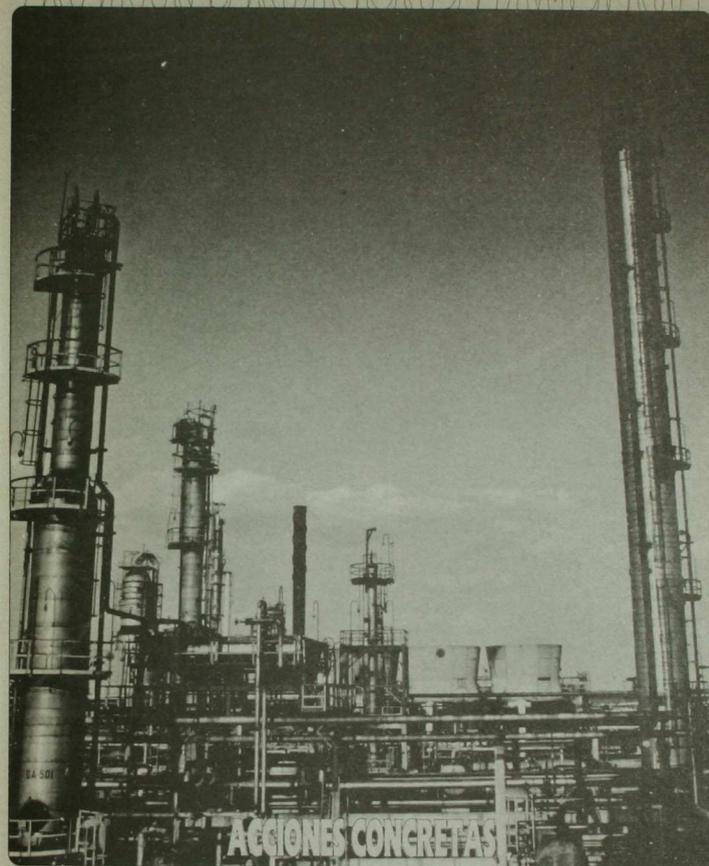
La Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, patrocinó el doble evento organizado por el doctor Joaquín Sánchez Macgrégor, coordinador de la Comisión conmemorativa de los 50 años de *Cuadernos Americanos*.

Dicho evento consistió en dos mesas redondas (3 y 5 de mayo de 1992) con la participación de los doctores Horacio Cerutti, Ernesto de la Torre, Gustavo Vargas (coordinador del Colegio de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras) y Abelardo Villegas (Secretario Ejecutivo de la Unión de Universidades de América Latina), y actuó como moderador el doctor Joaquín Sánchez Macgrégor. El tema de esta mesa retoma el sentido de una de las secciones de *Cuadernos Americanos* en su primera época: "Presencia del pasado latinoamericano", mientras que la segunda mesa redonda tuvo como tema la "Dimensión imaginaria de América Latina", y contó con la participación del gran escritor puertorriqueño José Luis González y de la doctora Liliana Weinberg, actual Secretaria de Redacción de *Cuadernos Americanos*, como ponentes; fue moderador el poeta y ensayista Enrique González Rojo, quien recordó que el título de su primer libro, *Dimensión imaginaria*, provenía de la conocida sección de la revista.

Este libro se terminó de imprimir el mes de diciembre de 1992 en Talleres Gráficos de Cultura, S. A. de C. V. Av. Coyoacán 1031, 03100 México, D. F. Su tiro consta de 2 500 ejemplares.

## PEMEX PARTICIPA

# EN LA PRESERVACION DEL AMBIENTE



- Desde 1991, redujo en 50% el contenido de plomo en la gasolina Nova, con normas similares a las adoptadas recientemente por los países miembros de la Comunidad Económica Europea.



TENER MEJOR AMBIENTE ES UNA NECESIDAD... LOGRARLO ES TAREA DE TODOS

**XXI**  
siglo  
veintiuno  
editores

## Novedades

### educación

#### NORMAS Y VALORES EN EL SALÓN DE CLASES

**Susana García Salord y Liliana Vanella**

¿Puede la escuela contribuir a la formación en los valores que sustentan a la sociedad moderna? ¿Cuál ha sido la práctica vigente en este sentido? Estas preguntas que hoy se formulan amplios sectores de la sociedad, encuentran en este interesante estudio, muchas sugerencias e información, para esbozar respuestas fundamentadas.

#### TEORÍA Y RESISTENCIA EN EDUCACIÓN

*Una pedagogía para la oposición*

**Henry A. Giroux**

Libro que invoca un nuevo discurso para los educadores y apunta hacia nuevas relaciones y formas de análisis para comprender y cambiar las escuelas y la sociedad en su conjunto.

### sociología y política

#### ESTADO Y CAPITAL EN MÉXICO

*Política de desarrollo desde 1940*

**James M. Cypher**

El autor analiza el papel del Estado en la industrialización de México y el impacto que las políticas estatales pueden haber tenido en la precipitación de la caída económica, la crisis de la deuda y la nacionalización del sistema bancario.

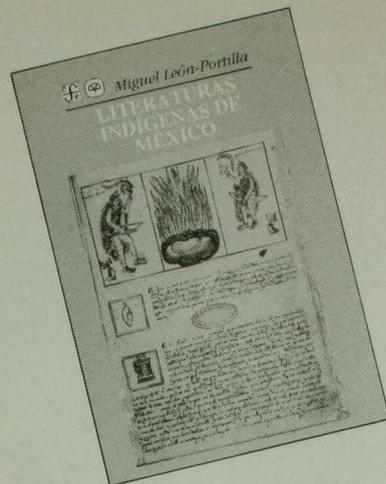
#### AUTONOMÍA Y NUEVOS SUJETOS SOCIALES EN EL DESARROLLO SOCIAL

**Julio Moguel, Carlota Botey y Luis Hernández**  
(coordinadores)

¿Cuáles son —o pueden ser— los nuevos paradigmas de los movimientos rurales? ¿Puede hablarse de ellos como nuevos sujetos de desarrollo? Este libro aporta elementos fundamentales al debate al dar a esta última pregunta una respuesta afirmativa.

#### De venta en:

Av. Cerro del Agua Núm. 248, Col. Romero de Terreros  
y en librerías de prestigio



## Miguel León-Portilla LITERATURAS INDÍGENAS DE MÉXICO

\*¿Cómo expresaba el hombre indígena la visión de su propia existencia y su relación con el Universo?

\*¿Cómo concebía los misterios de la divinidad y del más allá?

\*¿Qué himnos sagrados, cantares y poemas celebraban las fechas clave del calendario ritual?

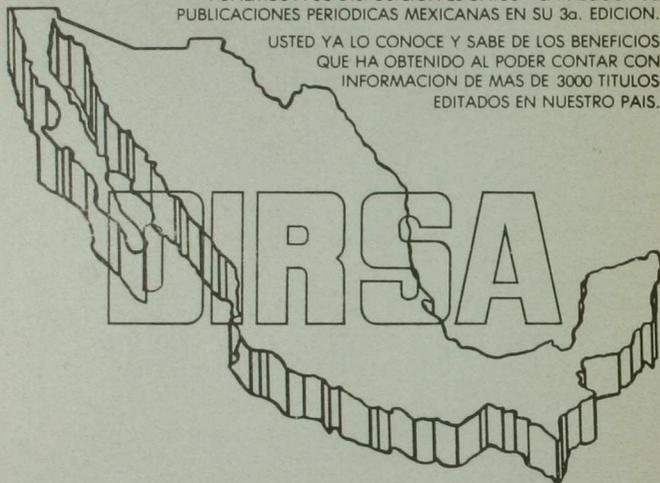
\*¿Cuál fue la versión de los pueblos conquistados por Hernán Cortés?



## 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

¿Voces en su biblioteca?  
Escúchelas... son las nuevas  
voces de México

# Voices of Mexico

- El TLC, audaz respuesta de México al proceso de globalización.
- Los bloques regionales surgen, pero ¿lograrán consolidarse?
- ¿Qué estamos haciendo para contrarrestar el desequilibrio ecológico?
- Historia, arqueología, museos... el esplendor de México a todo color

Adquiera el volumen encuadernado con los cuatro números de la  
nueva época:

**659-38-21, 659-23-49 y 554-65-73**

Un documento indispensable en su biblioteca... y un bello obsequio  
para sus amistades.

Publicación trimestral en inglés

CISEUA • UNAM

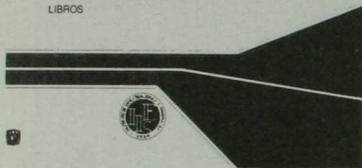
REVISTA LATINOAMERICANA DE ECONOMÍA  
**PROBLEMAS DEL DESARROLLO**  
 Vol. XXIII abril-junio 1992

OPINIONES Y COMENTARIOS  
 MÉXICO: MODIFICACIONES AL ART. 27 CONSTITUCIONAL  
 LA NUEVA ETAPA CAPITALISTA EN EL CAMPO  
 Fernando Paz Sánchez José Luis Peña  
 Felipe Torres Torres Cuauhtémoc González P.  
 Julio Miguel Bernardo Ornelas C.

ENSAYOS Y ARTÍCULOS  
 Sobor L. Barrochough: Implicaciones de TLC en el México rural  
 Alma Chavry Bonilla: La unificación monetaria europea  
 David Barro Muñoz: Estado y mercado  
 José I. Casas: Competitividad, crecimiento y equidad  
 José Miguel Cerdas: Mercado de trabajo y precariedad  
 Néstor  
 Salvador Martínez de la Roca e Inamar Ordoñíz S.  
 La UNDA y el desarrollo cultural de México  
 Ramón Martínez Escamilla: Los índices de América  
 500 años después  
 Isidro Plaza Peña: El orden económico  
 internacional al final del siglo XX

TESTIMONIOS  
 Irma Delgado José María Morales

LIBROS



**COMITÉ EDITORIAL:** Benito Rey Romay, Víctor Manuel Bernal Sahagún, José Luis Ceceña Gámez, Fernando Carmona de la Peña y Cuauhtémoc González Pacheco.

**Director:** Salvador Rodríguez y Rodríguez

Precio de la suscripción por cuatro números:

Distrito Federal \$35 000, Interior de la República \$40 000 mas porte aéreo, extranjero 40.00 US dlls.

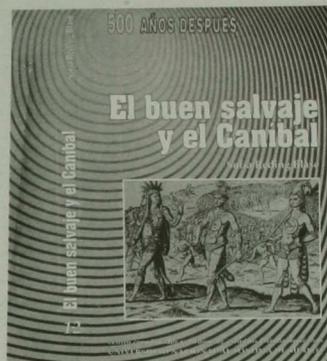
Envío cheque ( ) Giro Postal ( ) por la cantidad de \$ a favor del Instituto de Investigaciones Económicas. Oficina de Distribución y Venta de Publicaciones, Torre II de Humanidades 1er. piso, Ciudad Universitaria. C.P. 04510, México, D.F., Tel. 623-00-80 o al Apartado Postal 20-721, 01000 México, D. F.

Nombre \_\_\_\_\_

Dirección \_\_\_\_\_

Calle Número Colonia  
 C.P. Ciudad Estado País Teléfono

## COLECCION 500 AÑOS DESPUES



### TITULOS PUBLICADOS

- Leopoldo Zea *Descubrimiento e identidad latinoamericana*  
 Gustavo Vargas Martínez *Bolívar y el poder*  
 Varios autores *La Utopía en América*  
 Horacio Cerutti Guldberg *Presagio y tópicos del descubrimiento*  
 Carlos Bosch García *El descubrimiento y la integración iberoamericana*  
 Mario Magallón Anaya *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*  
 Alicia Mayer *Colón y el Descubrimiento en la historiografía de los Estados Unidos*  
 Héctor Guillermo Alfaro López *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*  
 Sofía Reding Blase *El buen salvaje y el canibal*

PEDIDOS A: CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS,  
 TORRE I DE HUMANIDADES, PLANTA BAJA, CIUDAD UNIVERSITARIA, MEXICO, D.F., C.P. 04510,  
 TEL.: 622-1902; FAX: 548-9662

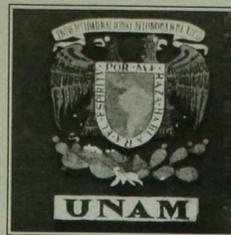
500 AÑOS DESPUÉS

# El descubrimiento y la integración iberoamericana

Carlos Bosch García



centro coordinador y difusor de estudios latinoamericanos  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



COORDINACIÓN DE  
HUMANIDADES

DIRECCIÓN GENERAL DE  
FOMENTO EDITORIAL

Av. del Imán No. 5

Ciudad Universitaria, C.P.  
04510

Teléfono: 665-13-44, ext. 7740

Fax - 550-74-28



UNIVERSIDAD  
NACIONAL  
AUTÓNOMA DE  
MÉXICO



For information about UNAM  
publications, please refer to:  
"PERMANENT EXTENSION  
SCHOOL IN SAN ANTONIO"

600 Hemisfair Plaza

P.O. Box 830426

San Antonio Texas, 78283-426

Fax-(512) 225-1772

# dialéctica

A LA VENTA  
EN LAS  
PRINCIPALES  
LIBRERÍAS

■ Año 15 ■ Número 22 ■ Primavera de 1992

S U S C R Í B A S E

## dialéctica

■ Nueva época ■ Año 15 ■ Número 22 ■ Primavera de 1992



- América Latina y la crisis de los paradigmas sociales: Pablo González Casanova y Sergio Bagú
- El TLC y las reformas constitucionales: ¿hacia un liberalismo social?
- Reflexiones sobre el atraso mexicano: Ramón Eduardo Ruiz
- Liberalismo y socialismo:

Sánchez Vázquez, Figueroa, Oliver, Vargas

- El Salvador, de la revolución armada a la lucha política: Mario Salazar Valiente
- Cuba: ¿hay una salida! (respuesta desde la isla)  Universidad y modernización

REVISTA DE FILOSOFÍA, CIENCIAS SOCIALES, LITERATURA Y CULTURA POLÍTICA DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

ISSN 0185-7770

15 mil pesos

- Revista trimestral
- Precio por ejemplar: 15 mil pesos
- Correspondencia: Reforma, 913; 72000 Puebla, Pue.; teléfono 42 63 63; o al apartado postal 21-579; México, D.F. ■ Suscripciones por cuatro números en la República Mexicana: 75 mil pesos / En los Estados Unidos, Canadá, Centro y Sudamérica, y Europa: 40 dólares US

## NUESTRA AMÉRICA



### CABRERA INFANTE Y OTROS ESCRITORES LATINOAMERICANOS

IGNACIO DÍAZ RUIZ

Universidad Nacional Autónoma de México

## NUESTRA AMÉRICA



### SENTIDO Y TRAYECTORIA DEL PENSAMIENTO ECUATORIANO

Carlos Paladines

Universidad Nacional Autónoma de México

CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

# NUESTRA AMÉRICA

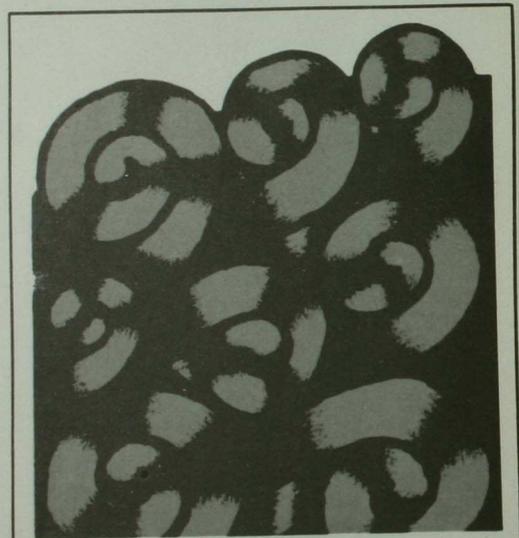
TÍTULOS EN EXISTENCIA

- 4 El Caribe, sociedad y cultura, nación e imperialismo.
- 7 Economía de América Latina.
- 8 Identidad y cultura latinoamericana.
- 9 Marx y América Latina.
- 11 Filosofía de la liberación.
- 12 Migración de las ideas.
- 13 Sendero Luminoso.
- 14 Nacionalismo y latinoamericanismo.
- 15 De sayas y minifaldas: la mujer en América Latina.
- 16 Relaciones México-Estados Unidos.
- 17 México en el siglo XIX.
- 18 Costa Rica contemporánea: un balance histórico.
- 19 Novela histórica hispanoamericana.
- 20 La iglesia en América Latina.
- 21 Ideología y liberalismo.
- 25 Garcilaso de la Vega.

PEDIDOS A: CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS,  
TORRE I DE HUMANIDADES, PLANTA BAJA, CIUDAD UNIVERSITARIA, MEXICO, D.F., C.P. 04510,  
TEL.: 622-1902 Y TEL. (FAX): 548-9662.

JOSÉ LUIS GÓMEZ-MARTÍNEZ

TEORÍA DEL ENSAYO



— CUADERNOS DE CUADERNOS —

# CUADERNOS AMERICANOS

DESEO EJEMPLARES SUELTOS DE CUADERNOS AMERICANOS

NOMBRE

---

DOMICILIO

LOCALIDAD

---

CODIGO POSTAL

PAIS

TELEFONO

---

EJEMPLARES DE CUADERNOS AMERICANOS (Indicar número y año)

---

IMPORTE

MEXICO

EJEMPLARES DE 1942 A 1959: \$46,000.00

EJEMPLARES DE 1960 A 1986: \$31,000.00

EJEMPLARES DE 1987 A 1991: \$16,000.00

OTROS PAISES

EJEMPLARES DE 1942 A 1959: 36 DOLARES

EJEMPLARES DE 1960 A 1986: 30 DOLARES

EJEMPLARES DE 1987 A 1991: 24 DOLARES

# 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. PRE-  
CIO POR SUSCRIPCION DURANTE 1992 (6 NUMEROS), MEXICO  
\$70,000.00, OTROS PAISES 120 DLS. (TARIFA UNICA); PRECIO UNI-  
TARIO DURANTE 1992, MEXICO \$12,000.00, OTROS PAISES 24 DLS.  
(TARIFA UNICA) • DE VENTA EN LAS MEJORES LIBRERIAS

CUADERNOS AMERICANOS

Nueva Época

Número 37

Enero-Febrero

Volumen 1

DESDE EL MIRADOR DE CUADERNOS AMERICANOS

Pablo Guadarrama González, Urdimbres del Pensamiento de Leopoldo Zea frente a la marginación y la barbarie.

Brian F. Connaughton, América Latina 1700-1850: entre el pacto colonial y el imperia-  
lismo moderno.

Adalberto Santana, Visión del área del litoral mediterráneo latinoamericano continental:  
las concepciones sobre su unidad y diversidad.

Manola Sepúlveda Garza, El Este de Guanajuato (1760-1900): microhistoria de alianzas  
sociales.

Raanan Rein, El antifranquismo durante el régimen peronista.

Serge Zaïtzeff, Cartas de Gabriela Mistral a Genaro Estrada.

HOMBRES E IDEAS

Ascensión Hernández de León-Portilla, Nebrija y las lenguas compañeras del imperio.

Ignacio Guzmán Betancourt, La lengua, ¿compañera del imperio? Destino de un 'pre-  
sagio' nebricense en la Nueva España.

María Andueza, San Juan de la Cruz en México.

EL APRA Y AMÉRICA LATINA

Arturo Taracena Arriola, El APRA, Haya de la Torre y la crisis del liberalismo guatemal-  
teco en 1928-1929.

Hilda Tisoc Lindley, De los orígenes del APRA en Cuba. El testimonio de Enrique de la  
Osa.

Ricardo Melgar Bao, Militancia aprista en el Caribe: la sección cubana.

Índice General 1992.

## CONTENIDO

### ITINERARIOS DE LA ALTERIDAD

|                               |  |
|-------------------------------|--|
| <i>Eduardo Portella</i>       | Presentación   |
| <i>Miguel León-Portilla</i>   | Encuentros en cadena   |
| <i>Eikichi Hayashiya</i>      | El Japón en la época de los descubrimientos                            |
| <i>J. Jorge Klor de Alva</i>  | Imagen del Japón en los primeros misioneros                            |
| <i>Georges Baudot</i>         | Alteridad y monstruosidad: el enfrentamiento de los modelos culturales |
| <i>Elikia M'Bokolo</i>        | El encuentro entre los portugueses y los africanos: el caso del Congo  |
| <i>Edgar Montiel</i>          | Los negros en el mundo andino  |
| <i>Jaime de Salas Ortueta</i> | Nuevamente Hegel y América   |

### ARTURO ARDAO: SU FILOSOFAR LATINOAMERICANO

|                                 |   |
|---------------------------------|---|
| <i>Leopoldo Zea</i>             | A Arturo Ardao en sus ochenta   |
| <i>Arturo Ardao</i>             | Palabras en la entrega del Premio <i>Gabriela Mistral</i>   |
| <i>Arturo Ardao</i>             | El nombre 'América Latina' en Madrid desde 1858   |
| <i>María Noel Lapotjade</i>     | Entrevista a Arturo Ardao   |
| <i>Enrique Puchet</i>           | Las lecciones de un maestro   |
| <i>Carlos Mato Fernández</i>    | Inteligencia que esclarece  |
| <i>Javier Sasso</i>             | Arturo Ardao historiador de las ideas   |
| <i>Yamandú Acosta</i>           | Función de la filosofía en la génesis del Uruguay actual. La filosofía en el proyecto de la primera modernización           |
| <i>Manuel Claps</i>             | La filosofía de la historia en el pensamiento rioplatense (desde la generación argentina de 1837 hasta Carlos Vaz Ferreira) |
| <i>José Luis Abellán</i>        | El uso mitológico del mar en Unamuno  |
| <i>Hugo Biagini</i>             | La Universidad de La Plata y sus relaciones con Latinoamérica y España  |
| <i>Horacio Cerutti Guldberg</i> | Memoria comprometida y fecundante   |

### PREMIOS NOBEL 1992

|                               |  |
|-------------------------------|--|
| <i>Emilio Jorge Rodríguez</i> | Homero en la Isla de las Iguanas           |
| <i>Adalberto Santana</i>      | El Nobel de la Paz en el Quinto Centenario |

### HOMENAJE A CUADERNOS AMERICANOS

Adhesión de los lectores y colaboradores colombianos  
Cincuenta años de *Cuadernos Americanos*