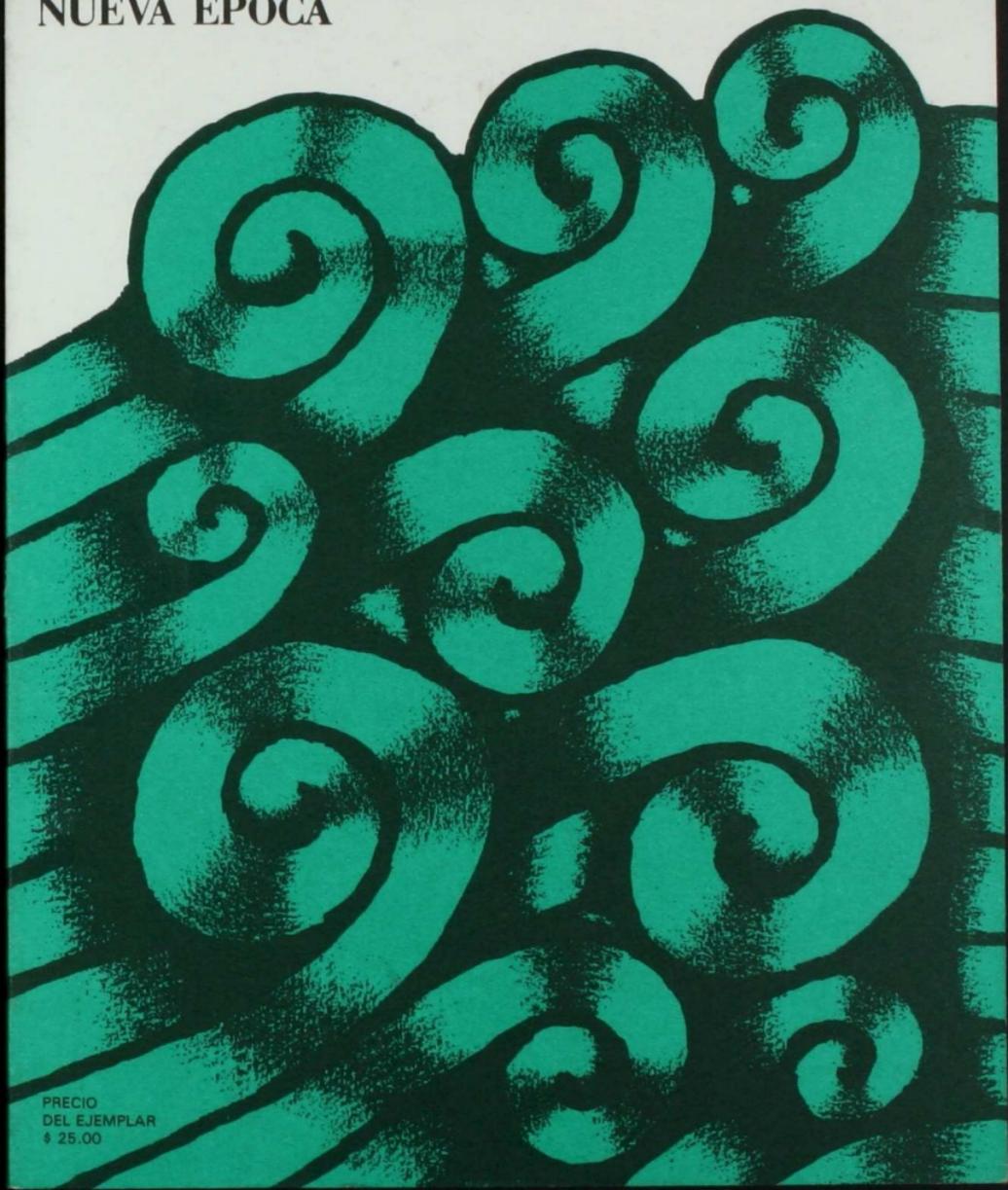

CUADERNOS AMERICANOS 62

NUEVA ÉPOCA



PRECIO
DEL EJEMPLAR
\$ 25.00

CUADERNOS AMERICANOS
NUEVA ÉPOCA

FUNDADOR: JESÚS SILVA HERZOG

DIRECTOR: LEOPOLDO ZEA

EDITORIA: LILIANA WEINBERG

REDACCIÓN: HERNÁN G.H. TABOADA

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; Alberto Filippi, BOLIVARIUM; 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; Liu Chengjun, China; Grażyna Grudzińska, Polonia; Hiroshi Matsushita, Japón; Tzvi Medin, Israel; Sergo Mikoyan, Rusia; Charles Minguet, Francia; Magnus Mörner, Suecia; Richard Morse, Estados Unidos; Amy Oliver, SILAT; Eftimia Pandis Pavlakis, Grecia; 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, Gustavo Vargas, Valquiria Wey.

EQUIPO TÉCNICO: Raúl Arámbula Paz, Norma Villagómez Rosas, Liliana Jiménez Ramírez, Gonzalo Hernández Suárez y David Bazaine Zea.

DIFUSIÓN Y ADMINISTRACIÓN: Gisela Olvera Mejía.

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

Impresión al cuidado de Porfirio Loera y Chávez.

Redacción y administración:
Torre I de Humanidades, 2º piso
Ciudad Universitaria
04510 México, D.F.

*

Apartado Postal 965
México 06000, D.F., Tel. (Fax)(525) 616-25-15
e-mail: weinberg@servidor.unam.mx

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 XI

VOL. 2

62

MARZO-ABRIL 1997



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 1997

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

Número 62

Marzo-Abril

Volumen 2

ÍNDICE

Pág.

DARCY RIBEIRO

DARCY RIBEIRO. Mi descubrimiento de América	11
LEOPOLDO ZEA. Darcy el americano	27
RUBEN WISOTZKI. Darcy Ribeiro: emperador del mejor sueño latinoamericano	29
GUSTAVO BÁEZ. Darcy Ribeiro: el desafío de Venezuela es poblar el Amazonas	32
Miles de cariocas despidieron a Darcy Ribeiro	36
GUSTAVO VARGAS MARTÍNEZ. Bibliografía de Darcy Ri- beiro (1922-1997)	38

PENSAMIENTO, CIENCIA Y SOCIEDAD

VJEKOSLAV MIKECIN. Leopoldo Zea y el problema de la identidad cultural	49
EDUARDO MENDIETA. La alterización del otro: crítica de la razón latinoamericana	76
MARIO MAGALLÓN ANAYA. Criterio historiográfico para una historia de las ideas en América Latina	87
MARIO MEJÍA HUAMÁN. ¿Existió una filosofía inka?	104
HÉCTOR GUILLERMO ALFARO LÓPEZ. El hombre y la técnica	120
JAVIER FLAX. La organización de las instituciones científicas, entre la eficiencia y la justicia	130
DANILO MARTUCCELLI Y MARISTELLA SVAMPA. Escuela y sentimiento nacional: de la lengua a la música	146

NUEVA ÉPOCA

1997

AÑO XI, NÚMERO 62, Marzo-Abril 1997

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

IDEAS EN CHILE

- NORMAN P. SACKS. Andrés Bello y José Victorino Lastarria: conflicto de generaciones y tensiones intelectuales 183
- CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU. Francisco Bilbao: de la secularización de las conciencias a la secularización del Estado 214
- MANUEL DE JESÚS CORRAL C. Francisco Bilbao: pasión por América 231

RESEÑAS

- BARRY L. VELLEMAN, *Andrés Bello y sus libros*, prólogo de Pedro Grases, por Salvador Méndez Reyes 251
- HORÁCIO COSTA, *Quadragésimo*, por Josu Landa 253

Darcy Ribeiro

MI DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA*

Por Darcy RIBEIRO

QUERIDOS AMIGOS. Es muy bueno estar aquí en el *campus* de la Universidad. Es muy bueno también ver a la SOLAR, que Leopoldo Zea y yo creamos en 1982, crecer en São Paulo, que experimentó cambios radicales en la última década. São Paulo, tan italiana, tan Milán, inesperadamente crea el Memorial de América Latina, que yo ayudé a hacer. Sólo que hicieron los andamios y no cumplieron el programa, lo que es una lástima.

Es muy bueno también estar hablando aquí en presencia de Zea, el sabio que prefiero entre todos y el maestro que me ayudó a ser latinoamericano. Sin Zea sería difícil situarme en el mundo intelectual como un latinoamericano. El hecho de ser bizarramente latinoamericano hizo que alcanzara una estatura nacional, también visto de fuera, que no habría alcanzado si no fuera un hombre de mi pueblo, mi pueblo la patria grande latinoamericana, si no fuera una voz del mismo, incluso una voz de las poblaciones indígenas. Hay mucha gente, probablemente más sabios que yo, pero que no obtuvieron tantos doctorados *honoris causa*. La semana pasada recibí uno de Inglaterra, que yo, con gran dolor, no pude ir allá a recibir, sino que fue un representante mío. Los éxitos que obtengo son éxitos por tales razones.

Tengo otros éxitos, también gozados. Uno es muy extraño. En una ocasión estaba en París para participar en un Congreso Internacional de Americanistas. Dirigí una sesión importante, la sesión de estudios sobre los indios de América. Allí, cuando íbamos por el pasillo, había cinco mil personas —los congresos de americanistas

* ésta es la Conferencia Magistral que Darcy Ribeiro expuso en la Inauguración del V Congreso de SOLAR realizado en la Universidad de São Paulo, Brasil, entre el 31 de marzo y 4 de abril de 1996. Conferencia que fue revisada y corregida para su publicación por el propio autor pocos días antes de su muerte. Se adjuntan algunos documentos sobre la forma en que esta muerte afectó a la Comunidad Cultural latinoamericana y las ideas que ésta expuso ante el doloroso hecho.

reúnen a millares de personas— y me miraban con admiración. Sentía que así abrían espacio para que yo pasara, con mucho respeto, y yo muy contento, creyendo que era mi gloria de antropólogo. Sólo después vi que no era nada de eso, ellos estaban admirándome porque yo era alguien que había tenido cáncer y sobrevivido, lo que es la cosa más formidable para un ser humano, y yo era el único antropólogo del que tenían noticia que había sido ministro de Estado. Entonces, todo lo que hice no valía nada, sólo esas cosas exteriores tenían significado.

Pero el tema de hoy no soy yo —me gusta mucho hablar de mí, podría continuar horas— sino la Patria Grande, América Latina. Primero, doy a ustedes una interpretación. Somos quinientos millones de latinoamericanos. Fue deshaciendo millones de indígenas, fue cruzándose con ellos, fue importando y gastando tal vez veinte, tal vez treinta millones de negros que nosotros nos constituimos. En un proceso muy difícil, surgimos a la luz del sol no como una de las matrices formadoras. Ya no éramos indios, no éramos negros, no éramos europeos. Era una cosa asombrosa. Tan asombrosa que la primera expresión de esta sorpresa, de esa diversidad, la obtuve en un texto de Zea citando a Bolívar, que después fui a buscar en el original. Bolívar dice: “¿Qué somos —esto en el siglo XIX— que no somos indios, no somos europeos?, ¿quiénes somos?” Somos un nuevo género humano. Eso somos, un nuevo género humano. Nunca vi mejor conceptualización en este siglo, nadie dijo más expresivamente lo que somos: un nuevo género humano. Un género humano que se está construyendo y que sigue mestizándose, construyéndose, edificándose. Ése es un hecho capital.

Hay personas que quedan muy admiradas con los éxitos de Australia, por ejemplo, o de Canadá. Lo encuentro una tontería, no hay nada más fácil que pegar unos ingleses, unos europeos, jugar en un espacio, sacar de ahí a toda la gente y construir una Inglaterra de segunda. Esto es una tontería, cualquiera lo hace, pero otra cosa es crear un género humano, es mezclar las grandes matrices humanas para hacer de ellas otro ser. Este otro ser a veces busca su identidad, como Bolívar buscaba, pero una identidad perentoria. Nadie tiene dudas de que América Latina se constituyó en uno de los bloques del mundo, es un nuevo bloque latino, neolatino. Una latinidad clara, asumida de algunos soldados romanos que salieron hace 2 500, 3 000 años de Etruria, del Lacio, invadieron Europa, “europeizaron” y latinizaron Europa. Llegaron a la península ibérica y ahí —nunca se dijo cómo— construyeron a los españoles y portugueses, construyeron gente en la península ibérica que habla

ba latín. Y el latín se fue deteriorando hasta crear una cosa mejor, que son nuestras lenguas.

Surge ahí, entonces, esa gente que, 1 500 años después de su propia autoconstrucción, salta el océano y aquí vemos una latinidad tardía. Nada es más representativo de Roma que nosotros mismos. En las grandes reuniones que se harán en los siglos futuros de representantes de la humanidad, habrá representantes de los chinos, que son una parte inmensa de la humanidad, de los neobritánicos (norteamericanos y otros), de los árabes, de los eslavos. Pero ¿quién representará a la latinidad, a Roma? Nosotros. Los latinos franceses se marchitaron, allí quedó Francia cuidando de sus gloriécitas, solitaria, muy confusa, muy harapienta; otros no llegarán a existir. Y como los únicos que existieron fueron los portugueses y los españoles que tuvieron la sabiduría de salir de la pequeña península asiática, de aquella “cosita” sobre Asia, sobre África, que es Europa. Ellos tuvieron la sabiduría de saltar de allá para acá y de multiplicarse. Ningún otro pueblo fue generador, tuvo esa capacidad de saltar y de construirse. Entonces, fue en ese proceso que nosotros nos construimos como una latinidad enorme. Ahora, una latinidad que tiene una enorme presencia demográfica, un bando de gente, con una forma de cara que está surgiendo. Nuestra lucha es para que esa importancia y esa singularidad se afirme dentro del género humano.

Tenemos, además, en esa latinidad latinoamericana, una extraordinaria homogeneidad. Aconteció algo así: unos europeos llegan e implantan una lengua sola, fantástica para nosotros que somos quinientos millones de latino-hablantes o de “españolgués”, o de “portuñol”-hablantes. De hecho, el portugués y el español no son ni lenguas. Todos se enorgullecen mucho de la propia lengua, pero esto es una tontería, son dialectitos vagabundos porque cualquier brasileño con una semana en México aprende a hablar mexicano, cualquier mexicano aquí aprende también a hablar portugués. Esa comunidad no se da, por ejemplo, dentro de la propia España. Dentro de la propia España hay lenguas, no sólo el vasco, sino también el catalán. El catalán está más cerca del francés que del español y es absolutamente incomprensible si no se hace un curso de catalán. Ya el portugués de Brasil, como el español de América Latina, son mucho más homogéneos. El portugués de Brasil, el dialecto de Pará o de Recife, el dialecto de Río Grande do Sul, son variantes mínimas. De hecho, son variantes muy pequeñas comparados con los dialectos que se hablan en Portugal. En el pequeño Portugal, a 200 km

de Lisboa se habla más en dialecto. Ahora, nosotros estamos enseñando a los portugueses a hablar con las novelas. Tuve mucha dificultad, sobre todo en el norte de Portugal, para entender a los portugueses, era muy complicado. Podía entender a los españoles, pero a los portugueses, con aquella boca así [risas]. Creo que ahora, con las novelas, mejorarán. Llego allá y hablo con las personas en la calle y ellos me dicen alegres: "¡Los brasileños!". Se alegran de verme.

De esa homogeneidad lingüística, de esa homogeneidad de conciencia latinoamericana, nosotros no teníamos en Brasil mucha conciencia hace veinte años. Yo creo que el exilio, la dictadura, envió a 15 000 exiliados a los países latinoamericanos, esos 15 000 tuvieron contacto con 150 000 o quizás con 300 000. El hecho es que Brasil, de repente, tuvo una presencia latinoamericana como nunca había tenido, una presencia muy profunda. Tenemos 15 000 km de frontera con los países hispanoamericanos, pero son fronteras vacías, sólo en pocos puntos tienen alguna población, es un área todavía por ocupar. Pero, a pesar de eso, la profundidad de la latinoamericanidad de todos nosotros es muy perentoria. Había una identificación hispanoamericana muy fuerte, los hispanoamericanos se sentían muy ellos y creían que los latinoamericanos eran ellos. Nosotros nos pensábamos otra cosa. Ellos también tenían alienaciones. Por ejemplo, Chile y Perú son Pacífico, y es claro que lo que tienen frente a sí es el mundo del Oriente, pero no lo sabían, nunca se comportaban como si lo tuvieran. Los chilenos salían por Tierra del Fuego para llegar hasta Europa. Los peruanos subían para pasar por el Canal de Panamá. Para ellos lo que estaba enfrente era Europa, se sentían europeos. Alguien que va buscando su ser, el ser que está en la frente, nunca ve, nunca vio. Todavía no saben que lo que está enfrente es China, Japón, que pueden tener contacto directo, y no contacto a través del mundo europeo.

Ese mundo latinoamericano tiene diferencias también. En un estudio mío, propuse una tipología latinoamericana que encuentro útil para reconocer tres configuraciones importantes. A una de esas configuraciones la llamo Pueblos Testimonio. Pueblo Testimonio es Zea, por ejemplo, no María Elena. Pueblo Testimonio es aquel que tiene el drama y la grandeza de ser dos. Son los mexicanos, los pueblos del altiplano andino. Eran altas civilizaciones y se acuerdan de ello. Tienen la gloria de vivir en una situación incaica o azteca y viven esa civilización dentro de la modernidad. Son de los pueblos más modernos y son, sobre todo, pueblos anclados en un pasado

vetusto. Esto es visible cuando andamos, por ejemplo, en Guatemala, y yo estuve ahí haciendo colecciones para el Memorial. Se ve en las manos, en los ojos de las personas, una habilidad increíble de combinar colores que sólo se encuentra en la India, en las altas civilizaciones. Esa gente guarda en los ojos, guarda en el ser. Quiero decir, esto es una expresión externa —el artefacto— pero son microexpresiones internas también en su poesía, en su literatura, en su ser. Entonces, hay una categoría latinoamericana muy diferente de las otras, son los Pueblos Testimonio que guardan y llevan dentro de sí altas civilizaciones.

Hay otra que es lo contrario, que yo llamo Pueblos Nuevos. Pueblos Nuevos son los brasileños, y la mayor parte de América Latina, con mucha presencia negra. Pueblos Nuevos son aquellos que se están buscando a sí mismos. Atrás no tienen una gloria. Atrás, negros con taparrabos e indios desnudos. Entonces, usted no puede hablar de la grandiosidad azteca, de la maya, ni de ninguna otra, porque lo que está atrás nos disciplinó profundamente no como una alta civilización, sino con otras características. Por ejemplo, hay una que siempre veo en Europa. Desde la primera vez que fui allá, nadie nunca me preguntó si yo era griego, si era portugués o si era español. Esta cara brasileña es una cara indígena.

Ustedes no saben, pero ustedes son tupinambá. Quiero decir, los portugueses y los españoles echaron aquí a doscientos mil indígenas y embarazaron a esas mujeres. Hicieron así la primera etapa de lo que hoy se llama brasileño. Esa primera etapa llevaba en su cuerpo, en sus genes, la identidad básica de ellos, biótica, que es una identidad indígena. Nosotros somos los sucesores de los países que matamos. Seguimos cargando a aquella gente en el sentido genético.

Cuando fui a estudiar a los indios kaapor, con los cuales pasé dos años, iba a buscar esa identidad y otra, que es la de ser indio de la selva. Esa gente que vivió diez mil años en la selva sabía vivir en la selva. Aquellos indios tenían un nombre para cada bichito, para cada piedra, para cada planta y viven ahí hace diez mil años. Nosotros somos los que llegamos ayer, no sabemos nada, estamos todavía aprendiendo, y vamos a emplear diez mil años en aprender. Pero ése es el débito, la sabiduría de adaptarnos a la selva tropical. Es imposible vivir aquí para cualquier portugués o cualquier europeo, cultivando trigo o cebada. Aquí se podía plantar maíz o mandioca, eran las cuarenta y cinco plantas que los indios nos pasaron. Entonces era importante la presencia indígena que está en

nuestra carne y está en nuestra adaptación, por lo tanto en nuestra figura. Pero es una presencia diferente de la presencia de una alta civilización, lo que hace que llame a esos pueblos Pueblos Nuevos, pueblos en busca de sí mismos, o construyéndose a sí mismos.

La tercer categoría la llamo Pueblos Transplantados. Es María Elena. El desastre que aconteció siglos atrás, ochocientos mil guaraní-hablantes y varios paraguayos fundaron Buenos Aires y crearon la nación, desbrozaron la selva y crearon Argentina, Uruguay, Paraguay. Ellos son los seres originarios. Después de construirse y llegar a la independencia unos ochocientos mil, derramóse sobre ellos un alud de gringos y los pobrecitos fueron enterrados por la gringada. Y la gringada entró ahí. Cuatro millones de gringos encima de menos de un millar de hispanohablantes crearon otra situación.

Cuando llegué a Argentina todavía mucho era así, creo que ayudé a limpiar también los ojos de Argentina. La tendencia era llamar "cabecitas negras" y considerar que los bolivianos, los paraguayos, los argentinos originales —cualquier argentino medio morenito, ellos lo llaman "cabecita negra"—, no tiene nada que ver con ellos, porque su ser es ser blanco. Tuvieron un héroe nacional, formidable, Mitre, cuya ideología era importar europeos para fecundar aquella gente allí y mejorar la raza. Quería incluso dar la pampa para que los norteamericanos se instalaran allí y crearan una civilización blanca, porque el resto era barbarie. O sea, esa cosa terrible de los Pueblos Transplantados.

El transplante funcionó, por ejemplo, en Canadá, en América del Norte, en Australia, pero allí encontró un cuerpo ya hecho, encontró un transplante directo de los inmigrantes que recibían tierra de un país y la mezcla con ese cuerpo ya hecho, que no está definida, que no es deseada, entonces se crea una situación de alienación muy peculiar. Para el argentino con cara de italiano, de polaco, de alemán, el héroe es Martín Fierro. El gracioso Martín Fierro que ellos liquidaron, mataron: el gaucho. Todo argentino, todo niño, el polaquito, aprende orgullosamente el *Martín Fierro* como su abuelo. Su abuelo era el gaucho que fue aplastado, era el atrasado que fue liquidado. Vea usted que inclusive su abuelo verdadero es un ser heroico; es aquel millar, aquellos millones de gentes exportadas de Europa como ganado humano dispensable, cuatro millones que vinieron en el fondo de las naves. No hay ninguna literatura heroica, no hay ninguna poesía sobre quienes vinieron en el fondo de un barco, nadie está orgulloso de eso. Están orgullosos de Martín Fierro. Lo que importa es la alienación mental terrible, una quiebra de

la propia conciencia. Hay ahí otro drama del encuentro de sí mismo y de la fusión de esos pueblos que es lo importante de todo esto.

Hay una diferencia capital entre los Pueblos Transplantados y los Pueblos Nuevos. En los Pueblos Nuevos lo fundamental es el mestizaje, o sea, aquí las relaciones sexuales interraciales y el mestizaje nunca fueron vistos como un crimen, como en el mundo anglosajón, ni como pecado. Aquí era hasta un manjar, era bueno porque aquí hay un prejuicio que es lo contrario, es el prejuicio de esperar que el negro emblanqueciera. Ahí va a decir a Milton: "Milton, mejore un poco itenga hijos más claros!". Porque la idea de que la mujer sea capaz de parir, tener buena barriga, barriga limpia para tener gente más clara es un ideal de blanquitud que preside las relaciones raciales en Brasil. Ahora es que el negro está reaccionando, diciendo "No, yo soy bonito", como el negro norteamericano, negro es bonito y con voluntad de continuar negro, de mezclarse con mujeres negras.

Entonces, comienza a haber aquí una contracorriente, pero ésta existe en Brasil con el asimilacionismo. Ese asimilacionismo es racista porque quiere que el negro no sea negro, quiere que el indio no sea indio y los dos dejen la manía de ser ellos mismos para entrar en el caldero general. Es un prejuicio, sólo que un prejuicio mejor que el del *apartheid*. En el *apartheid* el negro queda allá, se respeta a quien queda allá, hasta se es tolerante con él, pero no se quiere mezcla. Por eso, cuando llegué a Nueva York, lo que me sorprendió no fue la belleza urbana, fue tanto mulato, tener al mulato como burro. Quiero decir que allá la mezcla del blanco con el negro fue muy grande también, sólo que oficialmente no es nada de eso, hacen de cuenta que no, pero rara vez usted ve un negro puro en Nueva York, como Milton, bonito. Usted ve que los negros todos están mezclados, medio cobrizados.

Bueno, me parece que di un panorama de América Latina, ahora vamos a cuestionarlo.

Todo eso comenzó, el proceso de nuestro nacimiento, comenzó con el príncipe D. Henrique. Todos ustedes conocen la historia, pero es bueno recordarla, él es mi héroe. El príncipe D. Henrique, un "principón" portugués, usaba siempre el manto de Cristo, que era una fea camisa, y andaba siempre con un cinturón de cilicio, es decir guardaba en la bolsa un delgado cilicio para mortificarse por amor a Dios. Entonces, ese hombre, todo el tiempo quemándose con el cilicio debajo del manto de Cristo, crea una bellísima utopía. Ese hombre fue quien construyó la nave oceánica,

colocó en una nave la brújula árabe, el astrolabio chino, la vela llamada latina, que era árabe también. Construyó un barco capaz de enfrentar el mar bravo y usó ese barco para hacer la circunnavegación de África. La herejía del príncipe es que hubo un tiempo del Padre, del que habla el Antiguo Testamento, hubo un tiempo del Hijo, del que habla el Nuevo Testamento, pero ha llegado el tiempo del Espíritu Santo, pentecostal, en que construiremos un paraíso sobre la tierra. Eso es comunismo, ¿no es una belleza? Esa idea del mundo a ser rehecho como una utopía, era la ideología del príncipe, que la Iglesia prohibió y persiguió después.

Pero yo quería referirme sólo a este hombre que hace los barcos, la contribución técnica, simultáneamente veía la contribución político-ideológica. El papa manda para él, para el príncipe, pero en nombre del rey, una bula, en 1454, en que dice: "La tierra en que usted puso la pata —no dice pata— es suya para siempre". La tierra que pisase en África era de él. Era la legalización de la conquista. "Y el hombre en que usted pusiera las manos, de los moros, es suyo y de sus descendientes hasta el fin del mundo". Entonces, vea solamente esto: Europa necesitaba una legalización, una carta de autorización de la expansión. Es muy curioso que en 1493, un año después de Colón, la misma bula sea dada para las Américas. Aquí también la tierra en que usted pusiese el pie era suya, entonces la legalidad de la conquista, del asalto, es una legalidad de la esclavización también. Hicieron el mismo pacto en dos bulas fundamentales, que andaban escondidas, que yo descubrí por ahí y publiqué en uno de mis libros.

Europa, armada de barcos, realiza el mayor movimiento humano, se expande con una energía feroz. En esa expansión Europa mata a diez mil seres humanos, diez mil pueblos diferentes con sus lenguas, con sus costumbres, con sus creencias, con sus artes. A esos diez mil pueblos el europeo llegó y diezmó. Diezmó, primero, con enfermedades que contagió, pero también con ataques, con saqueos. Nosotros sabemos de los saqueos grandes, de la totalidad enorme de Perú, o de Cuzco. Pero en esas altas civilizaciones el esfuerzo europeo fue echar a la clase dominante sacerdotal, hacerse a un lado y colocar a otra clase dominante. Y el pueblo, que ya estaba condicionado para vivir bajo otros, ya estaba estratificado en clases, aceptó a otro mandatario. Es aquel desencuentro de una gente enorme, manteniendo sus ideales de cultura en silencio y construyendo un mundo de otro, tirando sus animales, sus llamas, para criar vacas, cabritos, gallinas, porque la conquista queda más por ellos que por la gente. ¡Entonces es una cosa tremenda!

Aquí, en Brasil —describo el proceso en mi último libro como "cuñadismo"— era un acto indígena. Siempre que llego, ahora, a la aldea, la tendencia de los indios es llamarme "saé". Y dicen otra cosa intraducible, que es "sururucatu", que significa —lo voy a traducir— "todo gustoso", que es un saludo mucho mejor que el de *buenos días, buenas tardes*. Ahora, también me llaman "saé" que significa *cuñado*, quiere decir alguien a quien se está dispuesto a dar su hermana y alguien cuya hermana él quiere.

Hay una institución indígena del cuñadismo. El modo de tratar a un extraño, si no significa que lo va a comer en antropofagia, para dar gloria es un "saé". Ese cuñadismo, en el encuentro de los europeos con los indios, es una cosa de una tremenda dramaticidad. Ustedes imaginen a los europeos a bordo de sus barcos, de sus naves, llegando y mirando, asombrados con la belleza de la indiada desnuda, con sus partes a la vista y, según sus descripciones, mucho más bonitas que las muchachas de Lisboa. El europeo siempre se extasia ante la belleza de los indios, con los cuerpos pintados con genipapo, emplumados con adornos, la visión que cambia toda la visión europea. La visión europea de sus antepasados era la de los ermitaños bíblicos, comiendo raíces de hierbas, con camisolas. De repente, el europeo ve al *buen salvaje*, su pasado podía ser hoy, lo que abre espacio para pensar el mundo como proyecto. Entonces surge la utopía. Dieciséis años después del descubrimiento, surge la utopía. Por ejemplo, el estorbo, el coraje de pensar el mundo no como residuo de la historia, sino como base para la construcción del paraíso. Otra vez es el comunismo, la idea de reconstruir el mundo como un proyecto. La visión europea es ésa, rever la indiada.

Los indios, por otro lado, veían aquellos hombres que llegaban hediondos de dos meses sin bañarse —¡portugués que no se baña en dos meses hiede que es un horror!— entonces, aquella gente fétida, aquella gente "macaca" —porque los indios nunca habían visto a gente barbada, no tenían nada de barba—, aquella gente barbada, aquella gente herida, porque el escorbuto corta la cara, todo el cuerpo cubierto de llagas. El indio ve aquel bicho y dice a Dios que veía aquello que llegaba, aquellas naves enormes, con sus velas, como hijos de Maíra, el dios creador. Pero el dios mandó sus macacos, sus diablos. Esos diablos que llegaban tenían una cosa que todavía sé que pasa, es la política de ahora de Fernando Henrique. Traían espejitos, traían cuentas de vidrio pero sobre todo traían cuchillos, tijeras, hachas que los indios necesitaban inmediatamente. Cualquiera india iba a hacer el amor con aquellos hediondos por-

que le daban cuentas de vidrio, le daban un espejito. Las relaciones comenzaron así, pero las siguientes relaciones se hicieron por el cuñadismo.

Había una necesidad absoluta de relacionarse y era esencial para el europeo que llegaba aquí a cortar el palo Brasil y llenar los barcos —creo que con cinco mil pescados salados grandes. Era un trabajo malsano, no se podía pagar con dinero, no se podía dar nada, se lo hacía cambiando por aquellos instrumentos de hierro. Con cada europeo que llegó aquí, los indios arreglaron para llevarle una muchacha. Si tenía relaciones con la muchacha, la relación estaba hecha, pasaba a tener suegro, suegra, cuñada, tenía una parentela completa, porque lo que rige la vida indígena es el parentesco. Así, estaban relacionados en la tribu detalladamente y por eso podían contar con millares de hombres para trabajar para ellos —eran cuñados— iban a cortar madera para ellos y esa gente también recibía herramientas. Llega el punto, después de cincuenta, sesenta años, en que las herramientas inflacionaron. Ya había mucha herramienta, el indio no quería más herramientas, pero no era capaz de querer también dinero. Se crea una crisis que desembocó en la esclavización, pasaron a esclavizar a los indios y a venderlos.

Desde el primer día vendieron, llenaron los navíos de indios, y los indios pensaban que iban a la “tierra sin males”. La “tierra sin males” es una vieja ideología indígena, de que los hombres heroicos que sufrieron varias pruebas pueden ir con su cuerpo vivo a la casa de Dios, la casa de Maíra. Aquí en São Paulo, por ejemplo, hace un siglo y medio que vienen los indios guaraníes de Paraguay, en busca de la tierra sin males. Son grupos y grupos que salen de allá, cada cual con sus *paí*. Esos indios son guaraníes que, desesperados, están ahora suicidándose. Para controlar esa ola de suicidios había *páts*, sus sacerdotes, que dirigían para bailar y cantar todas las noches, toda la noche, para que levitaran, porque levitando podían pasar a la tierra sin males. Entonces es gente que viene por el camino de los santos, que creían que eran santos, y esos indios guaraníes que están en São Paulo no son de aquí, son de esas generaciones míticas.

Lo que quería indicar con esto es que el cuñadismo permite a cada europeo multiplicarse en decenas de mujeres indígenas. No hay un João Ramalho y una Bartira, esto es una broma de la historia. Ramalho tenía por lo menos treinta mujeres, y los hijos de cada hijo tenían treinta también. Y todos ellos hacían el amor, para horror de los jesuitas, no era que tuviesen tanta mujer, es que tenían relaciones con la mujer del hijo y el hijo con la mujer del padre.

Aquellas mujeres estaban ahí como instrumentos fundamentales de la economía, porque es la india la que hace la roza, es la india la que cosecha, la que prepara el alimento, es la india la que trabaja.

Lo que intento describir en mi último libro es ese proceso increíble que permitió nuestra hechura, a través de una política demográfica espontaneísta de la que resultó tanto el despoblamiento de millones de trabajadores como el incremento de otros millones. Nosotros partimos de muy pocos europeos, tal vez unos cien mil en América Latina, y cinco millones de indios sólo en Brasil, en 1500. ¿Cómo tan pocos pudieron multiplicarse en tantos? Uno de los mecanismos es un mecanismo esencial, fue el cautiverio esclavo, o la institución del cuñadismo.

Con los negros fue lo mismo, con cada grupo de negros importados venían cuatro o cinco molecas. La moleca, la molequita de once, doce años valía más que un trabajador, pagaban el doble o triple por una moleca. Y la moleca no era de los negros, era del señor de los esclavos, para tener relaciones con ella, y esas molecas parían hijos de sus señores vastamente. Esos hijos, dos casos. El hijo de la india, ¿quién era? El hijo de la negra, el mulato, ¿quién era? El hijo de la india sabía que no era indio, ni quería serlo, oprimido, y su madre era esclava. No era europeo, porque era tenido como fruto de la tierra, impuro. Él, criollo, como dicen los mexicanos, era un ser nuevo, era nadie. Esa “nadiedad” étnica, gente que no es, como aquella frase de Bolívar: “¿Quiénes somos que ya no somos lo que existía previamente?”. Y la negra paría al mulato, que también caía en la “nadiedad”. Él no era africano, visiblemente él tampoco era un europeo, ¿quién era? Era nadie.

Esa nadiedad es la base con que se construyó la brasilidad o la mexicanidad. Es cuando un ser-nadie que, en la necesidad humana de tener una identificación étnica, se construyó esa, interétnica, y comienza a surgir la conciencia, que cristaliza, por ejemplo, en Ouro Preto, con los llamados *inconfidentes* que pasan a llamarse brasileños, porque querían crear una entidad étnico-nacional distinta de la portuguesa. Gentes que por un siglo y medio, tal vez, habían sido consideradas nadie, porque no estaban identificadas con las estructuras existentes.

Bien, en ese tránsito me detuve en los primeros días y pasaron quinientos años. Llevamos quinientos años para hacer quinientos millones; es entonces que todo cambia. Los cambios principales creo que vienen del cambio tecnológico. Era un avance tremendo, el arma de la futura civilización, la nave era un avance inmenso. La

nave capaz de enfrentar el océano, el mar grueso. La nave armada de cañones, la nave asesina, que liquida los pueblos del mundo con los que tiene contacto, que hace que la expansión europea sea la más destructiva de la historia humana. Estaban armados para encontrar pueblos muy lejanos y liquidarlos. La nave ¿qué es hoy? La nave es la sonda que es enviada al universo, es la sonda que penetra tanto en el espacio, en el universo, que entra en el tiempo y es capaz de sorprender el nacimiento del universo.

Hay una distancia inmensa entre esas dos tecnologías. Si la primera tecnología creó el mundo moderno, la segunda va a crear el mundo futuro. Si fue la tecnología que creó la civilización en que nosotros vivimos, es evidente que la nueva civilización surgirá con la nueva tecnología que está madurando. Hay una diferencia, el habla. El habla cambió con el video. En 1500 es una cosa sólo, la escritura de Gutenberg. Los libros ya no necesitaban ser hechos en una estructura que podía producir diez, veinte libros, con tipos hechos de madera. El libro se hizo mucho más barato. El libro antiguo, a un escriba llevaba una vida para escribirlo si era un libro grueso. Era un cosa impensable hacer decenas, una fábrica de libros. Después, el libro industrializado acabó en el libro moderno.

Hoy, ¿cuál es el equivalente de Gutenberg? Es el Internet. Entonces, una masa tremenda de información a través de la computadora ya está conectando a millones de personas, decenas de millones, centenares de millones. Sólo en Brasil se espera tener a cuarenta millones de personas que tengan acceso a la computadora y que puedan entrar en Internet. Internet es una masa de información increíble. Era impensable; cuando surgió la primera noticia, hace quince años, diez años, me quedé tratando de entender lo que era, pero era difícil. ¿Cómo es que un conjunto de computadoras es capaz de recibir toda la información del mundo y devolverla, detalle por detalle, a quien la pida en cualquier lugar? Hay millones de solicitudes. Es increíble. Eso es también lo que fue Gutenberg, es un mundo evidentemente nuevo, generador de una civilización también nueva.

Otra cosa, las pestes. El europeo conquistó el mundo en gran parte con sus pestes: sarampión, neumonía, viruela. Centenares de dolencias, de pestes con las cuales había vivido durante siglos, milenios, que traía en su cuerpo. Entonces Anchieta dice, inocente "los aires de la tierra son buenos, ya casi no estoy tosiendo, y no estoy escupiendo sangre", y en la misma carta dice "los indios están tosiendo mucho y están escupiendo sangre". No tenían la mínima idea de

contaminación, era Dios o el Diablo que mandaban a la gente toser. No había capacidad de comprensión de eso y quien mató a más indios fueron las pestes, una guerra bacteriológica, que mató a gente del mundo entero. Los asiáticos tenían contacto con las hermanas hacia milenios, los africanos también tenían algún contacto y... por ahí vinieron primero las pestes.

Nos costó quinientos años lavarnos de esas pestes, para tamiar, cernir, matar a los que eran mortales de esas pestes. Y los que sobramos somos nosotros. Aquél era el tiempo de los gérmenes desconocidos matando colosalmente. Hoy es la genética de los virus, es entrar en la intimidad de los microbios. Por ejemplo, estaba yo organizando una nueva universidad en Río de Janeiro, que llamo Universidad del Tercer Milenio, para dominar la tecnología existente, sin la cual Brasil puede ser colonizado, y compré un microscopio por 4 700 000 dólares. Entonces alguien dijo: "Pero es absurdo que usted gaste 4 700 000 dólares". Le dije: es la única manera de que los nuevos científicos compitan con los japoneses. No pueden seguir con un microscopio que aumenta 300 veces, y el de los japoneses aumenta 3 000. Quiero decir que evidentemente estamos fuera del mundo si no conseguimos esos instrumentos. Otro ejemplo: un grupo asociado a los belgas está intentando injertar la castaña de Pará —ustedes no la conocen, es el mayor árbol de Amazonia, con 40, 50 metros de altura y da la castaña del Pará, que la gente come, aquella maravilla. Entonces, están intentando injertar la castaña de Pará con el amendoim. Los científicos locos están intentando hacer esto, van a "estuprar" a alguien. Usted ya imaginó el resultado que va a dar: ¿amendoim dando castaña de Pará, que es una maravilla? También va a haber el casal que va a dar amendoim pero esto es muy grave porque, por ejemplo, es perfectamente posible, para esas universidades, crear una soya que haga un café mucho mejor que el café, crear una soya capaz de dar chocolate mucho mejor que el cacao, y cuando ocurra eso nosotros vamos a fundirnos, la mitad de la economía va al pozo. No es en vano que se da la lucha en esos planos.

La lucha en el Congreso Nacional, por ejemplo, en que un grupito aislado cambia la Ley de Patentes. La Ley de Patentes es la nueva forma de colonización, y el Primer Mundo nos está obligando a reconocer las patentes, inclusive las que ahora sólo están en el laboratorio. O sea, estaremos obligados a absorber esta tecnología nueva, pagando por ella, y el efecto será una nueva colonización. Seremos colonos de quien produce eso. Entonces, el instrumento

de la colonización era el virus, era el asalto, eran los saqueos. Hoy, el instrumento de la colonización es la imposición brutal y la cobardía de nuestros parlamentarios de admitir una Ley de Patentes que es una ley que compromete el futuro del país.

Tal vez más grave que eso, para mí por lo menos, es el hecho que la fecundidad de las mujeres brasileñas cayó de 6, en un lugar como Río de Janeiro o São Paulo, a 2. Dos no da ni para reproducir la población, o daría teóricamente, pero siempre muere alguien, entonces no da. O sea, los quinientos millones que somos, que serían un billón dentro de veinte, treinta años, no serán. Llevará mucho tiempo o no llegará nunca. Tenemos un área, en América Latina, que es el doble de la de América del Norte, mucho más fecunda, y ellos tienen allí una poblacioncita de trescientos millones. Allí podrían hacer esa contención demográfica, ¿pero aquí? Si dejáramos los espacios libres, es claro que los asiáticos vendrán para acá. Usted no puede guardar un espacio innecesario, que usted no tiene cómo ocupar permanentemente, el mundo va a asaltarnos. La gente necesita un pedazo de tierra, y el sistema brasileño, brutal, de monopolizar la tierra, de manipular la población en las *favelas* y periferias es otra forma de mortalidad. ¡La mortalidad tan grande!

Todos sabíamos que Brasil iba a tener 160 millones de habitantes en el año 90, dio 145 millones. ¿Qué pasó con los 15 millones que fueron burlados? ¿Es ya efecto de la esterilización? En parte, pero es efecto del hambre, de una política socialmente irresponsable de enriquecer a los ricos, el llamado neoliberalismo. Aquello no es más que el endiosamiento del mercado, del espontaneísmo: dejar que todo vaya para el mercado, dejar todo en la conciencia de los ilustres señores banqueros, todo se cumplirá. El pastel va a crecer, y es necesario dejar crecer el pastel, como dice Delfim, para repartir. Es increíble cómo el gobierno de Fernando Henrique, que hemos elegido, ese sociólogo que sabe muy bien eso, marcha por ese camino.

Entonces, las amenazas que pesan sobre nosotros, de recolonización, vienen de la quiebra de la fertilidad de las mujeres. Cada médico, no es cada uno, multitudes de médicos recomiendan siempre cesárea. Nosotros hacemos más cesáreas que cualquier otro país del mundo. Hace la cesárea y trata de recibir una gratificación de fuera, de alguna institución o de la propia mujer, para castrar a la mujer. Así es que estamos castrando mujeres, con la esterilización, nos están "apocando".

Aquel proyecto nuestro, que debíamos ser como una parcela latina, como la cara latina de la humanidad, está amenazado. Una

política de negocios, que es la forma de expansión de una nueva civilización, está ahí colonizándonos, está tomando la sangre, nuestras casas, nuestros remedios que tomamos, nuestros objetos que nos llevan. Y peor que esto, peor que todo esto, es una izquierda silenciosa, desbandada, desmoralizada. Qué imbécil es el señor Gorbachov, desastroso. Cuando cayó el Muro de Berlín imaginó que era verdad que no iba a haber más guerra del fin del mundo, entonces no había porque los rusos hicieron ese esfuerzo gigantesco para producir armas si no había guerra, y para hacer aquella presión tremenda sobre los pueblos de la periferia. Pero entendió esas cosas tan bestialmente que quebró la segunda potencia del mundo como armamento y como industria. El único pueblo que autónomamente, sin ningún capital, salió del atraso, un atraso mayor que el brasileño, y se constituyó como potencia industrial, y como potencia armada. O sea, hay una contribución personalísima de Gorbachov, pero fue una quiebra.

¿Qué cosa hay más vieja que la globalización de la que hablan los inocentes, los imbéciles, como una novedad? Fuimos nosotros que fundamos el mercado mundial. ¿Cómo surge el mercado mundial? Surge con el azúcar, fue la primera mercancía mundial. El azúcar del Nordeste encontró compradores del mundo entero cuando se industrializó. El azúcar del Nordeste, en 1650, valía mucho más, valía dos billones de libras oro, era mucho más de lo que valía toda la producción inglesa, francesa. Toda aquella riqueza era usada, mitad para comprar esclavos para reponer en las actividades que liquidaban esclavos, mitad para mandar para fuera, para los financieros, y un pedacito quedaba para el señor del ingenio para hacer un nuevo ingenio. Pues bien, ése es el mercado mundial. El mercado global es el mercado que nos colonizó, nosotros tenemos intimidad con él.

Vienen a decir ahora que debemos abrir el mercado mundial y que el mercado, que es la cosa más fría que hay, es la salvación, y que no hay nada mejor que los banqueros, los señores doctores, generales, banqueros, que son los buenos, que debemos confiar en ellos, entregando todas las empresas. Inclusive los hijos de puta entregan empresas porque son lucrativas. La Light, por ejemplo, y la Vale son empresas altamente lucrativas, son las empresas más exitosas del mundo en el campo y que quieren subastar.

Estamos viviendo ese proceso, que veo como el movimiento de la nueva civilización, muy difícil de ser enfrentado. La única arma para enfrentar son ustedes, es una conciencia lúcida, es una com-

prensión del mismo. Pero no podemos vencerlo con las armas, nosotros no podemos vencerlo con estrategia, podemos vencerlo con una conciencia de nosotros mismos y con la imposición de que el parlamento venga a reflejar esa conciencia y que nos organice como área de resistencia a la entrega.

Lo que se ve hoy es lo contrario, es un declive hasta de las izquierdas por cosas locas. Por ejemplo, conseguí en la Comisión de Justicia del Senado derrotar por ocho votos solamente, contra seis, la propuesta que ya estaba aprobada en la Cámara de acabar con el impuesto sindical. El impuesto sindical es el que mantiene la máquina de 250 mil funcionarios del sindicato. No le pesa a nadie, es un día de salario por año dividido en doce partes. Nunca nadie sabe que sustenta al sindicato, pero son mantenidos por aquél, es una pura invención brasileña, la mejor invención social brasileña. La canalla está en contra, porque quiere que cada obrero conscientemente como ciudadano vaya a pagar para mantener su sindicato. Una locura. ¿Por qué ese odio contra lo que es brasileño? Mi voluntad es adoptar aquí contratos colectivos de trabajo. Porque esa actitud seguidista, humilde, es tremenda. Veán sólo cómo acaban con el impuesto sindical. Como dije a los diputados del PT, a los senadores del PT: "Ustedes no hacen nada para acabar con las contribuciones patronales". El mismo dinero es dado a los patrones para crear el SESI, o SENAC, todos esos órganos. Ellos pueden, los patrones, y los trabajadores no. Hay una cantidad enorme de polémicas que están ocurriendo y con respecto a las cuales las izquierdas, lo mejor de las izquierdas, están confusas, no tienen conciencia, lucidez. Nosotros perderíamos la batalla si viéramos, súbditos humildes de la nueva civilización, de brazos cruzados a nuestro pueblo morir de hambre o estrellarse en la violencia originada por el hambre y el desempleo que es la política gubernamental.

Era lo que tenía que decir.

Traducción del portugués de María del Consuelo Rodríguez

DARCY EL AMERICANO

Por Leopoldo ZEA
PUDEL, UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

DESDE ESCIPIÓN EL AFRICANO, los hombres que se destacan en la historia llevan el nombre del campo de sus hazañas. El campo de las hazañas de Darcy Ribeiro ha sido este ignorado continente, después utilizado por gente extraña a él. Darcy, que se hizo latinoamericano y americano sin más en el destierro, al que han sido obligados tantos latinoamericanos. Darcy, que ha hecho emerger del olvido y vacío en que se encontraba esta región del mundo, captando su cultura y las diversidades que forman su identidad. Identidad por la que los nacidos en estas tierras se igualan al resto de los hombres. Darcy, que partiendo de la identidad de la región ha forjado el molde educativo en el que han de formarse los hombres de esta región para integrarse en la universalidad que posibilita el reconocimiento de los otros como prolongación de sí mismos.

Lamento mucho el adiós que ahora se hace a este americano ejemplar que me llamó su hermano y al que yo considero mi hermano. La hermandad en que se funden ideas e ideales, topías y utopías. Darcy se enfrentó, como todos los que anhelamos un futuro mejor para esta región de nuestra América, a la hechura de la misma. Un futuro que hay que forjar a través de la educación. La educación, campo de batalla en donde ha de forjarse el futuro. Un futuro de libertad y para serlo de un desarrollo que lo garantice. No ya una abstracción más sino una realidad. Nuestro difícil pasado es el que nos obliga a forjar con violencia, como se forja el hierro a golpes, para que así se endurezca y pueda vencer al pasado y remontar el futuro.

Para Darcy pueblos como los nuestros, golpeados sin piedad, al servicio de destinos que les son ajenos, han de golpearse para endurecerse a sí mismos y así garantizar el fruto positivo de este duro troquelaje. Educación espartana, sin descanso, que permita superar los residuos de la educación que el coloniaje nos impuso para afianzar la dependencia. El mismo hierro en que fuimos forjados en beneficio de otros ha de redundar en beneficio propio y habrá que hacerlo para vencer los coloniajes y sus residuos. Darcy, educador y conocedor de la propia historia y cultura y del sentido de las mis-

mas, supo lo que habría que hacer para superarse a sí mismo. El hombre no es un animal que supere estadios, de acuerdo con leyes naturales; por el contrario, es una criatura que ha de violentar lo que parece predeterminado. ¿Hasta cuándo? Hasta donde sea posible para alumbrar el camino.

Cerca de este lugar está el Memorial de América, símbolo de los viejos esfuerzos por rebasar y afirmar lo que debe ser afirmado. El Memorial de América, concebido por Darcy, donde una mano sangrante recuerda lo que no debe ser olvidado. Una mano que no puede ser puño porque ha de superar la violencia que a lo largo de la historia le fue impuesta. Y dentro de la palma abierta, penetrada por la sangre de Nuestra América, vemos muy al fondo la ciudad del futuro que es Brasilia, por donde Darcy deambuló y discutió. Allí caminé con el rector y luego el senador que fue el mismo Darcy, empeñado en educar y en legislar para un futuro mejor. Imaginé futuros y forjó caminos para llegar a ese futuro.

Y más adentro de esta maravillosa Metrópolis está la selva y el río Amazonas, donde el mismo Darcy se bañó de Humanidad. La humanidad propia de los pueblos que han de superarse dolorosamente para forjar el futuro de América, y no ya el de otros. El futuro que había de emerger en la humedad de la selva y el caliente sudor de los hombres de esa región que con otras regiones de América han servido de caldero, crisol de la raza con la que soñó mi compatriota José Vasconcelos: la Raza Cósmica. Esa raza que no es raza, sino capacidad de verse en los otros a sí mismo, en lo que la distingue y al mismo tiempo en lo que la iguala. El negro, el blanco, el cobrizo, el amarillo, todas las gamas del color humano como entesijo de colores que da sentido y perfil a esta región del mundo que es América. Nuestra América, la América de Darcy y la América mía. La América de la que emergen las imágenes surgidas de la cósmica cabeza de mi hermano Darcy y que envuelven esta región con algo más que utopía, o utopía de utopías: como la realidad que quierase que no están construyendo los Darcy con su genio y corazón. Esto es lo que quiero hacer patente con todo mi cariño fraternal al amigo con el que quisiera haberme vuelto a encontrar. Conmigo está mi pequeña esposa y compañera, María Elena, que llora de emoción cuando recuerda a Darcy que le decía: "María Elena, adoro tu prólogo, tus palabras, lo que piensas y dices de mí".

¡Hasta pronto, querido hermano!

DARCY RIBEIRO: EMPERADOR DEL MEJOR SUEÑO LATINOAMERICANO

Por Rubén WISOTZKI
EL NACIONAL DE CARACAS

EL INTELLECTUAL BRASILEÑO, antropólogo de las raíces étnicas, educador de las esperanzas, vicegobernador de una ciudad de grandes corazones, escritor de ideales y, por encima de todas las cosas, ilustre ciudadano de una tierra que lo aclama y lo reclama, deja vivida una vida que es la envidia de todos los hombres de bien.

Reconocido como una personalidad mundial brillante, sus restos fueron sepultados en su amada Río de Janeiro, donde decretaron oficialmente cinco días de duelo.

Quería ser ni más ni menos emperador. Así se lo confesó entre risas a *El Nacional* de Caracas a principios de la década de los ochenta, en una de las tantas visitas que realizara a Venezuela y en una de las tantas entrevistas radiantes que inflan las gavetas del archivo del periódico. "Yo soy emperador de Brasil por vocación (se ríe) y tengo planes latinoamericanos para el imperio. Quiero que tres héroes uruguayos nos invadan a caballo. Les entregaré Brasil porque es una porquería de nombre: me gusta más el nombre de Uruguay. Seré emperador entonces de un Uruguay muy grande. ¿Saben que hacía bromas así con Allende? Él me preguntaba: ¿Cuál será mi puesto en ese imperio?, y yo le decía siempre que lo nombraría Vicerrey de la Isla de Pascua. A Fidel lo haré Vicerrey de Cuba y a Leopoldo Zea de México; creo que no estableceré relaciones con los países escandinavos hasta que no le den el Premio Nobel a Jorge Luis Borges, pero como ciudadano europeo".

Quería ser ni más ni menos emperador. Y lo fue. Fue emperador indiscutible de la universidad, muy especialmente de la Universidad de Brasilia, en Brasil, de la cual fue fundador y rector; y muy singularmente de la universidad latinoamericana. "La Universidad tiene un tema que es la Nación. Y tiene una tarea que es

pensar profundamente, críticamente, responsablemente, en las vías por las cuales la Nación pueda romper los factores que la condenan al atraso y dentro de los cuales la Nación pueda alcanzar un desarrollo autónomo. La universidad es el útero de la Nación”.

Quería ser ni más ni menos emperador. Y lo fue. Fue emperador del exilio, primero en Uruguay, país en donde se desempeñó como profesor de Antropología de la Facultad de Humanidades y Ciencias; luego, a fines de la década de los años sesenta, en Venezuela, exactamente en el piso 11 del edificio de la biblioteca de la Universidad Central de Venezuela desde donde desarrollaba un seminario sobre las Ciencias Humanas. “Desde hace mucho tiempo la humanidad tiene todas las posibilidades de alcanzar total prosperidad, libertad y creatividad. No falta ningún progreso científico, no falta nada. Con el progreso que tiene, con la tecnología que tiene, podría hacerlo todo”.

Quería ser ni más ni menos emperador. Y lo fue. Fue emperador de las letras desde textos tan brillantes como *El proceso civilizatorio* y *La universidad necesaria*, varias novelas, y uno que otro poema que se coló en las publicaciones literarias. “La poesía es la forma más alta de expresión literaria. Es siempre muy importante en todo el mundo, pero en América Latina, y fuera también, se ha hablado de la mejor novelística del mundo. En este momento se puede decir que la novelística nos está ayudando más a reconocernos a nosotros mismos que todo lo demás. Si tuviera que elegir no dudaría un minuto en sacar afuera toda la historia de América Latina, toda la sociología y la antropología, pero no la literatura, porque es la sabiduría de América Latina”.

Quería ser ni más ni menos emperador. Y lo fue. Fue emperador de los indígenas, desde su papel de intelectual y antropólogo, los defendió con vehemencia en su país, tanta que fue detenido en Río de Janeiro, en 1978, cuando formuló duras críticas contra un proyecto de emancipar comunidades indígenas. “Algo que facilitaría la compra de tierras indígenas por grupos económicos. Todo un plan de genocidio”. La agencia AFP, en ese sentido, registra sus contundentes palabras: “Es muy fácil hacer una Australia. Basta con cazar a algunos ingleses y holandeses, ponerlos en la jungla, pedirles que maten a los indios y reconstruyan el paisaje inglés. Para Brasil, no. Es a partir de seis millones de indios derrotados, de doce millones de negros desafrikanizados y de algunos miles de portugueses como se rehace un pueblo, un género nuevo de gente que nunca existió antes”.

Quería ser emperador ni más ni menos. Y lo fue. Fue un sonreído emperador disfrazado de senador, que se creyó dulcemente derrotado, tal como lo confesó en una oportunidad y que la agencia de noticias francesa recoge ahora que su trono es declarado vacante por toda la eternidad. “Fracasé en todo lo que intenté hacer. Traté de salvar a los indios, no lo logré. Traté de hacer una universidad seria, y fracasé. Intenté que Brasil se desarrollara de un modo autónomo, y fracasé. Pero mis fracasos son mis victorias. Detestaría ocupar el lugar de quienes me vencieron”.

DARCY RIBEIRO: EL DESAFÍO DE VENEZUELA ES POBLAR EL AMAZONAS

Por *Gustavo BÁEZ*
EL NACIONAL, CARACAS

S UVIDA HA TRANSCURRIDO ENTRE LA LITERATURA Y LA POLÍTICA. Hace dos años se agravó del cáncer terminal que padece y fue precisamente en ese momento cuando tuvo la sensación de querer aprovechar el tiempo para escribir sus memorias. Durante meses se dedicó a redactarlas, capítulos tras capítulos, y hace poco terminó el último, y las ha llamado *Confesiones*.

Su oficina se encuentra en la calle Bolívar de Copacabana. Y no debe ser casual que Darcy Ribeiro trabaje desde esa calle. Se siente muy cercano a Venezuela, país donde vivió y con el cual mantiene nexos muy estrechos. Escritor, ensayista, antropólogo, político, sus teorías han dado la vuelta al mundo. Habla con pasión, sin dejar que la sonrisa le desaparezca de los labios.

Es senador en Brasil, lo cual le obliga a permanecer bastante tiempo en la ciudad de Brasilia. Desde su oficina, como en cualquier espacio que se aprecie en Río de Janeiro, un amplio ventanal descubre la inmensidad del mar.

—Yo estoy en deuda con *El Nacional*. Cuando este periódico cumplió treinta años, entrevistó a una serie de personalidades, entre las cuales me encontraba yo. En aquel entonces yo predije que iba a morir en el 83, y no morí. Un hombre que prevé su muerte con diez años de anticipación y no cumple no es serio.

—Hablemos un poco sobre los procesos civilizatorios de la América Latina. ¿Cree que las visiones de Venezuela y Brasil son bastante parecidas?

—El concepto de procesos civilizatorios es muy amplio y no sirve para interpretaciones así, porque en estos procesos están escritos

diez mil años de historia. Es lo que he llamado estudio de alto alcance histórico. Estos estudios son genéricos, enseñan cosas, pero no sirven en la práctica ya que no tienen interpretaciones concretas. Ahora, el proceso civilizatorio que se vive actualmente es generado por los demás procesos y por una revolución tecnológica. Nunca la tecnología se había transformado tan profundamente. El mundo de hoy, si lo comparamos con el de la posguerra, es otro mundo. Las cosas que vemos, hacemos, concebimos, son totalmente distintas. Y esta revolución tecnológica está generando un mundo nuevo, sobre el cual se pueden hacer muy pocas generalizaciones. Venezuela pertenece a un tipo de patrón que yo llamo Pueblos Nuevos. Son pueblos que están contruidos en sí mismos. Es opuesto y totalmente distinto de los otros patrones. Uno de estos patrones es el de los Pueblos Testimonio, como lo son México, Perú. Son pueblos que están aferrados a una civilización muy antigua y no son capaces de salir de ella.

También están los Pueblos Transplantados, los cuales son simples tipos de traslados de poblaciones europeas para el Nuevo Mundo, construyendo réplicas de las sociedades europeas, sin novedad alguna. Es el caso de Estados Unidos, Australia o Canadá.

—¿Cuál es la característica principal de los Pueblos Nuevos?

—Los Pueblos Nuevos somos oriundos de la mezcla de indígenas, negros y europeos, y estamos enmarcados en un ambiente nuevo, que es el tropical. Estos pueblos son una nueva categoría, que están ahora en el impulso de ser ellos mismos, de encontrar su propio destino. En el caso de Venezuela y Brasil, si tomases cien personas de El Silencio, y las lanzas en Copacabana y tomas mil de aquí y las pusieras en El Silencio, nadie lo notaría, porque si no empiezan a hablar somos iguales.

—Es cierto que existen convergencias, pero la preocupación de muchos se centra sobre las divergencias y el desconocimiento que existe entre ambos países.

—Es verdad. Brasil tiene con Latinoamérica 15 mil kilómetros de fronteras vivas, desde Uruguay hasta Venezuela. Va a tardar un siglo tal vez para que esas fronteras sean vivientes, con población densa. Es curioso que Brasil no tenga mucha noción de su mundo latinoamericano, con el cual coexiste, pero con el cual no convive. Gracias a la explotación del oro, cierto grupo de brasileños, que no son representativos de Brasil, y un cierto número de venezolanos se encuentran en la frontera. Pero ese encuentro no es un encuentro entre ambos países. No existe ningún intercambio cultural. En

cualquier caso, hay una similitud mayor entre Venezuela y Brasil que entre Venezuela y cualquier otro país latinoamericano. Nosotros venimos del mismo proceso de formación colonial.

El reto tecnológico

—EN los últimos años han cambiado los estilos y las formas de alienación. ¿Cómo inciden los adelantos tecnológicos en los Pueblos Nuevos?

—Es necesario que Latinoamérica no huya de la tecnología. Ése es el desafío. O nos hacemos herederos de la tecnología como el mayor de los patrimonios humanos, o fracasamos. Son importantes para Venezuela los centros e institutos científicos, como el IVIC o el CONICIT, y los centros que estudian la tecnología del petróleo. Hay varios campos en los cuales Venezuela tendría que profundizar. El reto es poblar el Amazonas. La inmensa área desierta de Venezuela es el Amazonas. Recuerdo que el CENDES estuvo estudiando esto durante años, estableciendo planes de ocupación humana. Otro problema grave que tiene Venezuela es la incapacidad de orientar a la población y la tendencia de subsidiar la ocupación de grandes áreas, como se hizo en el pasado con los hacendados.

—Pero lo que usted está planteando es un problema de índole política.

—La política en Venezuela no está tan mal. La capacidad con que los partidos de derecha —AD y COPEI— conviven con más partidos como el MAS es una cuestión muy civilizada. De cualquier forma, Venezuela abandonó desde hace tiempo la guerrilla y acepta luchar por un desarrollo dentro de la democracia. Claro que hay grandes tensiones, inevitables.

—¿Cómo ve usted el panorama actual del Brasil?

—Brasil vive una etapa histórica muy compleja. Yo era el segundo hombre de gobierno de João Goulart. Era el jefe de la Casa Civil que equivale a un primer ministro. Yo hacía la política del Brasil. En aquellos años, intentábamos hacer una reforma agraria profunda y tener un control de las empresas multinacionales. Fuimos derrocados no por nuestros defectos, sino por nuestras cualidades. Luchábamos contra el latifundio y contra la dominación de las empresas multinacionales. Aquí existió una dictadura que duró veinte años. Y uno de los defectos de esa dictadura es que desmoronó a hombres como yo, que teníamos cuarenta años y que entrábamos en la lucha política con una postura transformadora. En aquel entonces yo ya había creado una universidad, era un hombre nacional. No

sólo la dictadura robó veinte años de nuestras vidas. Es como una madera que ha sido comida por las polillas. Aún así, regresamos con cierta capacidad de reaccionar. Pero lo peor es que los jóvenes que tenían en aquel entonces veinte años, con una actitud de transformación, de conquistar al Brasil para sí mismos, fue la generación que se volcó a la guerrilla. Miles murieron, con lo cual el país perdió dos generaciones. Se creó un vacío, en donde no surgieron nuevas generaciones políticas.

—¿De qué manera cree que esa situación se ha extrapolado al presente?

—El gran problema de Brasil son los millones de desempleados sin ninguna perspectiva de empleo. Hay miles de niñas entre los nueve y doce años metidas en la prostitución. No es por una situación inmoral, sino porque los padres perdieron el empleo. La prostitución es una respuesta al hambre. Y acompañando a la prostitución está toda esa violencia de la juventud, toda esa delincuencia. La única respuesta concreta que hay como oferta de empleo para los cinco millones de personas que necesitan urgentemente ubicación, es el mundo sin tierra. Ese movimiento va a seguir adelante y no es generado por un partido político, o por una élite, sino por el pueblo.

MILES DE CARIOCAS DESPIDIERON A DARCY RIBEIRO

RÍO DE JANEIRO, 20 de febrero de 1997. Ocho banderas diferentes, desde la brasileña hasta la del Movimiento de Campesinos Sin Tierra (MST), y una corona de flores enviada por el presidente de Cuba, Fidel Castro, cubrían el ataúd del fallecido senador, escritor y antropólogo Darcy Ribeiro.

El cuerpo de Ribeiro fue sepultado ayer (miércoles), en el Mausoleo de la Academia Brasileña de las Letras, luego de recibir numerosos homenajes y despedidas desde que llegó en la tarde del martes a la ciudad de Río de Janeiro.

Considerado como una de las máximas autoridades brasileñas y latinoamericanas en educación, así como un notable antropólogo, tras los muchos años que vivió entre los indios, el senador y ex vicegobernador de Río de Janeiro murió el lunes en el hospital Sara Kubitschek de Brasilia, después de sufrir un cáncer generalizado por más de 20 años, de los 74 que vivió.

A la bandera de Brasil, que el propio presidente de la República, Fernando Henrique Cardoso, colocó el lunes sobre el ataúd del ex ministro de Educación, que fue su compañero en el exilio, se sumaron otras siete banderas y numerosas coronas de flores.

Estas banderas son la del municipio de Montes Claros, donde nació; la del estado de Minas Gerais y la del estado de Río de Janeiro, ciudad de la que fue vicegobernador, y otra del Partido Democrático Laborista (PDT, socialdemócrata), del que fue un importante dirigente. Además, colocaron la bandera del Movimiento de los Sin Tierra (MST), organización que representa a 4 millones de campesinos, y otra de la Escuela de Samba "Mangueira", la más tradicional y popular de Río de Janeiro, a la que Ribeiro ayudó cuando era vicegobernador.

La última bandera en ser colocada fue la de los Centros Integrados de Educación Pública (CIEPS), instituciones de enseñanza que

Ribeiro creó en numerosos barrios de Río de Janeiro y que se convirtieron en modelos pedagógicos para todo Brasil.

El cuerpo del escritor fue velado en el salón de los Poetas Románticos de la Academia Brasileña de las Letras, por donde desfilaron miles de cariocas quienes le despidieron como uno de sus más preciados personajes.

BIBLIOGRAFÍA DE DARCY RIBEIRO (1922-1997)

Por Gustavo VARGAS MARTÍNEZ
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Bibliografías

Mercio Pereira Gomes, "Bibliografía", en Darcy Ribeiro, *Las Américas y la civilización*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992.

Obras de Darcy Ribeiro

- 1948 "Sistema familiar kadiuéu", *Revista do Museu Paulista* (São Paulo, Ministério de Educação), n.s., vol. II, pp. 175-192.
- 1950 *Religião e mitologia kadiwéu*, Río de Janeiro, Serviço de Proteção aos Índios, Ministério da Agricultura, Conselho Nacional de Proteção aos Índios (Publ. núm. 106).
- 1951 "A arte dos índios kadiwéu", *Cultura* (Río de Janeiro, Ministério de Educação), pp. 145-190.
- 1951 "Notícia dos Ofaié-Chavante", *Revista do Museu Paulista* (São Paulo, Ministério de Educação), n.s., vol. V, pp. 105-135.
- 1953 "Organização Administrativa do Serviço de Proteção aos Índios", en SPI-1953 (Río de Janeiro), pp. 1-15.
- 1954 "Os índios e a valorização econômica da Amazônia", en SPI-1954 (Río de Janeiro), pp. 89-103.
- 1954, en *Primer plano Quinquenal da Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia* (SPEVEA) (Río de Janeiro), pp. 223, 226-243.
- 1954 "Assistência aos índios no Brasil", *Américas* (Washington, Unión Panamericana).
- 1954 "O Serviço de Proteção aos Índios e as Missões Religiosas", en SPI-1954 (Río de Janeiro), pp. 104-108.
- 1954 *Boletín Indigenista* (México), vol. XVI, núm. 4, pp. 310-319.
- 1954 "Parecer sobre o Projeto de Lei núm. 4 824 de Extinção do Serviço de Proteção aos Índios", en SPI-1954 (Río de Janeiro), pp. 109-124.
- 1954 "Indian frontiers in Brazil", *Américas* (Washington, Unión Panamericana), pp. 16-18 y 39-40.
- 1954 "Mourir s'il faut, mais jamais ne tuer", *Le Courier de l'UNESCO* (París), núms. 8-9, pp. 8-13.
- 1955 "Os índios urubus, ciclo anual de atividades de subsistência de uma tribo na floresta tropical", en *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, vol. I, São Paulo, Brasil.
- 1962 *Boletim Geográfico* (Río de Janeiro), vol. 20, núm. 169.
- 1956 "Convívio e contaminação. Efeitos dissociativos da depopulação provocada por epidemias em grupos indígenas", *Sociologia* (São Paulo), vol. XVIII, núm. 1, pp. 3-50.
- 1957 "Uirá va ao encontro de Maíra: as experiências de um índio urubu que saiu à procura de Deus", en *Anais da II Reunião Brasileira de Antropologia*, Salvador, Bahia, pp. 107-137.
- 1957 *Anhembi* (São Paulo), vol. 34, núm. 76, pp. 21-35.
- 1957 "Culturas e línguas indígenas do Brasil", *Educação e Ciências Sociais* (Río de Janeiro, Centro de Pesquisas Educacionais), vol. II, núm. 6.
- 1967 en Janice H. Hopper, ed., *Indians of Brazil in the Twentieth Century*, Washington, pp. 77-168.
- 1958 "Culturas e línguas indígenas do Brasil", Río de Janeiro, Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais.
- 1957 *Arte plumária dos índios Kaapor*, Río de Janeiro. En colaboración con Berta G. Ribeiro.
- 1957 "Les tâches de l'ethnologie et de la linguistique au Brésil", *Bulletin International des Sciences Sociales* (París, UNESCO), vol. IX, núm. 3, pp. 314-324. También versión en inglés.
- 1958 "Cândido Mariano de Silva Rondon", *Revista de Antropologia* (São Paulo, Universidade de São Paulo), 6:2, pp. 97-103.
- 1959 *América Indígena* (México), 19:2.
- 1958 "O programa de pesquisas em cidades laboratório", *Educação e Ciências Sociais* (Río de Janeiro, Centro de Pesquisas Educacionais), vol. III, núm. 3.
- 1958 *A aculturação indígena do Brasil*. Resumen en Charles Wagley y Marvin Harris.
- 1959 "O povo de Berô o Cãn", *Senhor* (Río de Janeiro), núm. 3, pp. 66-75.
- 1959 "Projeto de pesquisa sobre os processos de industrialização e urbanização", *Educação e Ciências Sociais* (Río de Janeiro, Centro de Pesquisas Educacionais), vol. IV, núm. 5.
- 196? *A universidade e a nação*, Recife, Imprensa Universitária do Ceará.
- 1960 "Un concepto de integración social", *América Indígena* (México), 20: 1.
- 1960 "A Universidade de Brasília", *Educação e Ciências Sociais* (Río de Janeiro, Centro de Pesquisas Educacionais), vol. V, núm. 15, pp. 32-98.

- 1960 Prefacio al libro de Roberto Cardoso de Oliveira *O processo de assimilação dos Terêna*, Río de Janeiro, Museu Nacional (Série Livros, 1), pp. 9-12.
- 1962 *A política indigenista brasileira*, Río de Janeiro, Serviço de Informação Agrícola do Ministério de Agricultura (*Atualidade agrícola*, 1).
- 1962 "L'intégration des aborigènes au Brésil", *Revue Internationale du Travail* (Ginebra), 85:4, pp. 351-376, 85:5, pp. 502-503. También en versión inglesa.
- 1962 "The University of Brasilia", *The Educational Forum* (Menasha, KDP), 23:3, part 1, pp. 308-319. En colaboración con Anísio S. Teixeira.
- 1963 "Papel e função da Universidade de Brasília na luta pelo desenvolvimento", *Módulo* (Río de Janeiro), 8:32, pp. 2-11.
- 1963 "Universidade de Brasília: um ano depois", *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, 40:91, pp. 73-85.
- 1966 *Propuestas acerca del subdesarrollo, Brasil como problema*, Montevideo.
- El capítulo "Cultura y alienación" se reproduce en *Difusión Económica* (Guayaquil), 10:3, pp. 49-66.
- 1967 *A universidade necessária*, Editora P & T.
- 1967 *La universidad necesaria*, Buenos Aires, Galerna.
- 1975 *A universidade necessária*, 2a. ed., Río de Janeiro, Paz e Terra (Col. *Estudos Latinoamericanos*, 2).
- 1967 "Relations between public and private universities", en Seymour Martin Lipset y Aldo Solari, eds., *Elites in Latin America*, Nueva York, Oxford University Press.
- 1968 "Política de desarrollo autónomo de la universidad latinoamericana", *Gaceta de la Universidad* (Montevideo), 9:43, pp. 27-39.
- 1968 *O processo civilizatório. Etapas da evolução sócio-cultural*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira.
- 1968, *The civilizational process*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- 1970 *El proceso civilizatorio, Etapas de la evolución sociocultural*, Caracas, EVC.
- 1971 *El proceso civilizatorio*, Buenos Aires, CEAL.
- 1971 *Der zivilisatorische Prozess*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag. Traducción, epílogo y "Gespräch mit Darcy Ribeiro" (entrevista) de Heinz Rudolf Sonntag.
- 1971 *El proceso civilizatorio*, México, Siglo XXI.
- 1971 *The civilizational process*, Nueva York, Harper & Row.
- 1973 Edición italiana. Milán, Feltrinelli. Traducción de Alberto Pescetto.
- 1975 *El proceso civilizatorio. Etapas de la evolución socio-cultural*, Petrópolis, Vozes.

- 1976 *El proceso civilizatorio. De la revolución agrícola a la termonuclear*, México, Extemporáneos.
- 1976 *O processo civilizatório. Etapas da evolução sócio-cultural*, Lisboa, CLB.
- 1982 *El proceso civilizatorio. Etapas de la evolución socio-cultural*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1970 *Universidad Central de Venezuela: propuesta acerca de la renovación*, Caracas, Comisión de Autoestudio y Planeamiento.
- 1971 *Fronteras indígenas de la civilización*, México, Siglo XXI.
- 1971 *El dilema de América Latina. Estructuras del poder y fuerzas insurgentes*, México, Siglo XXI.
- 1978 Petrópolis, Vozes.
- 1973 Edición italiana. Milán, Il Saggiatore.
- 1972 *Configuraciones*, México, SEP (*Sep/setentas* núm. 38).
- 1973 *La Universidad nueva: un proyecto*, Buenos Aires, Ciencia Nueva.
- 1969 *Los brasileños; teoría de Brasil*, Montevideo, Arca.
- 1970 Edición francesa. París, Les Éditions du Cerf.
- 1972 Río de Janeiro, Paz e Terra.
- 1975 México, Siglo XXI.
- 1976 Buenos Aires, CEAL.
- 1981 Edición alemana. Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- 1969 *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y problemas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, Buenos Aires, CEAL, 3 volúmenes.
- 1970 *As Américas e a civilização. Processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira.
- 1971 Edición estadounidense. Nueva York, E. P. Dutton.
- 1973 Edición italiana. Turín, Giulio Einaudi.
- 1977 *Las Américas y la civilización*, México, Extemporáneos (Col. *Latinoamericana*).
- 1992 *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo de los pueblos americanos*, La Habana, Casa de las Américas (Col. *Nuestros Países. Serie Estudios*).
- 1985 Edición alemana. Frankfurt, Suhrkamp. Traducción y epílogo de Manfred Wölcke.
- 1970 "The culture-historical configurations of the American peoples", *Current Anthropology* (Chicago), II: 4-5, pp. 403-434.
- 1972 *Configuraciones histórico-culturales americanas*, Montevideo, Centro de Estudios Latinoamericanos.
- 1970 *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*, Río de Janeiro.
- 1970 *Los indios y la civilización; la integración de las poblaciones indígenas en el Brasil moderno*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira.

- 1971 *Los indios y la civilización; la integración de las poblaciones indígenas en el Brasil moderno*, México, Siglo XXI.
- 1973 Edición italiana. Milán, Jaka Books.
- 1978 Edición francesa. París, UGE 10/18. Traducción de Christiane Bri-cot d'Ans, presentación de André Marcel d'Ans y prefacio de Robert Jaulin.
- 1971 *La universidad latinoamericana*, Santiago, Editorial Universitaria (Colección *Imagen de América Latina*, 13).
- 1978 *La Universidad latinoamericana*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- 1971 "El desafío de la marginalidad", *Estudios Internacionales* (Santiago de Chile), 4:16, pp. 93-175.
- 1972 "Nuevos caminos de la revolución latinoamericana", *Estudios Inter-nacionales* (Santiago de Chile), 5:18, pp. 3-28.
- 1972 *Teoria do Brasil*, Río de Janeiro, Paz e Terra (Série *Estudos sobre Brasil e a América Latina*, 21).
- 1972 *Universidad de las Ciencias Humanas de Argelia*, Argel, Mimeo.
- 1974 *La universidad peruana*, Lima, Editora del Centro.
- 1974 "Kadiwéu kinship", en Patricia J. Lyon, ed., *Native South Americans: ethnology of the least known continent*, Boston, Little & Brown, pp. 167-183.
- 1974 "Salvador Allende y la Izquierda Desvariada", en Ruy Mauro Marini et al., *¿Por qué cayó Allende? Autopsia del gobierno popular chileno*, Buenos Aires, Rodolfo Alonso, pp. 69-84.
- 1975 *La cultura; historia y configuración de los pueblos americanos*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira.
- 1972 *Os brasileiros, teoria do Brasil*, Río de Janeiro, Paz e Terra.
- 1970 Edición inglesa. *Current Anthropology*.
- 1971 *Los brasileños. Teoría del Brasil*, La Habana, Pensamiento Crítico.
- 1972 Montevideo, CEL.
- 1972 México, SEP (*Sep/Setentas*).
- 1975, México, Siglo XXI.
- 1976 "La cultura latinoamericana", *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos* (México, UNAM), 9, pp. 9-89.
- 1976 "Os protagonistas do drama indígena", *Vozes* (Petrópolis), 71:6, pp. 5-20.
- 1976 *Uira sai à procura de Deus: ensaios de etnologia e indigenismo*, Río de Janeiro, Paz e Terra (*Estudos Brasileiros*, vol. 2). Contiene los siguientes ensayos: "Uira sai à procura de Deus"; "Os índios urubus. Ciclo anual de atividades de subsistência de uma tribo da floresta tropical"; "Sistema familiar kadiwéu"; "Notícia dos Ofaié-Xavante"; "A obra indigenista de Rondon"; "Os quatro princípios de Rondon".
- 1978 *UnB: invenção e descaminho*, Río de Janeiro, Avenir.

- 1978 *La cultura latinoamericana*, México, Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, FFYL, Unión de Universidades de América Latina (*Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, núm. 6).
- 1979 "Etnicidad: indígenas y campesinos", en César Arróspide de la Flor et al., eds., *Perú, identidad nacional*, Lima, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, pp. 37-55 (Serie *Realidad Nacional*).
- 1979 *Sobre o óbvio*, Porto Alegre, LPM.
- 1988, *Indianidades y venutopias (sobre lo obvio)*, Buenos Aires, Ediciones del SOL-CEHAS. Traducción de Osvaldo Pedroso. Esta traducción es más amplia que el original y contiene los siguientes ensayos: "Etnia, indigenismo y campesinado", "Sobre lo obvio", "El abominable hombre nuevo", "Gilberto Freyre: una introducción a *Casa Grande & Senzala*", "Los indios y nosotros", "Cándido Mariano Da Silva Rondón", "Venutopias 2003" y "Uira va al encuentro de Maíra: un indígena en busca de Dios".
- 1980 Edición alemana, Frankfurt, Suhrkamp Verlag. Traducción de Manfred Wölcke.
- 1980 *Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*, 2a. ed., Petrópolis, Vozes. Reúne las anteriores obras *Religião e mitologia kadiwéu* y *Arte kadiwéu*.
- 1976 *Maíra*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira.
- 1979 *Maíra*, Milán, Feltrinelli, traducción de Daniela Ferioli.
- 1980 *Maíra*, São Paulo, Círculo do Livro.
- 1980 *Maíra*, Munich, Steinhausen, traducción de Heidrunadler.
- 1980 *Maíra*, París, Gallimard, traducción de Alice Raillard.
- 1981 *Maíra*, Madrid, Alfaguara, traducción de Pablo del Barco.
- 1982 *Maíra*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, traducción de Heidrunadler.
- 1983 *Maíra*, Cracovia, Władawnictwo, traducción de Elena Czajka.
- 1983 *Maíra*, Lisboa, Dom Quixote.
- 1983 *Maíra*, México, Nueva Imagen, traducción de Pablo del Barco.
- 1984 *Maíra*, Nueva York, Randon House, traducción de E. H. Goodland y Thomas Colchie.
- 1985 *Maíra*, Londres, Pan Books, traducción de E. H. Goodland y Thomas Colchie.
- 1986 *Maíra*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, traducción de Maralde Meyer Minneman.
- 1988 *Maíra*, Tel Aviv, Pecker Literary, traducción de Miriam Tiure.
- 1989 *Maíra*, Río de Janeiro, Record.
- 1989 *Maíra*, Budapest, Europa Konyvkiado, traducción de Barczy Istvan.
- 1981 *O mulo*, Río de Janeiro, Record.
- 1985 *El mulo*, México, Alfaguara.
- 1987 *El mulo*, Madrid, Alfaguara, traducción de Pablo del Barco.
- 1990 Zurich, Ammann, traducción de Curt Meyer-Classon.
- 1990 París, Gallimard, traducción de Alice Raillard.

- 1982 *A utopia selvagem; saudades da inocência perdida. Uma fábula*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- 1983 Edición italiana. Milán, Feltrinelli, traducción de Daniela Ferioli.
- 1987 *Utopía salvaje*, Madrid, Alfaguara, traducción de Pablo del Barco.
- 1989 *Utopía salvaje*, París, Gallimard, traducción de María Alencar.
- 1982 *El dilema de América Latina. Estructuras de poder y fuerzas insurgentes*, México, Siglo XXI.
- 1983 "Civilización. Configuración de la diversidad", en *Emia, indigenismo y campesinado*, México, CEESTEM.
- 1986 *Ideas en torno a Latinoamérica. La cultura latinoamericana*, México, UDUAL-UNAM, tomo II.
- 1988 *Migo*, Rio de Janeiro, Guanabara.
- 1990 *Testimônio*, São Paulo, Siciliano.
- 1991 "Los indios y el Estado Nacional", *El Gallo Ilustrado*, suplemento de *El Día* (México), 11 de agosto.
- 1996 *Cuadernos Americanos*, núm. 57 (mayo-junio), pp. 24-36.
- 1991 "Primeira fala ao Senado", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 1.
- 1991 "Em defesa do socialismo", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 2.
- 1991 "O povo Latino-americano", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 2.
- 1991 "Uma nova lei pra o trânsito", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 2.
- 1991 "Entrevista á Véja", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 2.
- 1991 "Entrevista á *Jornal do Brasil*", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 2.
- 1991 "Uma conjuntura ainda mais aversa", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 3.
- 1991 "Segunda fala ao Senado", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 3.
- 1991 "Teorias do atraso e do progresso", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 3.
- 1991 Novas proposições ao Congresso Nacional", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 3.
- 1992 "Viva a vida", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 1.
- 1992 "A Suiçã e a suicidades", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 1.
- 1992 "Educação para a modernidade", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 5.
- 1992 "Doutor *Honoris causa* em Copenhagen", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 5.
- 1992 "CIEPS: a educação como prioridade", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 5.
- 1992 "Plano Diretor da UnB", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 5.

- 1992 "Ação parlamentar: sobre o plebiscito/emenda absurda", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 5.
- 1992 *La fundación de Brasil, testimonios 1500-1700*, prólogo de Darcy Ribeiro y Carlos de Araújo Moreira Neto, Caracas, Ayacucho.
- 1992 "Leopoldo Zea, meu irmão", en *América Latina historia y destino; homenagem a Leopoldo Zea*, México, UNAM, pp. 171-172.
- 1993 "Udenismo e parlamentarismo", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 6.
- 1993 "O golpe plebiscitário", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 6.
- 1993 "Discurso de posse do acadêmico Darcy Ribeiro", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 7.
- 1993 "Cúpula do pensamento: visão ibero-americana 2000", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 7.
- 1993 "Integração, para quem?", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 8.
- 1993 "O Brasil é fundador da utopia", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 8.
- 1993 "O índio e o brasileiro", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 9.
- 1993 "A pacificação dos Xokleng", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 9.
- 1993 "Uirá vai ao encontro de Maíra", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 9.
- 1993 "Nossas elites", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 10.
- 1994 "Salvemos a nação brasileira", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 10.
- 1994 "Plano orientador da UENF", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 10.
- 1994 "Água para o Nordeste", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 10.
- 1994 "A Universidade do Norte Fluminense", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 10.
- 1994 "A crise e as eleições", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 11.
- 1994 "Nossa herança política", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 11.
- 1994 "Marcello mataria o Rio de tristeza", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 11.
- 1994 "Fala aos moços", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 12.
- 1994 "A Estado da educação", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 12.
- 1994 "A Faculdade de Educação e Comunicação da UENF", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 12.
- 1994 "A questão da cultura brasileira", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 12.
- 1994 "Dr. Anísio", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 12.
- 1994 "Universidade, para que", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 12.

- 1994 "A Revolução dos CIEPS", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 12.
- 1994 "Ser negro", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 13.
- 1995 "Autocrítica demagógica", *Buscando América* (México), núm. 6 (noviembre).
- 1996 *Cuadernos Americanos* (México), núm. 57 (mayo-junio), pp. 11-23.
- 1995 "O nascimento da UNB", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 14.
- 1995 "Darcy Ribeiro, doutor *Honoris causa* da Universidade de Brasília", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 14.
- 1995 "Dr. Anísio", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 14.
- 1995 "UNB: invenção e descaminho", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 14.
- 1995 "A UNB na Comissão de Educação e Cultura", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 14.
- 1995 "Carta aos professores", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 14.
- 1995 "A Educação e a política", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 15.
- 1995 "Balanço crítico de uma experiência educacional", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 15.
- 1996 "A nova Lei da Educação", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 16.
- 1996 "O pajé da brasilidade. Entrevista do Senador Darcy Ribeiro para a *Folha de São Paulo*", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 16.
- 1996 "Concessão do Prêmio Interamericano de Educação 'Andrés Bello' a Darcy Ribeiro. Homenagem do Senado", *Carta' Falas, Reflexões, Memórias*, núm. 16.
- 1996 "El indio y el brasileño", en *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, La Jornada/CIIICH-UNAM (COL. *La Democracia en México*).
- 1996 *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras.
- 1997 "Mi descubrimiento de América," *Cuadernos Americanos*, núm. 62, pp. 11-26.

Pensamiento, ciencia y sociedad

LEOPOLDO ZEA
Y EL PROBLEMA
DE LA IDENTIDAD CULTURAL*

Por Vjekoslav MIKECIN
UNIVERSIDAD DE ZAGREB, CROACIA

EN SU LIBRO *América como descubrimiento*, Leopoldo Zea escribió:

1992 puede ser la fecha del auténtico descubrimiento del mundo a que dio origen 1492. El descubrimiento del mundo peculiar, surgido del encuentro de las culturas que se han dado cita en esta región. Una región que ha ido absorbiendo, asimilando, las diversas capas con que se pretendió cubrir su identidad... En 1492 se inicia una historia que será común al mundo que representa Colón y sus marinos y al mundo de los hombres con los cuales se encuentran. Encuentro que será, a su vez, el punto de partida de la presencia de otros hombres y culturas del resto de la tierra.¹

Y más adelante agrega Zea:

Pronto se iniciarán los festejos del Quinto Centenario del Descubrimiento de América, realizado por Cristóbal Colón bajo los auspicios de España en 1492. Buena oportunidad será ésta para ampliar estos interrogantes. Preguntas sobre una identidad de las cuales son un preludio estos referentes a la identidad de la América Latina... Fue un encubrimiento, más que un descubrimiento, porque lo que Colón, y quienes lo acompañaron, siguieron y patrocinaron no cubrieron esta región con sus proyectos, con las ideas de las que esperaban encontrar.²

El tema central de la obra del maestro Zea es sin duda el de la liberación y de la posibilidad de vencer y eliminar la dependencia.

* Este estudio fue presentado por primera vez en 1992, su autor quiere hoy dedicarlo a Leopoldo Zea en sus 85 años.

¹ Leopoldo Zea, *América como autodescubrimiento*, Bogotá, Universidad Central, 1986, pp. 28-29.

² *Ibid.*, p. 48.

Vengo de un lejano y viejo país europeo, de la República de Croacia, que ha sido a lo largo de los siglos ahogada, lastimada y expuesta a la hegemonía de los extranjeros, de los conquistadores. Y justamente al comienzo de 1992, Croacia se ha convertido con la voluntad y la lucha de todo el pueblo en un Estado soberano e independiente, reconocido por la Organización de las Naciones Unidas.

Las experiencias similares de los países latinoamericanos, que han sido vividas y repensadas por sus grandes hombres son preciosas para nosotros.

Hablar hoy de la identidad latinoamericana, de la *latinoamericanidad* y de la vocación de América, o más precisamente de la vocación de esta parte del mundo, llamada con buenas razones América Latina, significa hablar *eo ipso* del gran pensador mexicano y latinoamericano Leopoldo Zea.

Hablar de estos temas el año en que se cumplen cinco siglos del descubrimiento de América, cinco siglos de una historia muy complicada, trágica y heroica de los hombres y de los pueblos de todo un continente, continente "conquistado", colonizado y sistemáticamente oprimido y marginado, significa *eo ipso* hablar de sus espíritus más agudos, por lo tanto de Leopoldo Zea, que se han empeñado en descubrir y expresar la auténtica identidad latinoamericana, la conciencia cultural y las fuerzas emancipadoras de este continente y por lo tanto de sus hombres y sus pueblos.

Precisamente Zea ha hecho de todo esto su tema privilegiado y de una forma argumentada y convincente ha elevado esta problemática al nivel de un discurso de importancia universal, discurso sobre el sentido de la historia, sobre la libertad y sobre la determinación del hombre y de los pueblos, sobre la emancipación de los oprimidos y marginados, sobre el concepto y significado del progreso y del desarrollo de la historia, sobre la vocación de la filosofía y de su papel en la liberación del hombre, sobre la relación entre lo particular y lo universal, etcétera.

No es posible hablar aquí de todos estos temas de la tan rica obra de Leopoldo Zea. Hablaré sólo de algunos de ellos. Pero ante todo quiero, como intelectual europeo, o que pertenece al llamado "círculo cultural y espiritual europeo", hablar de mi percepción de los problemas de identidad latinoamericana y de la vocación de América Latina.

Para empezar, unas palabras sobre el concepto de la *latinoamericanidad*. Este concepto ha nacido como oposición al concepto de la *occidentalidad* por una parte, y por otra de la necesidad de identificar y de afirmar una vertical cultural y civilizadora según la cual, y

apoyados en ella, existen los pueblos y los hombres de América Latina y participaron en la historia con sus potencialidades creativas, enriqueciendo esta historia y dándole su significado humano.

Como América Latina, gracias a circunstancias históricas, se ha convertido en el espacio de varios encuentros, de coexistencias de varios pueblos con sus propias culturas y tradiciones, con sus experiencias espirituales, imaginaciones y creencias, la misma puede y debe ser, en el gran sentido histórico de Ernst Bloch, un moderno *experimentum mundi*. Éste es su mérito. Pienso que lo esencial de la cultura latinoamericana es un pluralismo espiritual que es muy importante en esta época nuestra caracterizada por las tendencias al reduccionismo y la instrumentalización del concepto de progreso, que al final compromete el *telos* de la historia.

Sobre esta tesis hay que insistir especialmente a la luz de la caída espectacular del paradigma bolchevique del socialismo y del comunismo, así como de la crisis espiritual y de civilización del capitalismo altamente desarrollado. Es precisamente desde esta perspectiva que hay que mirar la cuestión de la vocación de América Latina.

A partir de nuestra perspectiva europea pienso que podemos subrayar tres momentos de importancia clave ligados a la cuestión de la vocación de América Latina.

Primero, por su lucha teórica y práctica contra todas las formas de la dependencia y contra la marginación en este gran juego injusto del mundo, América Latina puede y debe desempeñar un papel importantísimo en la renovación de todo el mundo, lo cual no será rápido ni fácil.

En este sentido las viejas ideologías y las teorías importadas del exterior y aplicadas mecánicamente a la realidad latinoamericana deben ser eliminadas.

Segundo, el perfil cultural de América Latina, donde se han asimilado diversas tradiciones de cultura y diversas experiencias espirituales y corrientes del pensamiento moderno, se manifiesta como una identidad muy viva, abierta y dinámica. En esta fase de la crisis general, cuando reina una forma de reduccionismo y nihilismo espiritual muy peligroso y de degradación de todas las formas del humanismo, tal identidad cultural está llena de la más instructiva enseñanza.

Tercero, el punto que me parece particularmente importante cuando se habla de la vocación actual de América Latina al interior del destino de la civilización universal contemporánea, es el hecho de la denuncia práctica y teórica y el rechazo de esas concepciones

o ideologías globalistas y universalistas del desarrollo de la historia que han forzado los intereses y las visiones particulares y los han elevado al nivel de los principios generalmente válidos para todos. Por su destino difícil, por su praxis histórica, por sus luchas contra tal universalismo y tal "humanismo" viciado y equivocado, por la propia y fatigosa búsqueda de su identidad humana, cultural y nacional y por la afirmación de dicha identidad, y al final por la autoconciencia despertada (y todo lo que podemos llamar latinoamericanidad), América Latina se impone como sujeto de primer orden de la historia moderna, y por consiguiente puede ofrecer y dar tanto al tesoro universal de la cultura. La filosofía moderna de la historia no se puede escribir a la manera hegeliana, o parecida. Incluso el pensamiento teológico sobre el suelo latinoamericano busca y defiende las revisiones necesarias.

Por todo esto que he dicho hasta ahora, naturalmente con plena convicción, como hombre europeo, más bien como perteneciente a un pueblo europeo no grande, pero antiguo, el croata, que lleva a cabo la difícil lucha por su independencia, debe en gran parte a la enseñanza y al pensamiento de Leopoldo Zea.

Paso ahora a un breve análisis e interpretación de algunas cuestiones clave de la obra de Leopoldo Zea, obra tan rica, compleja y plena de significados. Estas cuestiones son:

1. La de la filosofía y de la así llamada filosofía latinoamericana.
2. La de la filosofía de la historia y más exactamente de la filosofía de la historia americana.
3. La concepción del hombre.
4. La concepción del progreso y del sentido de la historia.

I

SOBRE la cuestión de la filosofía americana, o latinoamericana o incluso mexicana (o cualquier otra filosofía nacional), Zea presenta la cuestión más importante, la de la vocación y del *status* de la filosofía contemporánea en general.

El adjetivo *nacional* no es para nada una cosa formal; por el contrario, es sustancial porque expresa la especificidad de un pueblo, de su propia cultura e historia, de sus problemas específicos, de una comunidad y colectividad orgánicamente, es decir cultural, social, histórica, lingüísticamente bien plasmada, desarrollada y madurada. En pocas palabras, cuando se habla de la filosofía nacional se trata de un pensamiento que, según su propio origen y algunas

características, pertenece a un pueblo bien determinado. Pero al mismo tiempo, según su significado, su complejidad y profundidad, puede pertenecer, y de hecho pertenece, también a los otros hombres y pueblos de todo el mundo. La importancia de la filosofía nacional es mayor cuando corresponde con sus problemas y temas a un público más amplio, es decir cuando supera las fronteras nacionales. Por lo tanto, todo filósofo digno de este nombre es al mismo tiempo nacional y universal. Esto lo demuestra muy bien la filosofía de Leopoldo Zea. Agregaría que ésta se halla profundamente radicada en su pueblo y en la cultura latinoamericana.

Pero él plantea la cuestión ante una realidad histórica bien concreta, ante la realidad latinoamericana.

Se pregunta cómo se piensa y cómo se puede pensar en la realidad americana. Cuál es la conciencia "de lo que es la auténtica realidad americana". Se pregunta cuál es la conciencia "que permitirá a esta América actuar en todos los campos de la cultura haciendo a un lado toda clase de complejos, los mismos que hasta ahora le han impedido el conocimiento de su propia realidad".³ A continuación se plantea la cuestión de la identidad cultural de América Latina.

Según Zea, el tiempo histórico y la situación vital que encontramos coloca ante los hombres americanos el problema de la existencia o la posibilidad de la existencia de una cultura propia.

¿Por qué? Por esto: "Antes de ahora el hombre no había tenido necesidad de una cultura que le fuese propia".⁴

Según Zea, el hombre americano ha vivido a la sombra de la cultura europea. Ha estado seguro bajo esta sombra y sobre todo por el hecho que esta cultura le ha sido presentada como la cultura de los valores universales.

Zea subraya la necesidad de hacer, de crear una cultura propia cultivando las propias ideas, creencias, imaginaciones, etcétera.⁵

Hacer una cultura propia, prosigue Zea, significa eliminar una pura imitación de la cultura europea, significa "creación personal, propia",⁶ significa encontrar las soluciones nuevas para los problemas americanos, para las circunstancias propias.

Sin embargo, al mismo tiempo, esto significa una apertura completa y crítica precisamente hacia la cultura europea, de la cual los

³ Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, UNAM, 1983, pp. 17-18.

⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁶ *Ibid.*, p. 21.

latinoamericanos son los legítimos herederos. Recuperando, defendiendo y desarrollando la identidad cultural propia, la tradición espiritual propia, las experiencias propias, el hombre latinoamericano, advierte Zea, no debe terminar "en el extremo opuesto", o sea sentirse "ajeno a la cultura europea". Por el contrario, ésta debe ser heredada de forma creativa y productiva. En lo que hace a este problema, Zea es explícito y unívoco y no deja ninguna duda y ninguna objeción significativa para un posible nuevo centrismo latinoamericano. Zea escribe a propósito:

De Europa tenemos el cuerpo, el almacén, la base sobre la cual nos apoyamos. Lengua, religión, concepción de la vida, etc., las hemos heredado de la cultura europea. De todo esto no podremos desprendernos sin desprendernos de una parte de nuestra personalidad. No podemos renegar de tal cultura como no podemos renegar de nuestros padres. Pero así como sin renegar de nuestros padres tenemos una personalidad que nos diferencia de ellos, también tendremos una personalidad cultural sin necesidad de renegar de la cultura de la cual somos hijos.

Si hacemos consciente nuestra verdadera relación con la cultura europea podremos eliminar el sentimiento de inferioridad que nos agobia... El hombre americano debe sentirse responsable ante el mundo, debe tomar la tarea que le corresponda... El americano se sabe legítimo heredero de la cultura occidental y por lo mismo debe reclamar su puesto en ella.⁷

Por todo lo que se ha dicho se plantea la necesidad de una "disciplina natural del hombre", es decir la filosofía, que es "una meditación y solución de los propios problemas".⁸

Es famosa e instructiva la tesis de Zea en *América como conciencia*: "La filosofía no debe ser el resultado de un poder hacerla, sino de un tener necesidad de hacerla".⁹

De esto proviene la instructiva crítica que Zea dirige a un tipo de filosofía que busca la verdad eterna y absoluta, mientras él quiere orientar la búsqueda y el pensamiento filosófico hacia el mundo

⁷ *Ibid.*, p. 43.

⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁹ *Ibid.*, p. 24; más tarde, Zea dirá a propósito de las posibilidades de la filosofía latinoamericana: "Cuando hablamos, por ejemplo, de la posibilidad de una filosofía, no ya americana sino a partir de la realidad de esta América nuestra, no somos capaces de reconocer que con el planteamiento de esta interrogación estamos ya haciendo una filosofía que parte de nuestra problemática", *La filosofía americana como filosofía sin más*, 13a. ed., México, Siglo XXI, 1989, pp. 104-105.

histórico humano. La cuestión de la filosofía, por lo tanto, se historiza radicalmente.

Luchando contra las diversas formas de trascendencia y de especulación metafísica, el pensamiento moderno, sobre todo en Europa (por ejemplo la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, algunas formas de la filosofía de la praxis, algunas corrientes de la filosofía existencialista y de la personalista, etc.), han tratado de traducir la filosofía clásica especulativa en términos de una teoría crítica de la sociedad y, al final, a una teoría (o filosofía) de la emancipación y de la liberación.

En esta dirección, teniendo en cuenta la realidad concreta de América Latina, se mueve el esfuerzo y el pensamiento original de Zea.

Como se sabe, el itinerario de este pensamiento empieza de hecho ya hace cincuenta años con el texto del joven Zea de 1941 (véase la revista *Letras de México*, núm. 11) llamado "América y su posible filosofía", y continúa con las obras "En torno a una filosofía americana" (*Cuadernos Americanos*, mayo-junio de 1942, publicado bajo el título *Las dos Américas*), luego en *El positivismo en México*, 1943; *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, 1944, enriqueciéndose y ampliándose en las siguientes obras: *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, 1949; *América como conciencia*, 1953; *América en la historia*, 1957; *La filosofía americana como filosofía sin más*, 1969; *Dialéctica de la conciencia americana*, 1976, etc., para terminar en una síntesis extraordinaria en la *Filosofía de la historia americana*, 1978, en el *Discurso desde la marginación y la barbarie*, 1988 y en *¿Por qué América Latina?*, 1988.

El pensamiento de Zea que se presenta como la filosofía latinoamericana tiene en efecto dos caras, dos partes y doble función, es decir *pars destruens* y *pars construens*.

Quiere, en primer lugar, denunciar, superar y sobrepasar, de una manera heideggeriana, la filosofía en cuanto pensamiento metafísico, la filosofía abstracta, especulativa, filosofía de connotaciones occidentalistas (hegemonizantes), eurocentristas y euroantropocentristas, subrayando los valores y la vitalidad de la cultura y del pensamiento latinoamericano que repiensa los problemas propiamente americanos. Por esto, tal *filosofía* lleva el adjetivo *latinoamericana*.

Pero la misma pretende también ser universal en cuanto los problemas que quiere resolver son universales. No quiere ser una antropología nacional reducida, a la manera de Samuel Ramos (expuesta en su obra *El perfil del hombre y la cultura en México*), por-

que involucra toda una gama de los problemas históricos, políticos, económicos, culturales, etcétera.¹⁰

En segundo lugar, este pensamiento de Zea es una nueva filosofía *stricto sensu* por su intención, por su vocación y por su más alta determinación, es decir *ex professo*, y por lo tanto se presenta como una filosofía de la liberación de diversas formas de la dependencia, de la alienación, de la opresión a las cuales ha sido reducido el hombre durante los siglos, y sobre todo el hombre latinoamericano.

Irónicamente, su posición dolorosa, triste y no humana ha sido explicada, mistificada y legitimada desde una antropología importada, la antropología que realizaba grandes debates sobre la llamada esencia o naturaleza humana, olvidando y descuidando a los hombres concretos.

Zea ha contribuido mucho a desmitificar este tipo de antropología haciendo una específica filosofía moderna de la liberación que corresponde a las necesidades vitales de América Latina y que tiene una gran valor en general.

En efecto, el mismo Zea habla de una auténtica filosofía de la liberación: "Una auténtica filosofía de la liberación será aquella que empiece por hacer consciente la dependencia, la dominación. Una vez consciente, el paso a seguir es el que lleva a poner fin a la misma".¹¹

En comparación, por ejemplo, con las corrientes más modernas —estructuralistas o postestructuralistas, fenomenológicas y neofe-

¹⁰ Véase a propósito el artículo de Adolfo Sánchez Vázquez, "Reflexiones sobre la obra de Leopoldo Zea", *Anthropos*, número especial 89 (1989) dedicado a Leopoldo Zea, pp. 34-36.

¹¹ Leopoldo Zea, "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación", *Stromata* (Buenos Aires), núm. 4 (1973), p. 404 y, del mismo autor, "Dependencia en la filosofía latinoamericana", *Dianoia. Anuario de Filosofía* (México), núm. 20 (1974), pp. 172-188; también deben verse las obras importantes que tratan, entre otras cosas, la cuestión de la filosofía latinoamericana y la filosofía de la liberación: Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983, Francisco Miró Quesada, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1981. Escribe Miró Quesada: "Era inevitable que Zea plantease la filosofía de lo mexicano y de lo americano como una filosofía de la liberación, aplicable a todas las regiones del mundo que han tenido las mismas experiencias que nosotros: la negación de su ser, el desprecio de su condición por hombres que los dominaron y que pretendieron perpetuar su dominio", p. 183. Las contribuciones de Zea a la filosofía de la liberación —escribe Miró Quesada— son innumerables y se pueden ver sobre todo en sus libros *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, 1974, *Latinoamérica, Tercer Mundo*, 1974 y *Dialéctica de la conciencia americana*, 1976.

nomenológicas, posmodernas, etc.— la filosofía de la liberación de Zea es superior, es decir más atinente a las cuestiones de nuestra época.¹²

A la crítica que dirigen a Zea los representantes de la filosofía analítica solamente hay que decir que a esta filosofía no se le debe pedir la científicidad en sentido neopositivista, ni siquiera la función de coordinar el desarrollo de las ciencias, como dice Luis Villoro.¹³ Porque en principio no puede ser ciencia positivista de lo que existe. Esta filosofía trata, después del análisis de lo existente, de cambiar lo existente en sentido más humano. Es pues la defensa del hombre oprimido.

2

LA segunda cuestión que quiero tocar es la de la filosofía de la historia. La misma es parte integrante de la filosofía latinoamericana de Zea. También tiene una doble función en relación con la tradición europea de esta disciplina filosófica típicamente eurocentrista, y de la realidad histórica de América Latina.

Se considera que la síntesis de todas las investigaciones, concepciones y reflexiones filosóficas de Zea está dada sobre todo en sus obras *Dialéctica de la conciencia americana*, *La filosofía americana como filosofía sin más* y *Filosofía de la historia americana*.¹⁴

En efecto, Zea es hoy apreciado como fundador en el continente latinoamericano de una corriente filosófica específica, teórico-cultural e intelectual; es decir de la llamada filosofía latinoamericana, que ha elaborado durante años y que ha expresado en forma ejemplar precisamente en la *Filosofía de la historia americana*; una corriente que está caracterizada esencialmente por una idea de emancipación de la sociedad y del hombre latinoamericano y por tal razón algunos la llaman filosofía de la liberación.

Filosofía de la historia americana quiere ser, según su autor, el pensamiento del ser del hombre latinoamericano, el pensamiento

¹² Véase a propósito especialmente el libro ya mencionado de Francisco Miró Quesada, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*.

¹³ Véase Luis Villoro, "Perspectivas de la filosofía en México para 1980", en *El perfil de México en 1980*, México, Siglo XXI, 1972, pp. 607-617.

¹⁴ Véase Gabriel Vargas Lozano, "Corrientes actuales de la filosofía contemporánea", *Prometeo*, núm. 8 (1987), ahora en el libro de Gabriel Vargas Lozano *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1990, pp. 96-108.

de diversos planes y proyectos según los cuales se ha dirigido la acción de los hombres sobre el suelo latinoamericano a través de la historia. Y es precisamente esta conciencia y esta autoconciencia la que debe hacer posible el pasaje del estado de dependencia y de sumisión a la libertad. Esto no puede ser, considera Zea, la filosofía de sistemas filosóficos adoptados o de alguna manera trasplantados, sino la filosofía de ese espíritu que ha hecho posible esta adopción y apropiación. Y esto es precisamente la realidad de América Latina, que ha dado vida a la misma historia de la idea de América Latina.

Filosofía de la historia que capta, precisamente, los motivos de las adopciones y adaptaciones que se expresan en esta historia. Una filosofía de la historia que, por serlo de la realidad de esta América, se expresará en forma distinta de lo que ha sido la filosofía de la historia europea y occidental. La filosofía de la historia, expresada ejemplarmente en un Hegel, va a ser por ello la antípoda de la filosofía de la historia expresa en esta nuestra América.¹⁵

Mirando rigurosamente en sentido teórico, Zea se ha inspirado en el historicismo europeo moderno —Hegel, Dilthey, Mannheim y en cierto sentido Marx, Heidegger y Ortega y Gasset—, pero su ángulo visual es el de la polémica consiguiente con el eurocentrismo, el cual es, según Zea, en último término expresión filosófica de la secular voluntad de dominio de la civilización occidental sobre las llamadas civilizaciones periféricas. En este sentido Zea trata, en su libro *Filosofía de la historia americana*, de reconstruir y de poner en evidencia el drama del hombre y de los pueblos del continente latinoamericano; de los pueblos que han logrado, a pesar de las formas refinadas, y lo más toscas al mismo tiempo, de sumisión espiritual y material de los viejos y de los nuevos colonizadores occidentales, defender y desarrollar la propia identidad cultural y nacional, y están en camino de afirmar, como iguales en la nueva comunidad mundial, todas sus potencialidades.

Puede decirse sin vacilaciones que la *Filosofía de la historia americana* de Zea es una de las mejores y más convincentes críticas del prepotente e imperial eurocentrismo que se ha expresado parcialmente ya sea en la cultura cristiana como en las filosofías y teorías de la historia modernas y laicas.

¹⁵ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, p. 19.

El mensaje de este libro dice: "El monólogo eurocentrista debe ser sustituido por el diálogo entre quienes se han expandido y quienes han sufrido la expansión. La interpretación filosófico-histórica del Occidente, vista ahora desde el punto de vista de la interpretación filosófico-histórica del mundo no occidental".¹⁶

Apuntando un poco más adelante al esquema hegeliano de la teoría y filosofía de la historia (que es esencialmente eurocentrista), Zea observa sarcásticamente y con virulencia:

La cultura e historia de los otros pueblos eran vistas sólo como curiosidades, lo exótico, o en relación con las hazañas civilizadoras del mundo occidental. Toda historia y toda antropología partiría de la cultura y concepción propias del hombre occidental. La humanidad, propiamente dicha, tenía así su origen en Grecia. Era Grecia el origen de la cultura y humanismo europeos. Lo otro sería la barbarie de que ya hablaban los mismos griegos; la barbarie asiática a la que impone el sello civilizador de un Alejandro, la barbarie sometida por Roma, o la barbarie que se humaniza en el cristianismo. Cristianismo originado en una provincia del Imperio Romano, pero helenizado, esto es, racionalizado por Europa, Oriente y el orientalismo es precisamente lo otro de Occidente, o América y el americanismo referido a los pueblos bárbaros y mestizos de este continente. El hombre y su historia vistos sólo a través del hombre y la historia que se originan en Grecia. Los otros, los no occidentales como los orientales, han de ser objeto de estudio, tal y como se estudia la flora y fauna de los territorios descubiertos, conquistados y colonizados.¹⁷

Gran parte de este libro está dedicado al análisis y descripción detallados (historiográficos) de los recientes acontecimientos en el continente latinoamericano, descripción de una difícil y espinosa conquista de la libertad e independencia.

Los problemas examinados en la obra *Filosofía de la historia americana* serán tratados y profundizados particularmente en las obras recientes donde se enfrentan directamente los temas de filosofía y de filosofía de la historia, por ejemplo en el *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988) y en *¿Por qué América Latina?* (1988).

En ambas obras el adversario es, entre otras cosas, la crítica sistemática de los prejuicios del eurocentrismo y de la filosofía de la historia que le corresponde. Naturalmente, la meta principal es la filosofía hegeliana de la historia como paradigmática (también hay un regaño a Ortega y Gasset por su occidentalismo y en

¹⁶ *Ibid.*, p. 28.

¹⁷ *Ibid.*, p. 29.

este caso, hegelianismo). Como filósofo latinoamericano y teórico que piensa sobre todos los problemas de América Latina, Zea denuncia esta filosofía de la historia que ha servido, según Zea, como ideología específica del sometimiento de los pueblos no europeos.

En tal filosofía él ve la quintaesencia de la concepción eurocentrista del desarrollo de la historia moderna. Con un tono crítico e irónico Zea resume así la esencia de la concepción hegeliana de la historia en el *Discurso desde la marginación y la barbarie*:

De acuerdo con su filosofía de la historia, la historia del planeta entero gira en torno a la historia europea, en su desarrollo y en sus logros. Es una historia dialéctica que se resume en Europa y que a partir de Europa ha de ampliarse al resto del planeta. Europa es vista como fin de los tiempos y como principio de todo posible futuro. El espíritu conservador de la historia se va acrecentando en el futuro que de ella vaya surgiendo. En una serie de infinitas absorciones, absorciones fáusticas, el espíritu que alcanza su plena realización en Europa se acrecentará infinitamente sin dejar de ser lo que es. Asia es el pasado de Europa, como América y África son su futuro.¹⁸

Inmediatamente después del pasaje citado, Zea llama la atención sobre la postura de Hegel expresada en la *Filosofía de la historia*, donde Hegel escribe: "Mas como país del porvenir, América no nos interesa; pues el filósofo no hace profecías". Él se ocupa de "lo que es y es eterno: la razón".

Y Zea rechaza enérgicamente esta tesis, queriendo demostrar precisamente lo opuesto.

De este problema escribe en otra obra, *¿Por qué América Latina?* En el capítulo llamado significativamente "Ortega, Hegel y América", Zea analiza el muy significativo ensayo de Ortega y Gasset "Hegel y América" de 1928¹⁹ donde defiende la tesis, a la manera hegeliana, que la única parte de América digna de atención son los Estados Unidos, en América del Norte, y Argentina en América del Sur. Ortega se interesa especialmente en los Estados Unidos porque son la "prolongación" de Europa, que hace parte de Occidente, y de Argentina, que aspira a ser prolongación de los Estados Unidos en América del Sur. En efecto, dice Ortega, se trata de dos grandes pueblos americanos que van en la misma dirección, mientras todo el resto de América es, para Ortega y Gasset, América

¹⁸ Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, FCE, 1990, pp. 202-203.

¹⁹ José Ortega y Gasset, *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1969, tomo II, pp. 557-570.

india, por lo tanto la que está fuera de la historia, del curso histórico. Evidentemente ésta es una postura típicamente eurocentrista y hegeliana. ¡Todo esto ha escrito hace sólo medio siglo un filósofo tan prestigioso como fue Ortega y Gasset!

Comentando lo anterior, Zea observa crítica e irónicamente al mismo tiempo:

Ortega, en este ensayo como en otros que escribirá en diversas ocasiones, mira hacia América y la conceptualiza como buen europeo... Para la América en la que la Conquista y la colonización españolas dieron origen a peculiares expresiones del hombre; tan peculiares que no caben en la conceptualización de europeos y occidentales. Esta América, y más aún, la que Ortega llama indiana está, no ya en el futuro de que hablaba Hegel, sino aún más tarde, en la prehistoria. Es flora y fauna por domesticar.²⁰

Zea es implacable en el análisis crítico de la verdadera historia de la colonización latinoamericana, análisis que supone muchos y significativos mensajes para hoy, exactamente cinco siglos después de la Conquista.

Más aún, quisiera agregar que se trata aquí de un análisis ejemplar que puede clasificarse entre los mejores resultados de una filosofía crítica, antiapriorística y realista, o de una teoría de la historia y de "sociología histórica". Dirigiéndose a los inicios, al desarrollo y a los resultados de la Conquista, Zea escribe:

La preocupación ibera es cultural. Su meta es cristianizar otros pueblos que considera dejados de la mano de Dios. La meta anglosajona es utilitaria, no busca incorporar a los pueblos conquistados y colonizados a la propia cultura,

²⁰ Leopoldo Zea, *¿Por qué América Latina?*, México, UNAM, 1988, pp. 56-57; pero por otra parte Ortega y Gasset, como filósofo y como teórico del destino de las culturas (incluida la llamada iberoamericana) tuvo un papel estimulante e importante en el despertar y afirmación de la conciencia filosófica y cultural de la identidad latinoamericana; según Zea, que escribe ampliamente sobre el tema en este mismo libro (véase el capítulo "Ortega y la conciencia de la identidad latinoamericana"): "No eran sólo los mexicanos los que encontrarían en Ortega, en su filosofía y acción cultural, justificación, apoyo, a un proyecto que se venía perfilando desde 1842" (p. 22). Por lo tanto, Ortega y Gasset era realmente estímulo y apoyo en la elaboración del concepto de la cultura y de la auténtica filosofía latinoamericana íntimamente ligada a las cuestiones específicas de América Latina. Entre los nombres más conocidos que han recibido los estímulos del pensamiento de Ortega y Gasset (y por lo tanto del historicismo de Dilthey) han sido, por ejemplo, estos filósofos: los mexicanos Samuel Ramos, José Gaos y Leopoldo Zea, el argentino Juan Bautista Alberdi, el uruguayo Arturo Ardao y otros.

sino hacer de ellos simple instrumento de su progreso, aprovechar a hombres y pueblos como se aprovecha la fauna y la flora de las tierras descubiertas y conquistadas. Iberia considera su misión incorporar a los pueblos descubiertos y conquistados a la cultura propia de la cristiandad de la que se considera paladín. En este sentido, pese a las crueldades que toda conquista y dominación implica, se realiza una mestización étnica y cultural con los pueblos conquistados en esta América.²¹

Sin duda, la reconstrucción, retomada por Zea, de la historia real del continente americano, de la historia de sus hombres y pueblos, suena conmovedora e instructiva también para nosotros los contemporáneos; su filosofía de la historia es una acusación implícita y despiadada de los conquistadores y de los opresores de todo tipo y de toda época.

3

PASO al siguiente grupo de temas contenidos en las obras de Zea, es decir, los temas pertenecientes a la problemática filosófico-antropológica; se trata de la concepción del hombre en general y especialmente de la problemática del hombre latinoamericano.

Ya en la obra *América como conciencia* Zea plantea la pregunta de qué es la naturaleza, la esencia del hombre, la esencia de lo humano, y responde que el hombre es el *ser histórico*, es decir el ser cuya naturaleza específica deriva de la historia. Veamos por otra parte lo que dice Zea a propósito:

La esencia de lo humano, aquello por lo cual un hombre es hombre, es la historia. El hombre es un ente histórico; es decir, un ente cuya esencia es el cambio. El hombre de hoy no es el mismo de ayer, ni será el de mañana. El hombre se encuentra siempre situado en una determinada circunstancia. Esta circunstancia se le presenta siempre como problema. El hombre tiene que decidir cómo resolver dicho problema; cómo vivir su circunstancia.²²

Todo este proceso de adaptarse a las circunstancias, y viceversa, de adaptar las circunstancias y las condiciones objetivas al hombre, representa el mundo de la cultura, es decir que la cultura misma, como dice Zea, "se plasma en cultura"; ello significa, según Zea,

²¹ Leopoldo Zea, *América como conciencia*, p. 26.

²² *Ibid.*

que la "historia de la cultura es la historia del hombre en lucha con su circunstancia".²³

De esta dialéctica histórica Zea extrae conclusiones críticas, sobre todo en relación con el prepotente euroantropocentrismo que denuncia como una ideología específica, especialmente dañina en relación con el continente americano y sus especificidades:

Las soluciones —dice Zea— que un hombre, una generación, un pueblo o una cultura han dado a sus problemas, no pueden ser siempre soluciones para los problemas de otro hombre, generación, pueblo o cultura. Éste ha sido uno de los errores de nuestra América. Hemos visto cómo América no ha hecho otra cosa hasta nuestros días, que querer adaptarse a las soluciones de la cultura europea... Las ideas de la cultura europea no se adaptan del todo a las circunstancias americanas.²⁴

Este diálogo crítico latinoamericano de Zea con la cultura y la filosofía europea se desarrolla en varias de sus obras, tratando siempre de aclarar, de definir y de defender la identidad cultural y vocación histórica de América Latina, es decir, descubrir una esencia propia de dicha del *latinoamericanismo* que se opone a lo que Zea llama *occidentalismo hegemónico*.

Al problema de la filosofía del hombre está pues íntimamente ligado el problema de la filosofía latinoamericana. En efecto, son inseparables. Ello lo demuestra muy bien la importante obra de Zea *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). En este bellísimo y muy importante libro Zea analiza, de manera detallada y argumentada, la cuestión del hombre y, ligada a ella, la cuestión de la filosofía latinoamericana.

Según Zea, el hombre latinoamericano, los pueblos de América Latina, han sufrido profundamente a través de los siglos: han sido objeto de una sumisión a la hegemonía política y cultural de Occidente. Todo lo que representaba la identidad latinoamericana era marginado, devaluado, etc. Para reconquistar plenamente la autenticidad propia y la identidad es necesario, insiste Zea, aclarar y redefinir el concepto de hombre latinoamericano. El hecho es que el concepto de hombre latinoamericano representa el meollo y la parte integrante de esta nueva filosofía que quiere ser la filosofía específicamente latinoamericana, o la filosofía de la liberación, es

²³ *Ibid.*, pp. 27-28.

²⁴ *Ibid.*, pp. 27-28.

decir que toma en cuenta sobre todo la realidad y la historia real de América Latina.

El conocido filósofo latinoamericano, uno de los primeros protagonistas y sostenedores de la filosofía de la liberación, el peruano Francisco Miró Quesada, escribiendo sobre lo latinoamericano, el Perú, su cruda y difícil realidad social, observa con agudeza que una de las características más significativas de la cultura occidental es el hecho de que la "palabra *hombre* no significa nada si no se relaciona con una situación determinada". Fácilmente permanece vacía, abstracta, se convierte en una *vox flatus*. Miró Quesada considera precisamente que las palabras, por ejemplo de la Revolución Francesa o del hombre en la filosofía abstracta y metafísica, han perdido su significado propio. Concluye amargamente: "Se realiza así una evolución abstracta, se crea un país abstracto, un gobierno abstracto. Nuestra realidad es, *ab initio*, una realidad desgarrada, una realidad escindida en dos porciones, una pequeña, luminosa y llena de palabras sonoras, y otra inmensa, sombría, silenciosa".²⁵

Hemos citado este pasaje de Miró Quesada porque lo cita aún más ampliamente el mismo Zea, y no por casualidad.

Zea, pues, retoma el mismo discurso como argumento para su crítica del concepto abstracto del hombre prevaleciente en la filosofía occidental:

La filosofía occidental habló del Hombre, pero al parecer no de los hombres... El Occidente habló de Hombre, pero haciendo de esta idea algo abstracto. Tan abstracto que el Hombre, aun pudiendo ser cualquier hombre, no era ninguno en concreto. Esto fue así en especial dentro del más extraordinario sistema creado por esta filosofía en la modernidad, la filosofía de Hegel.

Ha sido ésta, explica Zea, una abstracción tal de lo humano "que justificaba no sólo en Hegel sino en toda la filosofía moderna que le antecede y le continúa, el dominio de un hombre".

Según Zea, filosóficamente hablando, las excepciones a dicha dirección han sido como antípodas en la filosofía moderna, Kierkegaard, Marx y Nietzsche.²⁶

²⁵ Francisco Miró Quesada, "El Perú como doctrina", en *Antología de la filosofía americana contemporánea*, selección y prólogo de Leopoldo Zea, México Costa-Amic, 1968, p. 193.

²⁶ Véase Leopoldo Zea, *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, p. 41; Zea volverá sobre el mismo tema en su libro *Dialéctica de la conciencia americana*, tratando de redescubrir la ideología del eurocentrismo ligada particular-

Hemos citado un pasaje bastante característico en Zea, queriendo mostrar indirectamente cómo el mismo Zea trata de superar varias concepciones contemporáneas europeas del hombre prevalecientes ya sea en círculos existencialistas o personalistas ya sea en los estructuralistas o postestructuralistas. En resumen, Zea desarrolla una concepción más idónea, realista y dialéctica de las que ahí se mencionan. Desarrolla una concepción del hombre radicado en suelo americano y heredero de la historia y de las civilizaciones latinoamericanas, pero que tiene, al mismo tiempo, en cuanto hombre, las características universales, que es sujeto y portador en primera persona de gran renovación social e histórica. Se trata de una concepción del hombre, muy moderna y avanzada.

El hombre en cuanto hombre, considera Zea en esta obra, es un ser sui géneris e, independientemente del hecho que se trate de un chino, de un europeo, de un latinoamericano, etc., es un ser que en una relación activa con la objetividad, con la naturaleza, con los otros hombres, crea su propio mundo, es decir el mundo histórico. Por lo tanto, concluye Zea, es absurdo hablar, por parte de los eurocentristas de vario tipo, a propósito de otros hombres no europeos, como si se tratara de pueblos y hombres inferiores.

La filosofía latinoamericana de Zea quiere ser, pues, la defensa de la dignidad del hombre de América Latina y de su derecho a ser igual a todos los otros semejantes, sobre todo en relación con presuntas interpretaciones y concepciones provenientes tanto de la vieja Europa como de la nueva América sajona.

La filosofía latinoamericana que incluye, como hemos ya dicho, la filosofía específica del hombre, es una "filosofía original". Su originalidad, según Zea, no consiste en crear "nuevos y extraños sistemas, nuevas y exóticas soluciones", sino en dar "respuesta a

mente al concepto de hombre y de cultura. Se muestra ahí una filosofía y sociología profunda y crítica de la cultura de tipo manheimiano, o mejor, del tipo de la Escuela de Frankfurt, una *Wissenssoziologie*: "Pero si bien el hombre occidental nunca había creído necesario justificar su humanidad en relación con la de otros hombres, ni su cultura en relación con otras culturas, la crisis originada en su propia actitud le va haciendo tomar conciencia de la necesidad de tal justificación"; Zea continúa con la siguiente explicación: "El hombre humano y su cultura eran mediados de acuerdo con el punto de vista que sobre el hombre y la cultura tenía el hombre occidental. Nunca a este hombre, el occidental, se le había planteado el problema de su ser hombre, tal y como se le plantea a los hombres de otros pueblos y culturas", *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza, 1976, pp. 33-34.

sus problemas que una determinada realidad, y en un determinado tiempo, ha originado".²⁷

Repitámoslo una vez más: a diferencia de varias corrientes antropológicas, ya sean idealistas, naturalistas, neonaturalistas, etc., la concepción del hombre contenida en las obras de Leopoldo Zea es una concepción dialéctica, histórica, dinámica. Puede resumirse así: el hombre se hace en la historia. Haciendo la propia historia el hombre se hace a sí mismo. En este sentido, el hombre es, como decía el gran humanista Pico della Mirandola, *suae ipsae fortunae faber*. Precisamente partiendo de tal concepción, Zea niega la pretensión de los europeos, de la filosofía europea "que su destino, el destino de sus hombres, era hacer de su humanismo el arquetipo a alcanzar por todo ente que se le pudiese asemejar".²⁸

Zea se enfrenta con una determinada "nueva filosofía" porque ésta "en nombre del progreso, la civilización y hasta la Humanidad en abstracto negará, si no la plena humanidad de los latinoamericanos, sí su plenitud".²⁹

Zea es implacable en su crítica. El problema que se plantea tiene una historia muy larga, conduce a los orígenes de la filosofía misma, a Aristóteles:

Ya en la Antigüedad un Aristóteles había negado la humanidad de los bárbaros, de los que balbuceaban el Logos, justificando de esta forma la esclavitud y el predominio, sobre cualquier otro pueblo, de Grecia, y, con Grecia, del primer imperio de su discípulo Alejandro y del que sería heredero de este imperio, el romano... Epicureísmo, escepticismo, estoicismo y plotinismo serán los antecedentes de la respuesta de estos pueblos y sus hombres a la discriminación de que habían sido objeto.³⁰

Como hemos ya dicho, examinando la *differentia specifica* del hombre, Zea subraya el hecho, según él innegable, que el hombre en cuanto tal, donde quiera que se encuentre, y donde quiera que desarrolle su actividad, demuestra su naturaleza creativa. El hombre es el ser creativo.³¹ Por lo tanto, es totalmente falso e insostenible hablar de hombres (y de pueblos enteros) como superiores y

²⁷ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, p. 27.

²⁸ *Ibid.*, p. 11.

²⁹ *Ibid.*, p. 14.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Por otra parte, la mejor confirmación de lo que estamos diciendo la tenemos ante nuestros ojos, en las grandes creaciones artísticas, culturales, arquitectónicas y de civilización que nos han legado los antiguos pueblos precolombinos.

de otros como inferiores y, como tales, dignos de humillación y de opresión. En la filosofía de Zea el hombre es un ser cuya diferencia específica es precisamente la creatividad, es decir la transformación del mundo objetivo y la creación del mundo histórico. El hombre se distingue de todos los otros seres vivientes por el hecho que da sentido propio a la naturaleza y a la historia.

Precisamente de esto escribe Zea en la obra *Dialéctica de la conciencia americana*:

El hombre es el único ente de la creación que tiene la capacidad de dar sentido a lo que le rodea: a hombres y cosas, a sus semejantes y a la naturaleza. Obligado a situarse en el mundo, a ser parte del mundo, tiene siempre a ver este mundo en función del punto de vista que tiene sobre sí mismo.³²

La mencionada característica del hombre, de lo humano, observable en Zea, es estructural, es decir no depende de las circunstancias casuales, y no es una abstracción o cogitación especulativa.

Más adelante Zea agrega: "Lo humano por excelencia no depende ya de puntos de vista limitados, de interpretaciones circunstanciales. Lo humano no es una abstracción que delimita, sino una realidad que, por serlo, es común a todos los hombres, y muestra no sus diferencias, sino sus semejanzas".³³

Concluyendo esta parte de nuestra relación, dedicada al concepto del hombre en Zea, queremos dirigir la atención al discurso de Zea sobre la cuestión de la filosofía auténtica y la no auténtica en la obra *La filosofía americana como filosofía sin más* (capítulo "De la autenticidad en la filosofía"), es decir la obra en la cual Zea delinea su credo filosófico y la esencia de su *filosofía latinoamericana*.

No hay duda que la tesis principal de Zea es que la filosofía auténtica es la que, en primer lugar, defiende y afirma al hombre, como ser distintivo y creativo, de toda forma de su negación, de su desprecio, de su extrañamiento y opresión.

La filosofía de Zea, por lo tanto, tutela, defiende, custodia *ex professo* la verdadera idea del hombre, su dignidad e integridad histórica y socialmente bien determinadas.

Por lo tanto, según Zea, no es auténtica la filosofía que crea la idea abstracta del hombre, que es de hecho la negación del hombre

³² Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, p. 28.

³³ *Ibid.*, p. 35.

concreto. No es auténtica la filosofía que habla de los derechos del hombre, mientras al mismo tiempo olvida a los hombres concretos, tolera y apoya varias formas de represión que anulan en realidad tales derechos.

Al final, según Zea, no es, no puede ser auténtica esa filosofía entre los pueblos altamente desarrollados que en nombre de su propia seguridad y de los llamados altos valores "justifica la destrucción de pueblos, la mutilación del hombre y las restricciones de su libertad".³⁴

Pero en oposición a tal filosofía no auténtica occidental surgió, en Occidente, según Zea, "la filosofía crítica, y por lo mismo auténtica"³⁵ de nuestro tiempo, la filosofía de Jean-Paul Sartre, Arnold Toynbee, Maurice Merleau-Ponty, Albert Camus, Herbert Marcuse, etc., que coloca en el centro de su atención la cuestión del hombre, es decir la defensa de su dignidad e integridad como hombre y la defensa de pueblos enteros que son oprimidos y marginados.

Como conclusión podemos decir que a los ilustres nombres ahí mencionados es del todo legítimo agregar el nombre y la obra de Leopoldo Zea. Su contribución a la crítica y auténtica filosofía del hombre es, como hemos dicho, significativa y excepcional.

4

FINALMENTE, pasamos a la cuarta cuestión que me parece muy importante, incluso central en la obra de Zea, es decir la cuestión del progreso en la historia y el significado de la historia.

Como hemos ya visto en la exposición hasta ahora hecha, se trata de una cuestión histórica y filosófica extremadamente compleja y dramática, especialmente si se mira en el cuadro de un desarrollo desigual, desordenado, no controlado y al final peligroso, y además en el contexto de un desarrollo técnico-tecnológico espectacular de los países industrialmente desarrollados y seguido por un optimismo tecnológico superficial, no crítico, y sobre todo, por una crisis ecológica profunda.

Dicha cuestión se muestra especialmente dramática en toda América Latina, el continente económica e industrialmente no desarrollado, lleno de varias contradicciones, con especificidades fuertes y varias tradiciones culturales; es decir el continente donde se

³⁴ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, p. 113.

³⁵ *Ibid.*

han verificado varios modelos de desarrollo económico y tecnológico, y que está estrechamente ligado precisamente a la cuestión de la identidad cultural latinoamericana.

Enfocando histórica y filosóficamente, la cuestión del progreso y del desarrollo en la historia, y especialmente en América Latina, se plantea, para Zea, como esencial en un doble sentido: es decir en el sentido de la reconstrucción y del desarrollo de la identidad espiritual y cultural y de la autenticidad de América Latina y, en segundo lugar, en el sentido de un adecuado desarrollo y progreso económico y técnico-tecnológico. Naturalmente, se trata de dos aspectos inseparables de la misma cuestión. Debemos examinarlos brevemente.

a. En lo que concierne al primer aspecto, lo hemos examinado esencialmente. Pero aún debe ser aclarado teniendo en cuenta precisamente el problema del progreso y del desarrollo en la historia contemporánea. Hemos ya visto que la cuestión del desarrollo de la cultura latinoamericana *in toto*, de la identidad y de la afirmación cultural de los pueblos latinoamericanos, es una cuestión decisiva y determinante. Precisamente en este sentido debe verse la empresa crítico-teórica de Zea contenida y expresada magistralmente, como hemos visto, en su "filosofía latinoamericana", o "filosofía de la liberación", así como en su crítica radical del eurocentrismo en la cultura.

Pero, subraya el mismo Zea, es necesario estar extremadamente atentos. A pesar de la áspera crítica y la denuncia de los aspectos ideológicos de la cultura occidental, a pesar de la áspera polémica en relación con la ideología del eurocentrismo y del eurohegemonismo cultural, Zea considera con firmeza que los latinoamericanos deben ser auténticos y legítimos herederos, pero *herederos críticos* de la cultura occidental; deben ser herederos de todo lo mejor de la tradición europea, incluyendo sobre todo la ciencia moderna y determinadas direcciones críticas de la filosofía occidental contemporánea. Sólo así puede desarrollarse el pensamiento y la cultura auténtica y crítica latinoamericana; es decir el pensamiento y la cultura que serán expresión y verdaderos intérpretes de la realidad histórica y actual latinoamericana y, al mismo tiempo, la respuesta a las cuestiones fundamentales de los latinoamericanos.

Teniendo ante los ojos las difíciles y complicadas experiencias históricas, Zea nos da, a propósito, la siguiente explicación:

La cultura europea tiene para nosotros un sentido del que carecen las culturas autóctonas de América. Sin embargo, independientemente de esto, no

sentimos a la cultura europea como *inuestra!* Lo que de ella tenemos no lo sentimos como el hijo siente los bienes que del padre ha heredado. En realidad no nos sentimos como hijos legítimos, sino como bastardos que usufructúan bienes a los cuales no tienen derecho... Nuestra manera de pensar, nuestras creencias, nuestra concepción del mundo son europeas, son hijas de la cultura occidental, sin embargo, a pesar de que son "nuestras" las sentimos ajenas, demasiado grandes para nosotros.³⁶

En la historia de América Latina todo esto ha creado las difíciles distorsiones, las frustraciones y las alienaciones que hay que superar con mucho cuidado y atención. Las raíces de todo esto son profundas y Zea las analiza minuciosamente en varias de sus obras, mostrando así, entre otras cosas, la modernidad y la actualidad de su filosofía de la historia y de su sociología de la cultura y del conocimiento.

Vale la pena recordar brevemente lo que ha pasado.

En el suelo del continente "descubierto", y de hecho conquistado, tenemos en el llamado periodo poscolombino la persistencia y la continuación de las ricas culturas autóctonas, es decir de las culturas de los indígenas, de los grupos étnicos y pueblos bien organizados, pero al mismo tiempo tenemos una fuerte y programada penetración y trasplante de la cultura nueva, importada por los conquistadores.

Hablando en general, se trataba, pues, por un lado de una penetración espiritual ibero-occidental al sur y, por otro, de una penetración predominantemente anglosajona al norte. Tal hecho ya había dividido desde un comienzo, en cierto sentido, todo el continente determinado fuertemente su destino posterior.

Se ha creado actualmente, y en forma especial en América del Sur, un fenómeno incluso paradójico, fenómeno de "mestizajes culturales y étnicos con los pueblos conquistados",³⁷ es decir un fenómeno que no se ha verificado de tal manera, por ejemplo, en los pueblos colonizados de África, y menos aún entre los pueblos de Asia donde habían existido fuertes culturas autóctonas. De este modo se conforma en América Latina un *mixtum compositum* de los diversos pueblos, de los diversos grupos étnicos y culturas y no se sabía de hecho cuál era su verdadera identidad cultural. Gran refor-

³⁶ Leopoldo Zea, *América como conciencia*, p. 37.

³⁷ Leopoldo Zea, *¿Por qué América Latina?*, p. 73.

mador del siglo pasado, y gran combatiente por la libertad, Simón Bolívar, y tantos otros, se preguntaban dramáticamente "¿qué somos, indios o españoles?".

Este enredo histórico, y esta paradoja, Zea los analiza minuciosamente sobre todo en una de sus últimas obras *¿Por qué América Latina?* aclarando en forma meridiana precisamente el fenómeno del mestizo:

En este sentido el mestizaje, lejos de ser visto como una categoría asuntiva de una doble e innegable riqueza, es visto como lo que impide toda posible igualdad con los portadores de la cultura y etnia dominante. El mestizo aparece como bastardo de una unión que lejos de enriquecerlo lo rebaja. No puede semejarse al ibero por lo que se tiene de indígena, ni ser plenamente indio por lo que se tiene de ibero... Los latinoamericanos no cuentan así con una identidad que tenga su raíz en el propio pasado cultural y étnico como vemos sucede en Asia y África. El pasado en Latinoamérica es doble, como doble es su cultura y etnia mestizadas en esta región.³⁸

Según Zea, tal historia y tal situación imponen en relación con el presente y el futuro por lo menos dos cosas: primero, pleno respeto y cultivo de la multiculturalidad en el verdadero sentido, y segundo, el cultivo, desarrollo y extensión de la propia identidad cultural latinoamericana, que estará al mismo tiempo abierta conservando la propia *differentia specifica*, tanto para las recepciones fructíferas como para la oferta. Porque todas las culturas, afirma Zea obstinadamente, tienen iguales derechos. Como sostiene el gran antropólogo contemporáneo Claude Lévi-Strauss, impresionado precisamente por las culturas precolombinas de América del Sur y del Norte; con la incontrastable autoridad de un estudioso, Lévi-Strauss escribía en el ensayo *Race et historie* sobre "l'absurdité qu'il y a à déclarer une culture supérieure à une autre. Car, dans la mesure où elle serait seule, une culture ne pourrait jamais être 'supérieure'".³⁹

Por lo tanto, Zea ve el problema del verdadero progreso en la historia en el sentido de la historia, sobre todo en la afirmación de la identidad cultural y, como consecuencia, de la toma de conciencia y de la emancipación de todos los pueblos, y contra una peligrosa nivelación y unificación contemporánea, así como contra la

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, París, Gonthier, 1961, p. 70.

eliminación de la fructífera diversidad. Para los pueblos colonizados del llamado Tercer Mundo, a los cuales Zea ha dedicado numerosas páginas de su obra, el problema de la descolonización cultural y, contemporáneamente, de la afirmación de la propia identidad cultural, en el sentido ahí indicado, se convierte en *conditio sine qua non* de la realización del *telos* y del significado humano de la historia.

En todo esto, según Zea, América Latina puede hoy tener un papel y vocaciones particulares.

b. Segundo aspecto de la cuestión del progreso y del significado y dirección del desarrollo de la historia es el que se plantea hoy dramáticamente como el problema del llamado crecimiento equilibrado, aceptable y "sostenido". Se trata hoy de un viacrucis de la "civilización técnico-tecnológica". Recordemos a propósito, por otra parte, los dramáticos diagnósticos y pronósticos, expresados hace exactamente veinte años en los informes del Club de Roma: *The limits to growth*, 1972, y *Mankind at the turning point*, 1975.

Es interesante recordar que el mismo Zea enfrentó este problema ya a comienzos de los años cincuenta, en su obra *América como conciencia* (1953). Tomando en consideración críticamente a los Estados Unidos de América como paradigma del espectacular crecimiento técnico-tecnológico y planteando la cuestión de las posibles direcciones del movimiento del mundo contemporáneo, escribió:

La América sajona se ufana de ser futuro de la cultura occidental. Toda su propaganda... está animada por este afán. Trata de hacer de América una segunda Europa, pero de mayores dimensiones. Lo gigantesco, lo colosal, es decir, lo cuantitativo, es lo que más le preocupa. Por medio del dinero y una técnica cada vez más perfecta trata de obtener todo esto. Pero en el fondo se agita un sentimiento de inferioridad. No importa la creación original, lo que importa es realizar el sueño de Europa. Ésta da los modelos, América los realiza en su máxima perfección... Todo se reduce a números: dólares y metros. La América sajona encarna el ideal del hombre moderno: desde la *Utopía* de Moro hasta las utopías de Wells o Huxley.⁴⁰

Aquí Zea anticipa, en cierto sentido, la crítica que será desarrollada posteriormente, por ejemplo, por Herbert Marcuse en la obra *El hombre unidimensional*, y por numerosos otros autores críticos de la "civilización técnica" y del reducido concepto del progreso.

⁴⁰ Leopoldo Zea, *América como conciencia*, p. 40.

Tomemos a un reconocido teórico y pensador del llamado Tercer Mundo, el martiniqués Frantz Fanon,⁴¹ que ha sido muy apreciado precisamente por el mismo Zea.⁴² En ese periodo, Fanon escribía en *Les damnés de la terre* (1961), a propósito del concepto europeo moderno del progreso y del desarrollo, las siguientes líneas ásperas y acusadoras, naturalmente desde la perspectiva del teórico del llamado mundo subdesarrollado y por siglos ahogado: "Hace siglos que Europa frena el progreso de los otros hombres y los somete a sus propios proyectos y a su propia gloria. Ahoga por siglos incluso a toda la humanidad en nombre de la llamada aventura espiritual". Tomando, como Zea, a América del Norte como prolongación y como realización del prepotente proyecto técnico-científico europeo, y como el "futuro de la cultura europea", Fanon escribe con amargura:

Hace dos siglos, una antigua colonia europea decidió imitar a Europa. Lo logró hasta tal punto que los Estados Unidos de América se han convertido en un monstruo donde las taras, las enfermedades y la inhumanidad de Europa han alcanzado terribles dimensiones.⁴³

Tal tipo de razonamiento, como hemos dicho, está muy cerca del de Zea, lo cual es comprensible porque era muy crítico en relación con ciertas versiones del progreso y del desarrollo. Por lo tanto acepta las tesis de Fanon y las desarrolla, llevándolas al nivel general sobre la concepción y sobre el significado de la historia, refutando críticamente la idea hegeliana del fin de la historia, es decir mostrándola como un error típicamente eurocentrista.⁴⁴

⁴¹ Véase sobre Frantz Fanon a Vjekoslav Mikecin, "Život y djelo Frantza Fanona" ("La vida y la obra de Frantz Fanon"), prefacio a la edición croata de Frantz Fanon, *Les damnés de la terre (Prezreni na svijetu)*, Zagreb, Stvarnost, 1973.

⁴² Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, especialmente las páginas 346-348.

⁴³ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 1963, especialmente las páginas 292-293.

⁴⁴ "Pero esta historia, sin embargo, ha de continuar para hacer ahora realidad la idea de libertad, la que ha ido expandiéndose entre todos los hombres. Los hombres hasta ayer marginados no aceptan ya rebajamiento alguno sobre su humanidad. Y es por el reconocimiento de esta su humanidad por lo que los hemos visto y los estamos viendo luchar. Podríamos decir que se ha iniciado una segunda etapa de la historia universal, la de la realización de la libertad como expresión propia del hombre sin rebajamientos que aplice su posibilidad. No es así el fin de la historia, sino el auténtico inicio de la historia universal como historia del mundo

El modelo europeo del desarrollo, en su forma extrema, manifiesta en los Estados Unidos, es pues el que, según los críticos mencionados, provoca en el plano global del desarrollo histórico los temores y formas graves de alienación. Todo esto Zea lo reconoce muy bien y busca para América Latina rutas de salida, es decir busca las soluciones del problema del progreso y desarrollo más adecuado, más equilibrado y más humano. Justamente en ese contexto se sitúa también el sentido de sus investigaciones sobre la identidad cultural y la vocación de América Latina. Naturalmente, en sus consideraciones sobre el concepto del progreso, Zea tiene ante los ojos ya sea las contradicciones y los contrastes profundos en su misma realidad (pensemos en los graves problemas ecológico-planetarios que afectan el mundo entero) ya sea las reflexiones críticas de los eminentes filósofos, moralistas y críticos de la genuina concepción positivista y científicista —desde Nietzsche, Ortega y Gasset, Heidegger o Mounier, hasta los teóricos de la Escuela de Frankfurt y los seguidores eminentes del llamado Club de Roma.

Vislumbrando la profundidad de la crisis, estrechamente ligada al carácter de la concepción contemporánea del progreso y del crecimiento, así como a las repercusiones para la humanidad que de ello se pueden percibir en el nivel planetario, el mismo papa Juan Pablo II, en su discurso ante la ONU en 1979, llamaba dramáticamente la atención sobre la necesidad de respetar más estrechamente las dimensiones *éticas y espirituales* en la "sociedad tecnológica" y sobre el peligroso ahondamiento de la brecha entre los países subdesarrollados y los más altamente desarrollados, entre los pobres y los ricos. Y en la famosa *Instrucción* de la Iglesia en 1986, *La libertad cristiana y la liberación*, advertía: "Sometiéndolo más a la naturaleza humana, la técnica amenaza con destruir los fundamentos mismos de nuestro porvenir, de manera que la civilización actual se convierte en enemiga de las generaciones futuras" (n. 11). Y prosigue: "El nuevo poder tecnológico ligado al económico conduce a su concentración... ¿Cómo impedir que el poder tecnológico se convierta en la fuerza de la opresión de los grupos humanos o de pueblos enteros?" (n. 13).

En la obra recién citada, *América como conciencia*, Zea recuerda críticamente que el hombre latinoamericano, lleno de complejos

occidental afirmándose y expandiéndose. No ya la historia del mundo occidental en Asia, África, Oceanía y Latinoamérica, sino la historia que los hombres de estas regiones de la tierra, incluyendo al mismo occidental, han venido haciendo para universalizar la idea de la libertad", *Dialéctica de la conciencia americana*, p. 347.

de inferioridad durante siglos, se dirige fácilmente a los modelos problemáticos del desarrollo que son extraños a América Latina.

Naturalmente, como pensador profundo, Zea no se deja arrastrar por un superficial optimismo y progresismo, ni por un pesimismo barato. Después de todo lo que han escrito viejos y nuevos filósofos y teóricos, y sobre todo a la luz de la ecología moderna como ciencia crítica y esencial de nuestro tiempo, Leopoldo Zea presenta, también sobre estos graves problemas, observaciones que son extremadamente fructíferas y estimulantes.

Concluyendo esta exposición, no puedo dejar de expresar mi más vivo agradecimiento al maestro Leopoldo Zea por todo lo que ha hecho, especialmente en su querida América, y por todos los hombres y pueblos oprimidos, todavía no libres, que desean y quieren la libertad y la independencia. Con esta relación he querido dar una modesta contribución a la felicitación por los 85 años de una vida coherente, fecunda, honesta y creativa como es la vida, y obra, de Leopoldo Zea.

Traducción del italiano de Hernán G. H. Taboada

LA ALTERIZACIÓN DEL OTRO: CRÍTICA DE LA RAZÓN LATINOAMERICANA

Por *Eduardo MENDIETA*
UNIVERSIDAD DE SAN FRANCISCO

PARTE Y PARCELA de la hegemonía de una ideología es lo asimilado por quienes se supone serán dominados. Mucho de esto está implícito en la noción de ideología; es decir, la ideología es una manera de disimular el poder haciéndolo permear todas las dimensiones de la vida. El poder es ejercido precisamente por el acto mismo de ubicarnos en un espacio social. El Otro no puede hablar, ni representarse a sí mismo porque se ve a sí mismo a través de los ojos del gobernante, de la cultura dominante. El Otro se otrifica a sí mismo y a los otros. El Otro sólo puede verse a sí mismo en la retina del ojo del amo. El Otro se hace a sí mismo el otro de quien se ha constituido a sí mismo en el modelo de la sociedad, mientras desapruueba que otros se vean a sí mismos como más o menos una negación de lo que ha pasado a considerarse la norma, lo normal. El Otro se otrifica a sí mismo y a otros, y en el proceso se ubica a sí mismo en el espacio social ya como subalterno de alguien, o algo, que es el gobernante, y/o el que gobierna.

La cuestión de la subalternidad, de la dominación, de la subyugación y control no es sólo una cuestión de otrificación, de orientalización, o incluso occidentalización, sino también, y principalmente, yo diría, de vaciar e impedir la posibilidad en quienes están excluidos y marginados de representarse a sí mismos en sus propios términos. Esto es lo que considero que Spivak sugiere cuando escribe, glosando a Marx, en su seminal ensayo "Can the subaltern speak?", que para enfrentarlos, el subalterno tiene el desafío de aprender no a representar (*vertreten*) a ellos sino a representarnos (*darstellen*) a nosotros mismos. Cuando pretendemos representar a alguien, nos otorgamos a nosotros mismos la función de hablar por todos en términos de nuestros propios modelos mientras ocultamos dónde estamos nosotros mismos. El desafío es decir quiénes somos,

dónde estamos, qué vamos a ganar o perder de nuestro lugar en el espacio social. Más aún, como Adrienne Rich dice en uno de sus poemas: "Where do we see it from is the question".

Considero el reciente libro de Santiago Castro-Gómez uno de los más sutiles, profundos, sugestivos y desafiantes análisis de los discursos de la alterización que han sido desarrollados y enunciados desde América Latina.¹ Más aún, a la alterización del Otro pertenece una lógica, una razón, y el logro de Castro Gómez es haber desarrollado una crítica de esta lógica, o *ratio*, tal como ha sido desarrollada en América Latina en los últimos cien años. Ahora bien, se requiere una aclaración de lo que esta "crítica" aquí significa. Tal como yo entiendo el proyecto de Castro-Gómez, los ensayos aquí reunidos (aunque debe notarse que los ensayos que componen este libro tienen una increíble unidad a pesar de haber sido escritos a lo largo de los cinco últimos años y para diferentes ocasiones), constituyen una crítica en un doble sentido: en un sentido kantiano y en otro diltheyano. En otras palabras: el filósofo colombiano Castro-Gómez está interesado en las pretendidas condiciones "racionales" de posibilidad de ciertas afirmaciones hechas por filósofos latinoamericanos sobre el privilegio epistémico del pobre, la primacía histórica del pueblo, o el carácter sui géneris de la experiencia latinoamericana.

Por otro lado, Castro-Gómez también está interesado en la evolución histórica de algunas de estas afirmaciones. Porque, aunque han sido formuladas en algunos casos como afirmaciones metafísicas, o afirmaciones sobre la historicidad de la razón misma, hay una historiografía que pertenece al desarrollo de tales discursos. La confluencia de ambas nociones de crítica resulta en una arqueología de los discursos de y sobre América Latina. La crítica, por lo tanto, es entendida en el sentido foucaultiano de excavación en busca de las condiciones históricas, discursivas e institucionales para la posibilidad de ciertos discursos y afirmaciones sobre la naturaleza de la experiencia e identidad latinoamericana.

Esto ya anticipa la amplitud y profundidad del ejercicio, porque, efectivamente, el libro de Castro-Gómez, aunque profundo, es una de las más abarcadoras discusiones de los últimos cien años de teorización sobre América Latina por latinoamericanos. El autor cubre las disciplinas de la sociología, teoría política, filosofía,

¹ Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill, 1996.

estudios culturales, estudios literarios y el debate posmoderno en América Latina. Podemos no quedar convencidos, pero no ciertamente sin impresionarnos por la riqueza de conocimientos y la pericia argumentativa del autor. En el siguiente ensayo bibliográfico me gustaría ofrecer un panorama muy general de los ensayos, porque pienso que al lector —de inglés pero no solamente— puede aprovechar el conocer los problemas y posiciones que cubre el libro. Me gustaría concluir con algunas observaciones sobre la validez de algunas de las conclusiones de Castro-Gómez e incluso sobre la pertinencia de su enfoque metodológico.

I

LA *Crítica de la razón latinoamericana* empieza con lo que yo pienso va a ser una obra usual de referencia para el debate sobre el posmodernismo en América Latina. Mientras mucho se ha escrito sobre este debate, dentro y fuera de América Latina, nada de esto se compara con la sistematicidad que Castro-Gómez ofrece en este maravilloso ensayo. El capítulo uno, "Los desafíos de la posmodernidad a la filosofía latinoamericana", empieza con una discusión sobre los adversarios de la posmodernidad, Franz Hinkelammert y Adolfo Sánchez Vázquez entre los más renombrados, sigue con una discusión sobre el desarrollo de los estudios culturales (Néstor García Canclini, Joaquín Brunner, Nelly Richard, etc.) que se han alineado en una suerte de "posmodernismo de izquierda", y concluye con la exorcización, o aclaración, de cuatro malentendidos o clisés mayores sobre la posmodernidad. Estos cuatro clisés son: la pretensión de que la modernidad ha llegado a su término, el fin de la historia, la muerte del sujeto y el final de la utopía. Con respecto al primero, Castro-Gómez nota que la posmodernidad es la autorrealización de la modernidad. Aquí se refiere a Bauman, pero de hecho hace afirmaciones similares a las que Giddens, Lash y Beck han estado haciendo sobre la modernidad, a saber, que ha llegado a ser autorreflexiva, mientras la posmodernidad es sólo un nombre para este nuevo y potenciado sentido de autoconciencia de las sociedades contemporáneas.

Con respecto a la pretensión de que la historia ha terminado, Castro-Gómez afirma, contra Fukuyama, que el posmodernismo es en realidad el redescubrimiento de la historia a través de la historicización de la experiencia cotidiana, una afirmación que Jameson hizo en sus numerosas meditaciones sobre el capitalismo tardío y el

posmodernismo. Apela a la microhistoria como una ilustración de esta rehistorización de nuestra perspectiva social, que incidentalmente ha quedado hipnotizada por la inevitabilidad del supuesto progreso social.

En contra de la palabra de orden de la muerte del sujeto, nuestro autor afirma la posibilidad de posicionamiento moral que ofrece la micropolítica. Más aún, contra el absolutismo ético del humanismo occidental o el maniqueísmo ético de algunos filósofos de la liberación. Castro-Gómez discierne en la celebración posmodernista del sujeto descentrado la posibilidad de nuevas actitudes morales. Por fin, con respecto a la pretensión de que el posmodernismo señala el abandono del pensamiento utópico, el filósofo colombiano nota que el posmodernismo de hecho permite un nuevo tipo de sobria crítica utópica, que no es predicada ni por la imposible erradicación de la diferencia ni por la afirmación dogmática de la absoluta Otredad. La cuestión es qué diferencias son tolerables y cómo deben ser llevadas a la discusión de tal manera que sus respectivas demandas puedan ser repetidas y respetadas (aquí Castro-Gómez se hace eco de las demandas que Lyotard hizo en *Au juste*).

El capítulo dos, "Modernidad, racionalización e identidad cultural en América Latina" se ocupa de cómo las teorías de la modernización cultural y social vista como racionalización han sido asimiladas y enfrentadas en América Latina. El autor se ocupa especialmente de Morandé y Parker, que son tomados como especímenes ejemplares de los discursos que reúnen la afirmación de la identidad con la resistencia a la modernidad y la modernización. Implícita en el proyecto de la homogeneización implicado en la modernización se halla la disolución de la identidad cultural; esto pretende Castro-Gómez pero también los dos autores que él critica. Más aún, para Morandé y Parker, sólo podemos encontrar los recursos apropiados para enfrentar el desafío de la modernidad si podemos discernir la unidad y estabilidad de América Latina como un mundo de vida o unidad social.

Pero redescubrir la identidad cultural que nos va a otorgar los recursos culturales que van a nutrir los valores comunitarios, la socialización a través de los ritos, experiencia directa, y un sentido trascendental del *ethos* latinoamericano, requiere que cometamos dos pecados capitales. Primero, que construyamos retroactiva y sagazmente una identidad cultural unificada y homogénea que evite la diferencia. Y segundo, que de hecho caricaturicemos a Weber, Parsons, e incluso Habermas. En ambos casos, nota Castro-Gómez,

sería un pecado de mala construcción. No es simplemente que la modernización implique sólo la objetivación de las relaciones humanas, la estandarización de las interacciones sociales, la secularización de los valores religiosos, la absorción de la ética en la ley, en general la colonización de lo funcional en lo mundano y experiencial. La modernidad como un proceso de modernización ha seguido una miríada de senderos, que obedecen todos a diferentes imperativos y lógicas, y no todas resultantes de la completa asimilación de la humanidad en la jaula de la racionalidad de la que habló Weber. La modernidad también abrió muchos horizontes de humanización, valorización y mistificación. Del mismo modo las sociedades latinoamericanas ya no pueden seguir siendo analizadas bajo categorías aplicadas a sociedades semiindustrializadas. Las sociedades latinoamericanas ahora son ampliamente alfabetas, urbanizadas y modernizadas, comparadas con los de hace cincuenta años. Latinoamérica ya no es Macondoamérica, se ha convertido en Tamaramérica. La exigencia de algún tipo de identidad cultural telúrica y autóctona ya no es un anacronismo, es altamente sospechosa, advierte Castro-Gómez.

El capítulo tres, "Populismo y filosofía", trata algunos de los temas tocados en el capítulo anterior, pero ahora se enfoca en el papel u oficio del filósofo. No con menos frecuencia que en Europa y en contraste con los filósofos profesionales de la academia norteamericana, los filósofos y/o intelectuales latinoamericanos se han alineado con algún tipo de proyecto político que intenta desempeñar el papel de conciencia y voz crítica. Castro-Gómez nota que el papel del filósofo e intelectual en América Latina ha acompañado y seguido muy de cerca al del caudillo. Y del mismo modo que el caudillo se piensa a sí mismo como la voz del pueblo, el filósofo se ha pensado a sí mismo como el salvador o el mesías que otorga la buena nueva al pueblo. En gran medida, la crítica es equiparada: los filósofos constituyeron una profesión de ser adivinos o milenios de un pueblo. Pero esto ha implicado que se convirtieran en cuidadores de la otredad y árbitros de la diferencia. Han asumido para sí la función de autenticación de la diferencia y la otredad. A su vez se han convertido en lo que Kwame Anthony Appiah ha llamado máquinas que producen otredad. Dos nociones que han transformado en mercancías esta otredad son *pueblo* y *nación*. Aquí nuestro autor analiza, compara y yuxtapone con perspicacia a Cullen y Dussel. Para él son representantes clave de este tipo de fabricación de la otredad. Pero también encontramos referencias a Ezequiel

Martínez Estrada, Rodolfo Kusch, Vicente Ferreira da Silva, Antenor Orrego, José Vasconcelos, Rafael Rojas, Cintio Vitier, Juan Carlos Scannone, Samuel Ramos y Augusto Salazar Bondy. Lo que reúne a estos filósofos han sido sus intentos de diagnosticar las causas del malestar que enferma a la sociedad latinoamericana ahondando en los orígenes de la diferencia cultural que separa a América Latina de Occidente, de Europa. Castro-Gómez concluye este *tour de force* señalando que contrariamente a la creencia de que el intelectual en la sociedad latinoamericana se ha opuesto al Estado, siempre ha sido su más importante funcionario. El intelectual, el letrado que "examina la verdad de la cultura y asigna a las personas una identidad correspondiente, es una forma de ocultación que juega al interior de sociedades organizadas panópticamente, en donde los individuos son vigilados y normados por la acción centralizadora del Estado" (p. 97).

El capítulo cuatro, "América Latina, más allá de la filosofía de la historia", pone una nota diferente en la misma clave que antes. En otras palabras, este capítulo emprende una crítica del filósofo como árbitro de la diferencia y catalizador de la igualdad ficticia en cuanto se ha empeñado en una filosofía de la historia que es pronunciada desde la base de la historicidad latinoamericana. En forma lúcida y elocuente, Castro-Gómez demuestra cómo el discurso sobre la historicidad de América Latina, que ha sido la marca de fábrica de latinoamericanistas como Zea y Roig, que fueron inspirados por Ortega y Gasset y Gaos, presupone y articula un "sujeto trascendental" que como tal es dado apriorísticamente. Aquí nuestro autor se extiende sobre Rama y Foucault para criticar el historicismo de los grandes latinoamericanistas, que una vez más en nombre de alguna experiencia histórica intentan arbitrar el tono moral y la fibra de una unidad cultural inventada: la latinoamericana. Este capítulo armoniza muy bien con el anterior en su denuncia devastadora del papel que el filósofo y el intelectual han desempeñado en América Latina. Como agentes encubiertos del Estado, han contribuido a la regimentación de la sociedad latinoamericana haciéndola la Otra de Europa y haciendo de ésta la Otra de sí misma. Como la sombra del caudillo, como el archivista de la verdadera historia, como el letrado de la ciudad, el intelectual latinoamericano ha observado sin ser visto desde la torre del panóptico.

En el capítulo cinco, "Imaginario social y estética de lo bello en el modernismo hispánico", Castro-Gómez se dirige a la literatura y la crítica literaria, aunque aún guiado por algunas de las ideas

que dan coherencia al paseo panorámico intelectual que nos ofrece. En este capítulo el tema en cuestión es la relación entre lo que Iris M. Zavala ha llamado el modernismo hispánico y la modernidad, por un lado, y el alto modernismo y modernidad europea por otro. Ahora, Castro-Gómez desafía la caracterización de Zavala del modernismo hispánico como una poética del anarquismo que es informada por una filosofía de lo bello que significó la respuesta latinoamericana a la modernidad. La opinión de nuestro autor es que el modernismo hispánico fue en efecto alimentado por la estética de lo bello, pero que de hecho éste se alineó con el imperativo totalizador, homogeneizador que condujo a la modernidad misma. Esta afirmación se fundamenta en la diferenciación entre lo bello y lo sublime, una distinción que Wolfgang Iser y Jean-François Lyotard han trabajado considerablemente. Ahora, en contraste con la experiencia europea de la modernidad, la experiencia hispánica estuvo determinada por la crítica dual del subdesarrollo, la pobreza y la marginación y el imperialismo norteamericano, junto con su crasa ideología del pragmatismo. Común a ambos fue la crítica de la nivelación y vaciamiento de la experiencia cotidiana por el capitalismo. La reacción hispánica a la modernidad se expresó a sí misma, y éstos son algunos ejemplos, como la celebración de la cultura hispánica (Rodó, Darío, Lugones, etc.), el desarrollo de una ideología del arielismo para enfrentar el mediocre materialismo norteamericano, la exaltación de la aristocracia de la vida y la añoranza y señalamiento de algún tipo de "edad de oro". Estas reacciones románticas al dominio de la razón "instrumental", continúan sin embargo manobrando dentro de la estética de lo bello, es decir dentro de una lógica totalizadora que querría armonizar, sintetizar, negar y asimilar heterogeneidad, disonancia y disenso en un todo estructurado. "El modernismo fue, entonces, la respuesta a ese vacío espiritual dejado en las élites intelectuales por el positivismo. Fue, como bien lo dice Octavio Paz, un verdadero romanticismo. De ahí su anhelo por buscar la reconciliación y la armonía, tal como lo habían hecho los románticos franceses y alemanes en su momento" (pp. 140-141). En breve, la reacción romántica del modernismo hispánico, que se aferraba a los discursos utópicos del siglo XVI, no constituyó un proyecto de emancipación alternativa antes del desafío a la hegemonía de la razón instrumental, que empezó a ser asociada con la modernidad. Por el contrario, consistió simplemente en su contraparte (p. 142).

El sexto y último capítulo, "Narrativas contramodernas y teorías poscoloniales: la propuesta hermenéutica de Walter Mignolo", nos lleva a la teorización más al día de y sobre las Américas. En este capítulo la cuestión es la posibilidad de una crítica de Occidente desde un punto de partida distinto al que fue ofrecido por el Occidente mismo. Como Mignolo sugiere, mientras el posmodernismo ha sido la crítica de la modernidad desde ex colonias de asentamiento (como los Estados Unidos, Australia, etc.), la poscolonial es una crítica de la modernidad desde las colonias de asentamiento profundo (América Latina, donde el mestizaje junto con el sincretismo fueron procesos de asimilación y/o exclusión) que aún viven el drama del choque cultural entre Europa y los "nativos". El punto de esta elucidación es ahondar una hermenéutica pluritópica que esté atenta a los diferentes lugares de la enunciación, desde los cuales las teorías pretenden analizar y criticar la realidad social y el imaginario social. La hermenéutica pluritópica de Mignolo es continuada, por lo tanto, a través de una reapropiación de lo que Mignolo considera son tres críticos latinoamericanos poscoloniales *avant la lettre*, Kusch, Zea y Dussel. Castro-Gómez no toma posición en esta penetrante lectura de tres importantes intelectuales de América Latina, sino en la pretensión de que lo que ellos ofrecen son críticas poscoloniales de la modernidad y Occidente. Por el contrario, Castro-Gómez afirma que estos pensadores nos ofrecen críticas antimodernas que sin embargo siguen permaneciendo dentro del horizonte epistémico de la modernidad. En esta medida no representan auténticas críticas "poscoloniales", mucho menos un ejercicio de "razón poscolonial". Recurriendo a la teoría de sistemas de Luhmann, nuestro filósofo colombiano afirma que lo que tenemos aquí es un ejemplo de reflexión de segundo grado que aún opera dentro del discurso autopoético de Occidente, o la modernidad. Tal "reflexión de segundo grado", aunque importante y penetrante, aún está pronunciada en el lenguaje de Próspero, el lenguaje trascendental del pensamiento histórico, la filosofía de los orígenes y primeros inicios. En cambio, y esto es lo que deberíamos enfatizar tras la demoledora crítica efectuada por Foucault de la *episteme* moderna, es una cuestión de "observación de tercer grado, en la que no solamente se pone al descubierto la existencia de observaciones que habían sido marginalizadas y condenadas al silencio, sino también del orden epistemológico que hizo posible a estas observaciones observarse a sí mismas y reconocerse (a contraluz) como alteridad" (p. 170).

DEBERÍA quedar claro que estoy de acuerdo con Santiago Castro-Gómez en la crítica de la metafísica de la alteridad, la cual ha informado la mayoría, si no toda, la filosofía latinoamericana del siglo XX, especialmente de finales. Los discursos de la diferencia y de la otredad radical son nada más y nada menos que el reverso de los discursos de la identidad. Son la otra cara del pensamiento de la identidad. De manera similar, estoy de acuerdo con la tarea general del libro, es decir, su intento de una sociología cultural y una teoría crítica de las sociedades latinoamericanas que combine autorreflexión sobre su propia teorización con una mezcla de política, economía, sociología y crítica literaria. También comparto y celebro la resistencia de Castro-Gómez al gesto neocolonialista evidente en algunas lecturas de Weber y la teoría modernizadora en general. Se resiste a esta confianza en una habermasiana praxis universal y teoría de la acción comunicativa sometiendo la teoría a una historización sin tregua; la teoría es siempre producto de ciertas condiciones de posibilidad, ciertos imaginarios sociales, ciertos proyectos nacionales. En este sentido diríamos junto con Scott Lash, Mike Featherstone, Anthony D. King, Roland Robertson y Göran Therborn, que hay muchos "camino hacia/a través de la modernidad".

Sin embargo, estoy en desacuerdo con al menos los siguientes cuatro puntos: primero, considero que Castro-Gómez no ha podido diferenciar entre identidad e identificación, o para ser más claros entre la lógica de la individuación a través de la sujeción que caracteriza la modernidad y la lógica de la individuación que caracteriza a los contextos posmodernos, poscoloniales y globales. Una cosa es afirmar una identidad, otra es construir un discurso sobre la identificación. Mientras lo primero, y Castro-Gómez lo señala acertadamente, adquiere una unidad homogénea construida retroactivamente, en general ficticia, la identificación es una afirmación sobre el poder social, el control social, sobre quién y qué tiene la legitimidad para pretender el reconocimiento u otorgarlo. La identificación es cuestión de una topografía social diferencial. Quién tiene la autoridad y el poder para permitir que ciertas voces hablen o sean silenciadas. Más aún, los discursos de identificación son sobre cómo representarnos a nosotros mismos (*darstellen*), y no sobre cómo ser representantes de otros (*vertreten*). La omisión de esta distinción lleva a nuestro autor a descuidar el poder de los discursos auto-identificadores. La pluralidad que Castro-Gómez tanto celebra no

habría sido posible si una multiplicidad de sujetos no hubieran afirmado y reclamado su propia identificación. Aquí nuestro autor da por sentado un proceso histórico que empleó mucho tiempo para gestarse y aparecer.

Segundo, en su crítica a Morandé, Parker, Dussel y Scannone, Castro-Gómez omite registrar un aspecto importante, si no el más importante, de la contribución teórica de estos pensadores. La modernidad ha sido entendida como la condición epocal de la sociedad que ha resultado de la modernización de la sociedad, que a su vez ha sido conceptualizada principalmente como un proceso de secularización y desencantamiento. Parker, Dussel, Morandé han notado que la modernización es el desencantamiento con ciertos aspectos de la sociedad y el reencantamiento con otros. La modernidad, por lo tanto, se ha convertido en la idolatría de la razón instrumental en tanto ésta se ha transubstancializado en el fetiche de la tecnología y la burocracia. Dussel señala más explícitamente que la modernidad como secularización sobrevalora la contribución del protestantismo. La cuestión que estos pensadores levantan es semejante a la que Castro-Gómez mismo hace en relación con las diferentes rutas a través y hacia la modernidad. Pero la consecuencia más dañina de este descuido es que nuestro filósofo colombiano no puede registrar las importantes contribuciones hacia un discurso crítico latinoamericano hechas por la Teología de la Liberación.

Tercero, aunque Castro-Gómez registra debidamente la importancia de la crítica de Dussel de la modernidad, que ante todo tuvo el mérito de haber demostrado que la modernidad no fue sólo un proyecto europeo, omite registrar que una parte y parcela de las filosofías de y sobre América Latina han tenido este aspecto "global": Zea, Dussel, Ribeiro, Arciniegas, O'Gorman y recientemente Mignolo son casos prominentes. Usando el vocabulario de Luhmann, al cual apela el mismo Castro-Gómez, no es sólo que las críticas al eurocentrismo desde América Latina hayan sido una reflexión de segundo grado hechas posibles por una reflexión de primer grado. Han sido más que esto. Han colocado las Américas en un contexto global-histórico y a Europa conjuntamente en él. En esta medida, los filósofos e intelectuales latinoamericanos han sido más cosmopolitas de lo que han sido sus correlatos tanto europeos como norteamericanos. Pienso que el trabajo de Castro-Gómez mismo es ejemplar de este cosmopolitismo y de esta pre-ocupación por América Latina como una entidad histórica y global. Ahora, sobre la misma cuestión, es decir la globalización, haría también notar que Castro-Gómez parece trabajar con el supuesto que

la modernización es la globalización que resulta en un tipo de *laissez faire* humanístico. Aquí tendría que referirme al trabajo de Anthony Giddens, David Harvey, Scott Lash y John Urry, quienes han argumentado, en forma bastante convincente, que la modernidad es el proceso dual de homogeneización e hibridación, de tradicionalización e innovación.² En otras palabras, que la modernidad en cuanto globalización conlleva no sólo homogeneización, sino también heterogeneización, la afirmación de las diferencias locales ante la amenaza de la asimilación. La modernidad es global, para ser cortos y precisos; esto es, un proceso en el que lo global y lo local se determinan mutuamente. Más aún, habría que decir que del mismo modo que América Latina fue construida retroactivamente por los arielistas (Rodó) e incluso por los calibanistas (Fernández Retamar), Europa misma fue retroactivamente constituida ante la occidentalización del mundo (afirmación hecha por Occidente, pero también por Toynbee y McNeill).

Por fin, y cuarto, estoy extrañado por el efecto paradójico de no saber dónde el mismo Santiago Castro-Gómez está parado. Parece colocarse a sí mismo fuera del mapa de la historia intelectual que él mismo ha trazado tan nítida y claramente. Pienso que esta paradoja se hace más evidente cuando en el último capítulo nuestro filósofo colombiano se refiere a un tercer grado de reflexión, un tipo de pensamiento que está más allá de la modernidad, iuna auténtica razón poscolonial! ¿Está cometiendo Castro-Gómez el pecado que él mismo ha denunciado en pensadores como Dussel, Kusch e incluso Mignolo? ¿Está apelando Castro-Gómez a un tipo de pensamiento que está más allá de las tradiciones y por lo tanto remonta a un origen incontaminado, no mancillado por el historicismo, la metafísica de la alteridad o el pensamiento de la identidad? Lo dudo. Santiago Castro-Gómez es demasiado científico social para quedar seducido por la pureza de pensamiento que la teoría de sistemas parece prometer. Sin embargo, esta sospecha me sigue asaltando cuando leo este libro desconcertadoramente brillante.

Traducción del inglés de Hernán G. H. Taboada

² Véase el impresionante trabajo colectivo de Stuart Hall, David Held, Don Hubert y Kenneth Thompson, *Modernity: an introduction to modern societies*, Cambridge, Blackwell, 1995.

CRITERIO HISTORIOGRÁFICO PARA UNA HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA

Por Mario MAGALLÓN ANAYA
CCYDEL, UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

1. Consideraciones sobre la historia de las ideas

EN LAS DISTINTAS REGIONES de América Latina y el Caribe existe la preocupación por recuperar la historia de las ideas filosóficas. A partir de nuestra particular situación sociohistórica se necesita de una interpretación de nuestro pasado, desde el presente, para poder construir el futuro. Requerimos para ello de un instrumental teórico adecuado para el análisis, y tratar de avanzar en los niveles del desarrollo de la conciencia racional y ponerlos al servicio de las experiencias concretas de los latinoamericanos.

Cabe advertir que la historia de las ideas es un mundo nuevo que busca reconocimiento por otro mayoritariamente hostil, sobre todo cuando la investigación teórico-filosófica trata de eliminar aquello que obstruye la constitución universalizadora de sus categorías y conceptos. Vistas así las cosas, la historia es un obstáculo que debe ser superado para que lo filosófico predique la validez de sus principios.

Desde la perspectiva que aquí vamos a plantear, diríamos que a la historia de las ideas se le puede colocar entre una *sociología del conocimiento* y una *filosofía de la historia*, disciplina que linda entre la objetividad del objeto de estudio y la subjetividad de aquellos que la producen. Una historia que abre un espacio plural muchas veces indefinido, que sólo se la descubre unificada por instancias y fuerzas de distinto carácter como el teológico, el político, por formas de producción social y material, etc. Lo cual depende de las *lecturas* que hagamos sobre las relaciones humanas en la historia. Esto lleva a cuestionar sobre la unidad sistemática de la filosofía que se va haciendo y a la vez *la verdad en la historia y de la historia*.

En la actualidad existe un afán creciente por investigar lo que los hombres han pensado y sentido, por conocer sus ideas básicas en términos de cómo se han visto a sí mismos y cómo concibieron sus aspiraciones y proyectos. Esto puede proporcionar un foco de luz para el estudio del hombre por parte de las ciencias sociales, políticas y psicológicas. Es de advertir que no obstante estas ciencias hayan desarrollado un aparato de terminología especializado y el uso de métodos empíricos cualitativos, omiten o minimizan algo de importancia central: el que los hombres son también definidos por poseer una vida de propósitos e ideales y una visión, aunque no sea muy clara, de quiénes son, de dónde han venido y qué están haciendo.

De esta forma podemos decir que la historia de las ideas es el intento por mostrar el nacimiento y desarrollo de algunos de los conceptos dominantes de una organización social y cultural a través de largos periodos de cambio mental y la reconstrucción de la imagen que los hombres tienen de sí mismos y de sus actividades en una época y cultura dada.¹ Es por ello que esta disciplina presenta una variedad más amplia de exigencias para aquellos que la investigan, como la de requerir penetrantes habilidades lógicas para el análisis conceptual, ricos almacenes de sabiduría asimilada, amplias capacidades de imaginación comprensiva y reconstructiva, o la capacidad para "meterse dentro" y comprender desde allí formas de vida diferentes de las propias. Pero, salvo rarísimas excepciones, estas capacidades que debe poseer el historiador de las ideas no se encuentran reunidas en un solo individuo.

Por las experiencias precedentes de otros estudiosos, se parte del supuesto central de que la realidad es un todo racional con un cuerpo de verdades descubribles que tocan todas las preguntas concebibles, tanto teóricas como prácticas, y que a la vez existe o puede haber un método o métodos que permitan el acceso a esas verdades. Es aquí donde se destaca la importancia de las categorías y los conceptos constitutivos de dichas verdades, que de ninguna manera pueden ser vistas como el resultado de un *a priori* deductivo, sin considerar la experiencia, ya que esta última tiene una función previa necesaria para entender su sentido y alcance teórico. Porque no es posible llevar a cabo el análisis de las ideas como forma de conocimiento sin considerar los juicios formulados, ya sea en el ámbito histórico como en

¹ Cf. Reinhart Koselleck, *Futuro y pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós Básica, 1993.

el de nuestra vida diaria. Dichos juicios encierran ideas y proposiciones sin las cuales no es factible constituir ciertas generalizaciones y sin las que no puede haber pensamiento ni lenguaje.

Esto deberá llevarnos a reconocer que la historia de las ideas, a diferencia de la de los sistemas filosóficos teórico-formales, está permeada por elementos históricos cambiantes, por entrecruzamientos, creencias y suposiciones no siempre conscientes y no fáciles de formular. Sin embargo, son factores donde se fundan nuestras concepciones y actos racionales; es por esta razón que no puede haber un *a priori* que conduzca al conocimiento del pasado, porque lo que ocurrió y el cómo pensaron los hombres requiere de una investigación empírica e interpretativa.

En su tiempo, los criterios de análisis y crítica delimitan una infinidad de posibilidades de interpretación, para considerar sólo aquellas que son plausibles, de lo que los hombres pudieron haber hecho o pensado; lo cual constituye el sentido de coherencia con las configuraciones de la vida que se buscan explicar. Es decir, para el historiador en general, como para el de las ideas en particular, la estructura o configuración de la experiencia es algo excepcionalmente necesario en su labor de investigación. Sin ello, en el mejor de los casos, no pasará de ser un cronista o un especialista técnico, y en el peor de ellos, un deformador de los hechos o un escritor de pésimas novelas:

Podrá alcanzar precisión, objetividad, lucidez, calidad literaria, amplitud de conocimientos, pero a menos que transmita una visión reconocible de la vida y exteriorice ese sentido de lo que encaja en una situación dada, o lo que no encaja, que constituye la prueba última de la cordura; una percepción de una *Gestalt* social que por norma no puede ser formalizada en términos... de una teoría de campo; a menos que posea una capacidad mínima para esto, el resultado no será reconocido por nosotros como cuenta y razón de la realidad; es decir, de lo que los seres humanos... podrían haber sentido, o pensado, o hecho.²

De esta reflexión podemos derivar que la historia de las ideas no puede ser el relato o la crónica de una sucesión de grandes filósofos o pensadores en el tiempo, donde un sistema de ideas o teorías engendra a otro, sino más bien el surgimiento de las ideas en el tiempo

² Isaiah Berlin, *Conceptos y categorías. Un ensayo filosófico*, México, FCE, 1983, pp. 232-233.

y producidas por hombres concretos, en la historia, como una necesidad de explicar la realidad circundante, opuesta muchas veces a ortodoxias y presupuestos recibidos. El historiador de las ideas muestra las formas con las que los hombres han pensado y enfrentado su realidad, llevándolas a la luz donde pueden ser abiertamente criticadas y evaluadas.

La reflexión sobre la historia de las ideas filosóficas lleva a cuestionar los principios racionalistas "modélicos", tan fuertemente defendidos por René Descartes, quien considera como inconsistente y fantástico todo lo referido a la historia y a las humanidades.³ Son precisamente Juan Bautista Vico, Hamann y Herder los que impugnan el *verum* racionalista del fundamento apriorístico que tiene como base a la matemática rigurosamente razonada. En este contexto Descartes es reprendido por recomendar la aplicación del método geométrico a regiones donde es prácticamente inaplicable, como la historia, la retórica y la poesía. Se condena así el método deductivo como el único camino hacia el conocimiento,⁴ porque suprime la imaginación y desdeña los estudios humanísticos. Vico quizá es el primero que formula la tesis de que no existe una naturaleza humana inmutable. Hace explícito el principio de que los hombres sólo entienden aquello que ellos hacen y lo que realmente son. Y lo que ellos hacen son las humanidades, la historia y las matemáticas. Esto se puede constatar en los procesos históricos, los que llevan la marca de sus autores. Es, como bien ha señalado Berlin, la noción de un nuevo conocimiento que incorpora la "imaginación reconstructiva", lo que hemos heredado o adquirido de otros hombres, de otros tiempos y lugares, para introducirnos en sus modos de pensar y obrar, en su modo de verse a sí mismos, sus objetivos y metas, sus formas de conocimiento, lo cual no puede ser completamente *contingente* ni tampoco sólo deducible *a priori*. Esto es posible constatar en el desarrollo social y en el cambio cultural, para mostrarnos pérdidas absolutas, pero también ganancias y algunas formas de experiencia valiosa que pueden desvanecerse para siempre.

La relación mediada entre la contingencia y la deducción apriorística-universalista es la característica de la historia de las ideas filosóficas. Es aquí, en la historicidad de las ideas, donde radica, según algunos teóricos, la inconsistencia de sus principios y

³ Cf. René Descartes, *Discurso del método*, Madrid, Espasa Calpe, 1970.

⁴ Cf. Juan Bautista Vico, *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, Buenos Aires, Aguilar, 1960-1965, 4 tomos.

de sus postulados epistemológicos. Porque no es posible llamar conocimiento a algo que es falible y que relativiza sus principios. Sin embargo, esta suerte de conocimiento funda su validez en el pasado, visto éste en sus categorías y formas de pensar, de sentir e imaginar, constituidas históricamente. Para lo cual se requiere una gran capacidad imaginativa de pensar, sentir y actuar en los diversos tiempos y espacios históricos. Creo que no puede ser de otra forma si queremos poner la estructura interna de algo "externo" al alcance inmediato de la visión propia, la que puede ser real o soñada.

Esto es válido cualquiera que sea la opinión que uno asuma en la controversia sobre los métodos de las ciencias naturales opuestos a los humanísticos. La diferencia es notable sobre todo cuando los procesos y métodos de análisis de un científico y de un historiador son diferentes. El primero se precia de ser *objetivo*, precisamente porque su investigación es rigurosa, coherente y por consiguiente metódica. Más aún, tiene la posibilidad de repetir sus experimentos para constatar sus hipótesis o para confirmar deductivamente sus proposiciones lógicas. En cambio al segundo, no obstante compartir ciertos elementos metodológicos, no le es posible revivir los acontecimientos, sus hipótesis no siempre se confirman experimentalmente, pero sí puede comprobar analógicamente algunos de sus supuestos imaginados. La historia, si algún valor de objetividad tiene, aunque parezca contradictorio, deberá radicar en la renuncia a coincidir o a revivir hechos, es más bien la necesidad de elaborar encadenamientos de éstos en el nivel de una inteligencia histórica. Construcción imaginativa de una complicada *abstracción* que trata de establecer relaciones, *series* de fenómenos sociales, económicos, políticos, culturales y, consecuentemente, de ideas filosóficas. Es necesario identificar o reconocer una misma función en los demás sucesos, de otro modo no habrá nada que comprender, porque los fenómenos humanos se ordenan por cadenas semejantes de ellos; clasificarlos por géneros equivale a destacar unas líneas fundamentales de eficacia capital. Esto se puede aplicar al estudio de la historia de las ideas.

Por otro lado podemos decir que, al igual que en la línea de la historia, la historia de las ideas es también búsqueda; pero no es la pregunta ansiosa desde una desalentadora realidad sobre nuestra manera de pensar, de vivir y de deslizarnos en el tiempo. Es una respuesta *interpretativa* y *explicativa* de la condición humana, respuesta y elección de un cierto *conocimiento*, de una voluntad de comprender racionalmente.

La historia, en cierta forma, muestra la subjetividad del historiador, empero, no cualquier subjetividad, sino la del conjunto de esquemas de causalidad, como es el caso del traslado a otro presente recreado, la simpatía por otros hombres y valores y la capacidad de encontrarse con alguien, con sus formas de pensar su mundo, su realidad, de producir ideas y categorías, de imaginar y proyectar su vida. Todo esto le confiere a la subjetividad una cierta organización armónica. Sin embargo, puede decirse que en el historiador caducan ciertos principios de esta subjetividad. Una historia así concebida es búsqueda, disponibilidad, sumisión; es, en cierta medida, un encuentro, a veces, con lo inesperado.

La objetividad y subjetividad en la historia de las ideas cuestiona los fundamentos teóricos de sus contenidos explicativos y sus alcances epistemológicos. Sin embargo, toda relación con lo histórico es una relación interpretativa de una conciencia filosófica que resume la historia. Es mirar y abordar filosóficamente esta realidad desde una lógica y mediante un sentido coherente a través de un diálogo entre pensadores y filósofos, dentro de una realidad concreta. Es la historia la que me permite salir de mí subjetividad y experimentar en mí mismo y por encima de mí el ser hombre. Esto es encontrarle un sentido a la existencia, lo cual sólo se nos muestra en la historia.

Desde la perspectiva histórica, la filosofía y las ideas filosóficas mismas se nos aparecen como *actitudes humanas* en oposición a lo que específicamente constituye *lo filosófico*, como son: las *categorías*, los *conceptos*, los *marcos teóricos* dentro de un *orden coherente* y en un *discurso consistente* desde una supuesta lógica. Esto presupone una diferencia abismal en las formas de acercarse al conocimiento de la realidad. Sin embargo, el filósofo y el historiador coinciden en que tienen que vérselas con la idea de verdad tal y como ésta se impone a primera vista. En una primera aproximación se nos aparece como idea reguladora que sirve para unificar el conocimiento por parte del objeto de estudio y los sujetos. El filósofo busca superar la diversidad del conocimiento y la variedad de las opiniones. En cambio para el historiador esto es caer en la inmutabilidad y en el congelamiento del conocimiento, lo cual hace que la historia se conciba en un acabamiento en la unidad, en lo que permanece y no cambia, algo inconcebible desde ella misma.

Así, la historia de las ideas filosóficas, al igual que la de la filosofía, está marcada por el problema de la dispersión y de la variación. Por consiguiente, no puede preciarse de detentar el imperalismo de la verdad, sino de poseer algo más modesto, que de ningún

modo puede ser considerado como no-filosófico. Sólo que no tiene la unidad orgánica y modélica del sistema, porque reduce la unidad de la intención a una pluralidad. Empero, no busca, de entrada, los grandes sistemas, sino las ideas y categorías que sirvieron a los hombres para analizar y enfrentar los problemas de su realidad, la manera de interrogarla; entiende a cada filosofía como un conjunto de ideas filosóficamente concebidas y que es verdadera o tiene validez en tanto da contestación a los problemas que ella misma ha abierto. Es la adecuación del pensamiento a la realidad a través de respuestas a las preguntas planteadas buscando dar solución a problemas concretos.

Se trata, desde nuestra concepción, de entender la historia de las ideas no como una historia immanente, regulada tan sólo por la estructura de los problemas y de las soluciones filosóficas, es más bien situarla en la dinámica total de las sociedades. Cabe advertir que esto es en cierta forma visto por los cánones tradicionalmente establecidos como una sociología del conocimiento y no como filosofía, en la medida que argumenta a partir de los condicionamientos sociales, económicos y culturales del pensamiento. Donde la teoría desempeña un papel importante es en la búsqueda de los hechos y presupone una cierta preconcepción de las relaciones que deben establecerse entre las ideas y la existencia histórica y social. Lo cual comprende una interpretación del mundo que debe responder a un individuo, a un grupo y a una clase. Es, a la vez, la investigación de relaciones *funcionales* y *significantes*, el requisito previo a la elaboración de la *teoría*, ya sea científica o filosófica. Podríamos seguir reflexionando más sobre este supuesto, dejémoslo simplemente como un anuncio. Si nos gustaría insistir, aunque sea muy brevemente, sobre la historia como producto humano, la que adquiere sensatez cuando surge al nivel de la serie de pensamientos filosóficos, al tender a la coherencia y la sistematicidad. Sin embargo, lo curioso es que *mi* pensamiento se hace pensamiento al mismo tiempo que *la* historia. ¿Cómo abordar el problema sin eludir lo accidental, la temporalidad, la violencia, la locura, el poder, el deseo? Peor aún, ¿cómo relacionar el *sentido* de lo filosófico y el *sin-sentido* de lo que no lo es?

Cuando nos introducimos al estudio de las ideas filosóficas encontramos que éstas no pueden darse separadas de la historia en que se producen; ni de la influencia que esta última ejerció sobre ellas y el juego de relaciones de los acontecimientos económicos, sociales, políticos y culturales, que en cierto modo las determinan. Estamos obligados a navegar con la historia vivida por los hombres que

por contraste con la historia de la filosofía es *insensata, sin-sentido*, vista desde la filosofía misma. Sin embargo, creo que el supuesto *sin-sentido* de ninguna forma debe ser comprendido en su significado *lato*, sino simplemente entenderlo como *otro sentido*, una forma diferente de *tener sentido*. Estamos obligados, los que nos dedicamos a la historia de las ideas, a no aceptar como único principio posible de conocimiento a los sistemas filosófico-discursivos cerrados y conformados por las totalidades constitutivas de cada filosofía, los que sólo adquieren sentido dentro de su propio discurso filosófico. Esto implica el problema de reducir o negar otros modos de reflexión filosófica y de producción de ideas, por una filosofía que desde su "supuesta pureza" totalizadora se impone sobre cualquier otra forma de pensamiento filosófico.

Toda obra filosófica surge o se da en una determinada situación, en la medida que pone de manifiesto y expresa unas causas que le dieron origen. No obstante esto, la situación no se hace presente en el *texto*, no se le menciona, ni se le señala específicamente en ninguna parte, sin embargo está presente a través de los problemas que la filosofía plantea. Es decir, la época, el tiempo en que la filosofía se produce la convierte de una situación vivida, de un problema dicho, en otro pronunciado. Porque es en el discurso donde el filósofo hace aparecer su época; vínculo entre la historia que los hombres hacen y los discursos que ellos forjan. Lo filosófico así concebido da forma a la cuestión de donde éste procede, lo que nos permite afirmar que lo *universal* teóricamente concebido radicaría en el *problema*. Es el problema y su alcance explicativo discursivamente el que determina lo universal de la reflexión filosófica. La validez de sus principios no puede dejar de ser a la vez la expresión de una determinada experiencia humana, situada en la historia. Punto de partida de la reflexión que aquí nos ocupa. En el entendido de que ningún sistema teórico-filosófico detenta la verdad o los principios y fundamentos de validez absoluta e incontaminada de la realidad donde ella se produce, sino que, no obstante la universalidad de sus problemas, está penetrada, permeada, por aspectos no-filosóficos, por la historia y lo que en ella contingencialmente se realiza.

2. Historiografía de las ideas (filosóficas) en América Latina

HABLAR de una historiografía para una historia de las ideas filosóficas en América Latina en sí mismo nos delimita el espacio en el que habremos de reflexionar y nos ubica en un lugar específicamente constituido. La historiografía tiene como objetivo fundamental

descubrir el tiempo en el pasado y el presente de las sociedades humanas. Es recrear, interpretar, imaginar el *haber sido*, es la reconstrucción de lo que no se repite, opuesto al principio positivista de las ciencias naturales, como el de la repetición y el experimento. Empero, en la actualidad, el concepto de repetitividad ya no es la pauta de todas las ciencias y en el caso específico de las ciencias sociales es, más bien, la reconstrucción de los procesos de las sociedades humanas en el tiempo, principio teórico y metodológico que hoy ya no se pone en duda. Sin embargo, su función sigue siendo proporcionar el elemento cultural de la estructura social a partir de ciertos factores epistemológicos.⁵ La historiografía plantea preguntas que en muchos aspectos le dan consistencia teórica a su indagación. Interrogantes sobre el cómo conocer la realidad social en su totalidad, cómo descubrir su historicidad, cómo se puede formular ese conocimiento.⁶ Cuestionamientos claves para una mejor comprensión y para dar respuestas a nuestros interrogantes.

La historiografía de la historia de las ideas en América Latina tiene que partir de ciertos criterios teóricos y metodológicos, pues de otra forma se corre el peligro de no llegar a nada concreto. Asumir en primer lugar que *la historia es variable*. Sin embargo, la historia tiene que ser reconstruida reiteradamente, pero en diversos horizontes; tal sería el caso de la reconstrucción de nuestra historia de las ideas y de las ideologías. Es necesario revalorar el pasado ideológico a partir de una metodología que sea a la vez una forma de conocimiento. Revisar las historiografías latinoamericanas y las formas de conciencia e inconciencia en la historia a partir del presente, y desde aquí, descubrir los diversos modos de pensar y filosofar en América Latina, sus sustentos teóricos y la radicalidad de las reflexiones.

La historiografía de la historia de las ideas plantea problemas como la consideración del pasado de la ideología nacional o de clase; el estudio pormenorizado de las distintas manifestaciones políticas, sociales, filosóficas, estéticas, religiosas, científicas, etc. Todas estas ramificaciones requieren del concurso de la interdisciplina de las ciencias sociales y de las humanidades. Esto es lo que constituye el mundo de las ideas y su inserción en lo histórico, los orígenes sociales de alcances y resonancias y, a la vez, la producción de trabajos originales que abren campos a la tarea historiográfica. Estas

⁵ Cf. Sergio Bagú, "Perspectivas de la historiografía latinoamericana", *Dialéctica* (Puebla, UAP), Nueva época, núm. 27 (Primavera de 1995), pp. 83-84.

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 85.

provincias fronterizas de "nuevas disciplinas" descubren un espacio de discusión teórica que en muchos sentidos tiene que ser superado. En el caso concreto de la historia de las ideas se abusa aún hoy de *conceptos apriorísticos* que entorpecen la comprensión del contenido de las ideas, de las categorías y conceptos, impidiendo que se los vea desde la experiencia en que se producen, deformando su interpretación y sentido.

Ricaurte Soler llama la atención sobre la valoración y aportes de los primeros historiadores de las ideas, destaca en ellos los rasgos diferenciales que les ofrece el contenido ideológico americano, comparado con el europeo. Como ejemplo paradigmático señala *El positivismo en México* de Leopoldo Zea, de 1943, donde se "intenta establecer la sustancial diferencia existente entre el positivismo europeo, particularmente francés, y el positivismo en México".⁷ Así el comtismo expresa en Francia una filosofía del orden establecido por una burguesía hegemónica, mientras que en México, la "burguesía" se ve obligada a conciliar con los intereses de las otras "clases sociales". El abordaje de la historia de las ideas, aunque limitado por parte del historicismo de la primera mitad del siglo xx en Latinoamérica, fue un esfuerzo por comprender nuestra realidad y su historia. Esfuerzo que debe ser incorporado a las investigaciones de la historia de las ideas filosóficas, pero problematizando, profundizando y criticando nuestra historia pasada y su inserción en el mundo global.

Soler critica que las historias de las ideas tienen el grave defecto de ser someramente abstractas respecto de la estructura social latinoamericana; esto no impide reconocer que aquellas investigaciones de los años cuarenta aportaron contribuciones de incuestionable valor.⁸ Dentro de estas contribuciones son destacables, según el filósofo panameño, las siguientes:

1. A nivel latinoamericano, y también a nivel nacional, se registran con parsimonia y claridad las especificidades de una historia ideológica que nunca podrían definirse como caricaturesco reflejo de metrópolis ideológicas.

2. Se identificó inadecuadamente las causas internas de aquellas especificidades ideológicas, pero se señaló su existencia con lo cual se desbrozó el

⁷ Ricaurte Soler, "Consideraciones sobre la historia de la filosofía y de la sociedad latinoamericanas", *Tareas*, núm. 33 (1975), p. 75.

⁸ Cf. Carlos M. Rama, *La historia y la novela*, Buenos Aires, Nova, 1974, p. 51 (véase también Ricaurte, *op. cit.*, p. 75).

camino para una correcta metodología que apropiara para el conocimiento de nuestra realidad la dialéctica de las causas externas e internas.

3. Con las limitaciones ya indicadas se ofreció a nivel superestructural una periodificación histórica, y una evaluación del fenómeno ideológico, lo suficientemente críticas como para permitir orientaciones seguras en cuanto a la discriminación de lo que ha sido, y es, regresivo y progresivo en la sociedad latinoamericana.⁹

Sin duda los señalamientos de Soler a la reflexión filosófica latinoamericana son muy importantes y reveladores, en la medida que ponen al descubierto las limitaciones historicistas y los aportes positivos. Aunque en sus investigaciones la mayoría de los filósofos latinoamericanos de la década de los cuarenta consideraron que las ideas están condicionadas por la realidad sociohistórica, algunos intentaron elaborar los fundamentos gnoseológicos de una sociología del conocimiento dentro del marco de la situación histórica social concreta.¹⁰ Las limitaciones existentes se debían, por aquellos años, a que no se contaba aún con una historia económica y social de América Latina a la cual el historiador pudiera remitirse. Ya durante los años sesenta y setenta se "sateliza" toda la historia para convertirla en un reflejo de las burguesías "centrales". El mecánico reflejismo que intentaron superar los historiadores de las ideas de los años cuarenta y cincuenta es, sin embargo, reeditado ahora a su nivel de interpretación sociológica.¹¹ Se reconocen los méritos de la "teoría de la dependencia", porque estudia económica y sociológicamente nuestra realidad, pero deja de lado el estudio de las ideologías como una forma de evadir el análisis "superestructural". El esquematismo de esta teoría interpretativa resultó en su momento seductor porque planteaba la posibilidad ultraizquierdista para la interpretación de la historia latinoamericana: "la *boutade* agresiva ahorra el esfuerzo de análisis" para reflexionar con seriedad. Según Soler en la "teoría de la dependencia" se pueden hacer con precisión los siguientes señalamientos:

1. A nivel de los modos de producción se esquivó todo análisis de la realidad económico-social de la España "moderna" y de la manera como esos modos se combinaron con los existentes en las sociedades indígenas.

⁹ Ricaurte Soler, "Consideraciones", p. 78.

¹⁰ Cf. Ricaurte Soler, *Estudio sobre la historia de las ideas en América*, Panamá, Universidad de Panamá, 1959, pp. 17-18.

¹¹ Ricaurte Soler, "Consideraciones", p. 78.

2. Por lo que se refiere a la estructura social latinoamericana, puesto que ésta resulta de una imposición externa, colonizadora o neocolonizadora, pierde sentido toda discriminación interna que distinga clases progresivas de reaccionarios, las nacionales de las antinacionales...¹²

La crítica de Soler para aquel momento es atinada. Hoy existe una conciencia más o menos clara de que no se puede hacer historia de las ideas inmanentistas, o sea de las ideas por las ideas. Es decir, desde una visión idealista, donde la realidad está determinada por el pensamiento o a través de una razón lógica según los principios de la razón dialéctica hegeliana: una "Historiosofía" que privilegia al espíritu por encima de la historiografía sociohistórica. Esto obviamente cancela el pensamiento no original, del mismo modo que no hay lugar para el pensamiento hispanoamericano tal y como éste se ha hecho expreso.¹³

Para estudiar la historiografía de las ideas es necesario reconsiderar los supuestos con los cuales nos vamos a acercar a la realidad sociohistórica. Más allá de cómo se ha venido manejando, es necesario señalar que a la realidad no se accede de forma directa, sino siempre desde una relación mediada por una ideología, por representaciones del mundo, por las relaciones sociales concretas, por ciertos imaginarios sociales y por diversas formas expresivas simbólicamente constituidas, y por un lenguaje penetrado por la historia, el que a la vez es también un constructo histórico.¹⁴ Se debe partir de un sistema de ideas, de lenguajes discursivos, conformados desde un cuerpo teórico-filosófico regulado por un conjunto de relaciones interdisciplinarias regidas por la realidad material.

Para permitir construir una historiografía de las ideas enraizada en la historia de América Latina se requiere desmontar el supuesto universalismo totalizante traído a nuestro continente, para asumir que éste no es sino la expresión de una especificidad. Antes quisiera advertir que dicho universalismo no está radicado en la constitución teórica de los procesos discursivos de las construcciones de las ideas filosóficas, porque lo universal se encuentra en la amplitud de los problemas que enfrenta, que deben ser explicados críticamente a partir de una metodología que interroge sobre el modo en que

¹² *Ibid.*, pp. 78-79.

¹³ *Ibid.*, pp. 78-79.

¹⁴ Cf. Horacio Cerutti Guldberg, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1986, p. 62.

los hombres producen conocimientos y formas de existencia en la historia. Lo común pues en la filosofía no radica en su unidad, ni en el sistema, sino más bien en la pluralidad de sus análisis interpretativos. Esto es quizá lo más cuestionable dentro de un sistema, porque implica manejarse sin un marco teórico, y esto es contrario a una visión filosófica que tiene por principio que entre más sistemática es una teoría filosófica, más se aleja de la historia. Pero este supuesto no es totalmente cierto, porque toda expresión está arraigada en las experiencias históricas pertenecientes a las sociedades que les dieron origen. Si los contenidos de la filosofía y su historia han sido compatibles con cierta frecuencia, es porque la filosofía funciona como legitimadora del estado de cosas existentes. Es decir, que debajo de la sacralización universalista de la filosofía hay un ejercicio del poder. La historia de las ideas y la de la filosofía no son, en ningún modo, esferas autónomas de la historia. Son indisolubles de una historia de las ideologías, de las sociedades y de sus transformaciones, porque no es posible hablar de una *historia*, cualquiera que ésta sea, sino de la historia de las formaciones sociales.

La premisa que en última instancia orientó la investigación del ciclo de la historiografía de las ideas en América Latina consistió en asumir que toda universalización es la manifestación de una especificidad:

Lo particular, lo específico de las "circunstancias" americanas o de sus clases sociales, es un especial transcurrir de la historia, explicaría también la muy particular y específica asimilación de filosofías que en Europa se pretendían de valor universal. Pero en la puridad de verdad es una vana pretensión de universalidad de las filosofías europeas puesto que ellas responden a un contexto histórico social dado.¹⁵

La universalización del capitalismo muestra empíricamente la práctica de este modelo. Se acepta, en abstracto, que esta expansión universal puede adquirir distintas modalidades según las especificaciones geográficas y la coyuntura histórica. Sin embargo, la particularización, cualquiera que ésta sea, no invalida el sentido general de la totalización en marcha por el sistema capitalista.

La propuesta de una historia de las ideas no puede ser la repetición de formas diferentes de la misma concepción fundamental. Se trata de romper con el juego de la causalidad ontológica y de definir un nuevo modo de inteligibilidad en la investigación histórica

¹⁵ Ricaurte Soler, "Consideraciones", p. 79.

desde una concepción de las relaciones de producción. Sin embargo, dada la situación que hoy se vive en el mundo y el estado actual de las investigaciones y hábitos mentales de las sociedades e instituciones sociales y políticas, y sobre todo de la lucha de las ideas y de la pulverización de los relatos abarcadores, es necesario replantear ciertos supuestos sobre la forma de hacer historia de las ideas filosóficas.

Mi insistencia sigue en pie con relación a la coherencia y la transparencia de la filosofía. En el supuesto de que la filosofía constituya un discurso diáfano y claro, en esa medida la filosofía desencadena dentro de sí misma y en su derredor una serie de debates. O sea, en cuanto se conforma como género autónomo diferenciado y diferenciable de los campos del conocimiento, la filosofía obligadamente tiene que plantearse problemas que le son específicos, los cuales apuntan a definir las reglas de producción de enunciados que circularán en su interior y exterior del campo de que se trata. Esto de ningún modo cancela la historia, pero contradice lo que se ha venido denominando como universal, ya que cada mensaje filosófico emitido tiene su propio marco de categorías y conceptos que no siempre son lineales, sino que algunas veces se entrecruzan, contradicen y oponen; esto es lo que ha originado en la historia las escuelas filosóficas.

El proceso reflexivo de nuestra argumentación hasta aquí tratado oscila sobre dos criterios que en la historiografía del pensamiento latinoamericano dieron origen a posiciones divergentes de interpretación histórica. En la actualidad, todavía no han sido suficientemente analizados sus supuestos gnoseológicos, y por lo tanto convendría una aproximación a ellos que ponga de manera expresa su fundamento epistemológico y sus implicaciones metafísicas.

Dicho sea de paso, la historia de las ideas en América Latina está en íntima relación con los fenómenos políticos, sociales, económicos y con las formulaciones conceptuales que surgen en el campo de la teoría filosófica, política, sociológica y literaria. A partir de estos primeros intentos por historiar el pensamiento latinoamericano, hasta fechas recientes, las relaciones con estas disciplinas no sólo han sido señaladas sino reconocidas, particularmente la interrelación de lo filosófico con lo político. Ya desde principios del siglo xx Francisco Calderón (1912) hacía mención del carácter político de la filosofía latinoamericana. Apuntaba que las diversas corrientes —empirismo inglés, eclecticismo francés, benthamismo— no constituyeron movimientos intelectua-

les profundos. Se reemplaza a la escolástica caduca por una ideología política en lucha por el poder; otro tanto dirá el norteamericano William Rex Crawford (1945) al señalar que "la problemática filosófica surge directamente de las modalidades propias de las sociedades latinoamericanas".¹⁶ Sin embargo, aunque el fenómeno es reconocido, las interpretaciones varían.

Esto no quiere decir que lo político sea una exclusiva del pensamiento latinoamericano, sino algo inherente a las diversas filosofías. La filosofía que se asume desde la perspectiva de lo político adquiere un carácter de subversión que transgrede la institucionalidad de un pensamiento sedentario constituido por códigos institucionalmente establecidos. Aspira a establecer una coherencia entre los diferentes discursos internos de la Institución con lo político, lo social, lo religioso, lo jurídico. O sea, tiene una función armonizadora y otorga a cada discurso una *visa de expresión*. Esta filosofía institucional decreta lo justo y lo erróneo y da a cada campo sus fundamentos esenciales y, a la vez, elabora un modelo global del futuro para convertirse en el centro y guía en el tiempo.¹⁷

Dominique Grisoni nos da la pauta para considerar a la historia de las ideas y a la filosofía latinoamericanas como subversivas, en la medida que ellas tienen un carácter no institucional y no precisamente académico, ya que se salen o quedan fuera de la Institución, además de que no participan en la labor de homogeneización de lo social. Es aquí donde tienen un papel preponderante las prácticas filosóficas al desempeñar otro papel que no es el de la filosofía y al rechazar su relación con la Institución subvierten los códigos filosóficos establecidos, para constituir una nueva forma de concepción filosófica, a la cual la autora denomina *nomadismo* de la filosofía.¹⁸

Lo arriba apuntado nos da la pauta para decir que no existen filosofías, ni conjunto de ideas, que en forma directa o indirecta no participen en la política, y por consiguiente en la práctica del poder. Compartimos con Horacio Cerutti que

dos enfoques se han mantenido constantes a lo largo de estos años. Por una parte la idea de que la filosofía, entendida como *prima philosophia*, como filo-

¹⁶ Obra citada por Ricaurte Soler en *Estudio sobre la historia de las ideas en América Latina*.

¹⁷ Cf. Dominique Grisoni, "Obertura", en Dominique Grisoni, comp., *Políticas de la filosofía*, México, FCE, 1982, pp. 7-27.

¹⁸ Cf. *ibid.*

sosía fundante de las prácticas científicas o políticas, ha sido completamente desbancada en la actualidad. No es posible ya pensar que la pura especulación esté en condiciones de aportar algo a las urgencias de nuestro tiempo. Más bien concebimos a la filosofía como un saber que surge de la reflexión acerca de esas mismas prácticas, que no puede ignorarlas, que recién después de haberlas experimentado fuertemente desde dentro está en condiciones de aportar algo más. Entendemos a la filosofía como ocupando un difícil lugar en el seno de las ciencias, del conocimiento y del saber. Con esto pasamos al segundo enfoque que hemos mantenido. El *locus* epistémico de la filosofía está en discusión. La pensamos como ubicada en un entre. Entre las ciencias y la política; acosada por ellas y, además, condicionada "desde atrás" por la ideología.¹⁹

Para concluir diremos que tanto la historia de las ideas como la de la filosofía en Latinoamérica tienen que trabajar sobre sus tradiciones, interpretarlas y analizarlas críticamente, para poder afirmarlas, retocarlas, mejorarlas o en definitiva negarlas para desarrollar otras nuevas.

BIBLIOGRAFÍA

- Ardao, Arturo, *Filosofía en lengua española. Ensayos*, Montevideo, Alfa, 1963.
- Bagú, Sergio, "Perspectiva de la historiografía latinoamericana", *Dialéctica* (Puebla, UAP), Nueva época, núm. 27 (Primavera 1995), pp. 89-93.
- Berlin, Isaiah, *Conceptos y categorías. Un ensayo filosófico*, México, FCE, 1983.
- Burke, Peter, *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Anales: 1929-1989*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- Cerutti Guldberg, Horacio, "Aproximaciones a la historiografía del pensamiento ecuatoriano", *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos* (México), núm. 11 (1978), pp. 215-244.
- , *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1986.
- Descartes, René, *Discurso del Método*, Madrid, Madrid-Calpe, 1970.
- Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza, 1980.
- Grisoni, Dominique, comp., *Políticas de la filosofía*, México, FCE, 1982.
- Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos*, Barcelona, Paidós, 1993.

¹⁹ Horacio Cerutti Guldberg. *op. cit.*, p. 12.

- Ortega y Medina, Juan A., *Teoría y crítica de la historiografía científico-idealista alemana*, México, UNAM, 1980.
- Rama, Carlos M., *La historia y la novela*, Buenos Aires, Nova, 1974.
- , *La historiografía como conciencia histórica*, Barcelona, Montesinos, 1981.
- , *El nacionalismo e historicismo en América Latina*, Madrid, Tecnos, 1981.
- Soler, Ricaurte, "Criterio historiográfico para una historia del pensamiento americano", *Lotería* (Panamá), segunda época, núm. 29 (1958), pp. 29-34.
- , *Estudios sobre la historia de las ideas en América*, Panamá, Universidad de Panamá, 1959.
- , "Realidad o artificialidad histórica de la nación panameña", *Santiago* (Santiago de Cuba, Universidad del Oriente), núm. 7 (1972), pp. 65-81.
- , *Panamá en el mundo americano*, Panamá, Tareas, 1985.
- , "Nuestra América y la cuestión nacional en la democracia liberal", *Historia de las Ideas* (Casa de la Cultura Ecuatoriana), núm. 1991-1992.
- Vico, Juan Bautista, *Una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, Buenos Aires, Aguilar, 4 tomos.
- Zea, Leopoldo, *El positivismo y la circunstancia mexicana*, México, FCE, Cultura-SEP, 1992.

¿EXISTIÓ UNA FILOSOFÍA INKA?*

Por Mario MEJÍA HUAMÁN
UNIVERSIDAD RICARDO PALMA,
LIMA, PERÚ

EN LOS ÚLTIMOS VEINTICINCO AÑOS del presente siglo, en más de una ocasión se ha escrito acerca de la filosofía inka; así tenemos que en 1965 la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad San Antonio Abad del Cusco organiza un Coloquio sobre Cultura y Filosofía Incas; luego el profesor Víctor E. Díaz Guzmán, en 1991, escribe un pequeño libro intitulado *Filosofía en el antiguo Perú*; en 1994, Víctor Mazzi Huaycucho, en la *Presentación de Juan Yurpa*, hace mención a la existencia de una filosofía inka; seguidamente el doctor Juvenal Pacheco Farfán, en 1995, escribe un libro cuyo título es *La filosofía inka y su proyección al futuro*, y expresa claramente el contenido y el objetivo del trabajo.

Asimismo, en el Primer Congreso Nacional de Filosofía, el profesor Héctor Isaías Loayza Guerra sustentó una ponencia intitulada "Reflexiones acerca de la religión indígena en el Perú", en la que hace referencia a la existencia de una filosofía incaica y trata específicamente de la *filosofía religiosa incaica*.

En el III Congreso Nacional de Filosofía, que tuvo como sede la Universidad San Agustín de Arequipa, el doctor David Sobrevilla Alcázar expuso la ponencia intitulada: "¿Filosofía o pensamiento precolombino?", ponencia en la que a través de la crítica del libro de Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*,¹ demostró que no era posible hablar de filosofía precolombina, sino tan sólo de un pensamiento precolombino.

En el V Congreso Nacional de Filosofía, llevado a cabo en la Universidad de Lima, en 1994, Martín Leonardo Chalco sostuvo

* VI Congreso Nacional de Filosofía, Universidad de la Amazonia Peruana, Iquitos, Perú, Octubre de 1996.

¹ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, 1956.

una ponencia intitulada "El problema de la filosofía del Inkario en relación al pensamiento actual". En el siglo XVI es el Inka Garcilaso de la Vega quien hace mención, en los *Comentarios Reales de los Incas*, de la existencia de filósofos en el Tawantinsuyo.²

A través de esta ponencia queremos iniciar un diálogo en torno a la existencia de la filosofía inka, exponiendo primero las tesis de los autores arriba señalados, para luego, por analogía y diferencia, demostrar que los inkas no alcanzaron este nivel de conocimiento que los griegos y la posteridad denominaron filosofía.

Juvenal Pacheco Farfán

1) Crítica respecto a la esencia y consistencia de la filosofía inka.

El autor, docente en la Universidad San Antonio Abad del Cusco, sostiene que en el Tawantinsuyo: "Se alcanzó a desarrollar una sociedad equilibrada, con producción excedentaria, donde se materializó el ideal del bienestar general. De donde podemos inferir que toda la organización socioeconómica, política y cultural estaba sustentada en una Filosofía".³

De las premisas anteriores, no necesariamente se puede inferir que el desarrollo estuvo sustentado en una filosofía. Si esta afirmación fuera correcta toda sociedad que hubiera alcanzado un desarrollo equilibrado y una producción excedentaria habría tenido filosofía, o que es lo mismo, que los pueblos que no alcanzaron un equilibrio y una producción excedentaria no la tuvieron. Nosotros consideramos que para alcanzar una producción excedentaria o el bienestar general no es necesaria la filosofía, esto se puede alcanzar también a partir de una cosmovisión, sea colectivista o individualista.

Para nosotros la filosofía surgió con la división del trabajo en la sociedad, gracias a la cual un grupo de personas exceptuadas del trabajo se dedicó a la reflexión, como en Grecia; es más, son también condiciones *sine qua non* la existencia de cierta democracia y libertad para poder manifestar la discrepancia y la crítica que diferencia a la filosofía de las otras formas de saber. Así, donde se concibe que el saber es dogma, y no hay posibilidad de pensar de

² Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*, Lima, Universo, 1985, p. 74.

³ Juvenal Pacheco Farfán, *La filosofía inka y su proyección al futuro*, Cusco, Universidad Nacional San Antonio Abad, 1994, p. v.

manera diferente y esta discrepancia no puede ser expresada con cierta libertad, no es posible que surja la filosofía, porque ella es un saber crítico, hostil a todo dogma.

En la cultura griega clásica se dio una democracia, una democracia esclavista pero democracia al fin, que permitió a los amantes de la sabiduría la discrepancia. Ninguno de estos elementos se dio en el Tawantinsuyo, pues el gobierno fue teocrático y como tal no había la posibilidad de discrepancia.

Por otro lado, la filosofía surge cuando los límites religiosos, míticos y mágicos han sido superados por el saber filosófico, como en Grecia, o pueden provenir también de la insuficiencia explicativa de los fundamentos de la ciencia, porque el conocimiento filosófico es un conocimiento racional, crítico, trascendental, universal y teóricico.

Es verdad que en muchos campos del saber los inkas estuvieron alcanzando la explicación científica, esto es porque sus conocimientos fueron aprendidos por observación, experimentación, comparación y generalización, como es el caso de la ingeniería hidráulica, la genética, la arquitectura, la medicina, la farmacología y algunas leyes en el campo de lo que hoy podemos llamar la sociología y la planificación. En cambio sus reflexiones sobre el principio y fundamento de la realidad, sobre sus primeras y últimas causas, como hoy, no fueron de carácter filosófico, ya que no pudieron desligarse de la explicación mítico-religiosa. En consecuencia, puede hablarse de la existencia de una cosmovisión o un pensamiento inka, mas no así de una filosofía inka.

2) Crítica al origen de la filosofía inka planteada por Juvenal Pacheco

Respecto al origen de la filosofía inka Pacheco Farfán sostiene: "La filosofía, como elemento cultural, se origina desde el momento en que el hombre alcanza dos categorías universales: ser social y ser racional... es producto resultante de mentes colectivas, conciencias sociales".

Sin duda, la filosofía es un elemento cultural, pero no necesariamente se origina cuando el hombre alcanza sólo las categorías universales de "ser social y ser racional"; sabemos que para hacer reflexión filosófica necesitamos más categorías de las que Pacheco menciona; no en vano Aristóteles, en el *Libro de la Filosofía Prima*, llamado posteriormente *Metafísica*, dedica más de un capítulo al estudio de las categorías presocráticas (por ejemplo, los que se

atribuyen a Filolao: finito-infinito, par-impar, unidad-pluralidad, derecha-izquierda, macho-hembra, reposo-movimiento, rectilíneo-curvo, luz-oscuridad, bien-mal, cuadrado-ovalado).

Luego, en el Libro Quinto de la *Metafísica*, expone sus propias categorías, como son: principio, causa, elemento, naturaleza, necesario, unidad, ser, sustancia, identidad, heterogeneidad, diferencia, semejanza, opuestos, contrarios, alteración específica, anterior, posterior, potencia, capacidad, impotencia, incapacidad, cantidad, cualidad, relativo, perfecto, límite, en qué, por lo que, el porqué, disposición, estado, manera de ser, afección, privación, tener, provenir de, parte, todo, truncado, género, falso y accidente. De la misma manera el Estagirita dedica el primer libro del *Órganon* (Lógica) al estudio del lenguaje y las categorías.

La existencia de conceptos filosóficos no prueba que en un determinado lugar y época haya existido la filosofía. Las categorías son los conceptos con los que se hace reflexión filosófica, pero de ninguna manera son la filosofía, ya que, como enseña Aristóteles, los conceptos y las palabras sueltas no son proposiciones, y menos juicios. Además, las categorías o conceptos son filosóficos sólo desde el momento en que se hace reflexión filosófica con ellos, no antes. Por otro lado, una cosa es ser racional y utilizar la razón o la racionalidad para hacer reflexión filosófica para enfrentarse, explicar y ordenar el mundo como lo han hecho muchos pueblos que no fueron los griegos.

Recurriendo a la analogía, Pacheco quiere demostrar que en los Andes, como en Grecia, también se concibió como el primer principio y primer fundamento de las cosas el agua, aire y fuego. Para nosotros, los inkas todavía no habían llegado a concebir a estas sustancias como elementos o categorías en el plano teórico, sino más bien como elementos importantes para la vida práctica del hombre, por ello no hicieron reflexión filosófica, les rindieron culto a dichos elementos.

Respecto a que la filosofía sea "producto resultante de mentes colectivas" y "conciencias sociales", sostenemos que de acuerdo con la historia de la filosofía y las demás ciencias, éstas no son fruto ni resultante de "mentes colectivas y conciencias sociales". Si la afirmación fuera correcta, muchos otros grupos humanos, como los que existieron en los albores de la humanidad y existen hoy, tendrían también una filosofía, y con mayor razón podríamos hablar de una filosofía egipcia, caldea, asiria, hebrea y fenicia, o de la filosofía de las culturas americanas, como la azteca, maya, chavín, mochica,

chimú, paracas y aymara. Por tanto, la filosofía no se origina con el surgimiento de las categorías, *racionalidad* y *ser social*, como tampoco por "mentes colectivas y conciencias sociales". Se ha admitido que el folklore y la cosmovisión son frutos de la expresión colectiva, mas no así la filosofía.

La filosofía es cuestión de reflexión y no de evolución, como podemos leer en la siguiente cita del mismo autor: "Proponemos, que si la ciencia de la Historia reconoce diferentes etapas de desarrollo a las múltiples culturas y o civilizaciones del mundo, entonces, la filosofía no puede ser ajena a las peculiaridades evolutivas de cada colectividad".

El saber filosófico no es un grado de conocimiento inherente a la evolución de las personas o los pueblos, en otras palabras no toda evolución lleva necesariamente a una filosofía. Creemos que la tesis no está correctamente expresada, quizá lo que el autor ha querido sostener es que la filosofía se ha alcanzado cuando los pueblos se han desarrollado por encima de las peculiaridades particulares.

No es correcto afirmar que existió filosofía inka porque así lo dijeron Garcilaso, Guamán Poma o Luis E. Valcárcel; los mencionados sabios no fueron filósofos sino historiadores y cronistas. Por otro lado, la existencia de conceptos de carácter filosófico en las culturas arcaicas no necesariamente prueba que en ellas se haya cultivado la filosofía. Las categorías son conceptos con los que se hace reflexión filosófica, pero, de ninguna manera son la filosofía. La filosofía es todo un discurso de la razón y no la aglutinación de categorías o proposiciones sueltas. Como enseña Aristóteles, los conceptos y las palabras sueltas no son proposiciones, menos juicios.

3) Crítica a los procedimientos de demostración de la filosofía inka.

Para demostrar la existencia de la filosofía inka, Pacheco Farfán sostiene: "Intentamos sumergirnos en la cosmovisión, en el pensamiento y concepción filosófica de la colectividad tawantinsuyana... para ello, utilizamos las mismas categorías filosóficas occidentales y la consiguiente, producción bibliográfica española-europea. Lo que nos permite demostrar, objetivamente, que sí existió una filosofía inka".⁴

Creemos que no es posible demostrar la validez de una tesis con los mismos argumentos de quienes niegan. Si los mismos argumentos que la atacan prueban su existencia, entonces

⁴ *Ibid.*, p. VII.

esos argumentos no serían proposiciones, sino cualquier otra expresión, puesto que no pueden ser verdaderas y falsas a la vez. Que las mismas categorías prueben y desapruében sería como el remedio mágico que cura y mata al mismo tiempo.

El autor insiste en su tesis sosteniendo: "Los cronistas como los historiadores de todas las épocas... han coincidido en expresar su asombro y admiración, al ocuparse del elevado nivel de desarrollo integral de las múltiples manifestaciones culturales de la colectividad tawantinsuyana... De donde es fácil inferir no solamente la posibilidad, sino la existencia real de una filosofía inka, puesto que la filosofía, al igual que todas las creaciones del hombre, es histórica".⁵

Nos parece que ésta es una falacia de *causa falsa*, las múltiples manifestaciones de una cultura no son razón suficiente para que en ellas pueda darse una filosofía propia. Tampoco se puede inferir de la historicidad la existencia de la filosofía.

4) Crítica a la clasificación de la filosofía inka.

Juvenal Pacheco sostiene que "los grupos sociales, colectividades tawantinsuyanas lograron sistematizar una concepción filosófica posible de tipificarse como materialista, paralelo a la concepción idealista".⁶ Como ya señalamos, no habiendo habido filosofía inka, menos podría hablarse de su tipificación.

Asimismo, el hecho de que en el Tawantinsuyo hayan existido conceptos como: *dios*, *alma*, *abstracción*, *eternidad*, *infinito*, no indican que se haya hecho reflexión filosófica idealista; de igual manera, los conceptos de *cambio*, *finitud*, *energía*, etc., no son suficientes para sostener que hubo una filosofía materialista, menos aún para sostener que ésta haya sido dialéctica.

Pacheco cree encontrar las leyes clásicas del materialismo dialéctico en algunos fenómenos físicos y sociales, como de la *acción recíproca*, en la reciprocidad andina; la *ley de la contradicción dialéctica* en el día y la noche, y en la vida y la muerte. Advertir o conocer cambios en el mundo físico y social no significa ser dialéctico; si ello fuera correcto, los hombres de todas las culturas habrían sido dialécticos, ya que advertieron los cambios antes mencionados.

En la concepción materialista dialéctica, no es lo mismo *el cambio*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 316.

por el cambio, y el cambio que lleva a una nueva situación. *Cambio dialéctico* es llegar a una nueva situación negando a las fases anteriores. Asimismo, la *ley de la acción recíproca* no se puede demostrar porque el hombre viva en un medio hostil, menos por el espíritu colectivo, de reciprocidad, fraternidad, hermandad o el *ayni*.⁷

De manera semejante, no veríamos la *ley de la contradicción dialéctica* en cualquier contradicción sino en aquella que lleva a un cambio cualitativo, es más, si se quiere substancial; precisamente por eso es dialéctica.

En contraposición a Pacheco, todos sabemos que el *materialismo dialéctico*, surge en el tránsito del capitalismo al socialismo, como su contradicción y camino para un nuevo modo de producción. Por ello, por ejemplo, no es posible hablar de proletario ni en el esclavismo ni en el feudalismo, sino sólo en el capitalismo.

Juvenal hace suyas las palabras del profesor Lizardo Pérez Aranibar,⁸ como el mensaje filosófico de un *hamawi'a* andino: *Imaynan kunan mit'apas qhepa mit'api ruwasqa hina, chhaynan kanqa q'aya mit'apas kunan mit'api ruwasqa hina*: así como el presente es consecuencia o efecto del pasado, el futuro será consecuencia o efecto del presente.

Este pensamiento está pensado en castellano y expresado en quechua, lo cual pone en tela de juicio su autenticidad. Para nosotros, la forma correcta de expresarla sería: *Imaynan kunan, ñawpa pachapi ruwasqa, hinan qhepa pachapas, kunan pachapi ruwasqa*: así como el presente se forjó en lo pasado, el futuro se forja en el presente.

Para expresar una época o un tiempo, en quechua se usa la palabra *pacha* y no *mit'a*, como lo hace Lizardo Pérez y lo admite Juvenal Pacheco. *Mit'a* significa periodo, estación del año, turno. *Pacha*, espacio, tiempo, naturaleza y mundo.

Además, cuando en quechua se quiere decir hoy, el presente siglo, esta época, se dice *kunan pacha* y no *kunan mit'a*. Asimismo el "tiempo" o "época antigua" no se dice *qhepa mit'a*: sino *ñawpa pacha*, lo que está antes. Tampoco el futuro se dice *q'aya mit'a*, sino *qhepa hamuq pacha*,⁹ en consecuencia, sus proposiciones son erróneas.

⁷ Véase la p. 331 de su libro.

⁸ *Ibid.*, p. 316.

⁹ *Ibid.*, p. 316.

5) Sobre los recursos finales de demostración.

Lo que le quita consistencia a los argumentos de Juvenal Pacheco, es que quiera probar la existencia de una filosofía con argumentos *ad hominem*, como se puede leer a continuación:

Es indudable, que los detractores de la colectividad andino-inka y sus manifestaciones culturales, así como los agnósticos, escépticos, sofistas, metafísicos, religiosos fanáticos, intelectuales e historiadores vergonzantes, que sufren el síndrome del colonialismo mental, rechazarán nuestra tesis... A pesar de que ególatras occidentalistas y vergonzantes peruanos, no admiten, mucho menos aceptan las extraordinarias, peculiares, singulares y elevadas manifestaciones culturales del mundo andino-inka, debemos responder a las interrogaciones precedentes, haciendo cita a José Ingenieros, cuando dice: aspiremos a crear un ciencia nacional...¹⁰

Como remarcamos, estos argumentos son *ad hominem* y le restan mucho valor a la tesis a pesar de que Pacheco se ampare en José Ingenieros, manifestando "aspiremos a crear un ciencia nacional". Sabemos que puede haber un arte nacional, una política nacional, un sentimiento nacional, pero sostener que exista una ciencia nacional es una falacia. Con Aristóteles podríamos afirmar que no es posible que exista una ciencia de "lo particular". La ciencia es siempre de lo universal. Se conoce siempre a través de lo universal, como señala Aristóteles en la *Metafísica*: "El arte comienza cuando de una gran suma de nociones experimentales se desprende un solo juicio universal que se aplica a todos los casos semejantes".

6) Nuestro punto de acuerdo.

Finalmente estamos de acuerdo con parte de la cita de Juvenal y otros pensadores en que:

Desde la invasión española hasta nuestros días, los ideólogos e intelectuales, defensores de la clase económicamente dominante y por ende detentadora del poder político, de los países latinoamericanos y panandinos, se han dedicado a la tarea fácil de copiar, plagiar, calcar y transmitir las diferentes formas, manifestaciones culturales, como también, los múltiples sistemas filosóficos.¹¹

¹⁰ *Ibid.*, p. 29.

¹¹ *Ibid.*, p. VI.

Con la aclaración de que no todos los seguidores de los modelos europeos son defensores de la clase económicamente dominante, los americanos amigos y enemigos del sistema dominante hemos aprendido de los europeos lo que es la filosofía y sabemos que en diálogo y discrepancia con ellos tenemos que dar nuestros aportes al cultivo de la filosofía universal. En este punto, nos bastaría dar una ojeada al libro de Juvenal Pacheco para notar que él tampoco se ha podido desperdiciar del marxismo soviético o chino.

Parafraseando a Enrique Dussel podemos sostener que nos debemos hacer escuchar, si es posible en nuestro propio idioma, en el marco de nuestros propios y auténticos argumentos, o, como sostuvo Mario Bunge en la Universidad de Lima (mayo 1996), hay que hacer una filosofía latinoamericana, auténtica, sin imitaciones.

Estamos seguros que Juvenal Pacheco hubiera hecho mejores aportes al pensamiento andino si comprendiera mejor el materialismo dialéctico, y hubiera consultado no sólo a cronistas e historiadores, sino a filósofos. No tienen el mismo valor opiniones de historiadores respecto de temas filosóficos, como los que aquí hemos discutido.

Juvenal Pacheco ha debido hacer diálogo con los clásicos de la filosofía y con pensadores que antes han tratado estos temas, por ejemplo: Antero Peralta, Humberto Vidal Unda, Leopoldo Zea, Adolfo Sánchez Vázquez, Juan Scannone, Francisco Miró Quesada Cantuarias, María Luisa Rivara de Tuesta y David Sobrevilla.¹²

Víctor Mazzi Huaycucho y Víctor E. Díaz Guzmán

En un pequeño libro titulado *Presentación de Juan Yunpa*, se sostiene:

En el IV congreso Nacional de Filosofía... se debatía sobre la racionalidad en los Andes. Tal debate se resume en dos puntos de vista: uno, que niega la existencia de dicha racionalidad... el otro, que existía aquella racionalidad, cuya demostración está en su organización social y productiva. No se afirmó si

¹² Este último autor, después que hemos hecho una apreciación crítica a la obra de Juvenal Pacheco en 1995, y al día siguiente que sustentamos esta ponencia en el VI Congreso Nacional de Filosofía, en el Perú, Iquitos, 4 de octubre de 1996, sacó a luz un nuevo libro donde dice respecto de la obra de Pacheco: "Este libro podría ser un paradigma más bien negativo de la unión entre un remanente del marxismo vulgar y la pretensión de que ha habido una filosofía inca", David Sobrevilla, *La filosofía contemporánea en el Perú*, Lima, 1996, p. 443.

fue un pensamiento filosófico orgánico y sistemático ni cuáles serían los puntos centrales de aquella filosofía, tampoco se mencionó si la ciencia tal como se la conoce pudo generarse en nuestros pueblos, paralela a la desarrollada en Europa...

Este debate tácitamente planteaba a los pensadores peruanos el reto de demostrar no sólo la presencia de un pensamiento racional, sino también fundamentar la existencia de una ciencia y filosofía propias, diferentes a las manifestadas en la cultura occidental...

Desde luego, no era una filosofía tal como la que se conoce en Occidente, tuvo distinta significación y un singular modelo de entendimiento del universo; el pensador no colocaba al hombre andino por encima del entorno cosmogónico, lo situaba en igualdad de condiciones, le trataba como un miembro más de su existencia.¹³

Fue el doctor Antonio Peña Cabrera quien sustentó por tercera vez en Arequipa su trabajo de investigación *La racionalidad andina*, que, como comentamos en dicha oportunidad, se levantaba como una catedral adquiriendo cada vez mejor consistencia.

El autor en su ponencia no trata de probar la existencia de un pensamiento, menos de una filosofía, sino de una *racionalidad instrumental* en los Andes. Esto es, una manera racional de distribuir, ordenar y explotar el mundo en armonía de los hombres con la naturaleza. Por ello dice: "Quizás haya que averiguar para explicárselo por una racionalidad diferente de la occidental, que nos es habitual, y por otra forma de sentir la realidad" (p. 199).

En el resumen de la ponencia del IV Congreso Nacional de Filosofía, Arequipa 1991, podemos leer: "La ponencia plantea, en la primera parte, el problema de la racionalidad hoy; se examinan las diferentes posiciones en debate y se concluye con una definición de racionalidad, que más atiende a la conducta y la organización social que al desarrollo formal del pensamiento".¹⁴

Pero, volviendo a nuestro tema, Mazzi admite que hubo una filosofía prehispánica, aunque no fuera igual a la de Occidente.¹⁵

¹³ Víctor Mazzi Huaycucho, *Presentación de Juan Yunpa*, Ediciones K'ollana, 1994 (Serie *Filosofía Peruana*), pp. 6-7

¹⁴ *Resúmenes de ponencias, IV Congreso Nacional de Filosofía y Humanidades*, Arequipa, Universidad Nacional San Agustín, 1991, p. 100.

¹⁵ Víctor Mazzi Huaycucho, *op. cit.*, p. 7. Sobre este tema también se cita a Gail P. Silverman, quien dice: "En los Andes el ser humano no ocupa el centro del espacio, pero sí una posición de igualdad con las otras formas de vida", p. 26; tomado del artículo "Aproximación a un modelo andino", *El Dominical*, suplemento de *El Comercio*, 5 de septiembre de 1993, p. 20.

Por el momento, vamos a objetar la segunda parte de esta cita y decir que para nosotros la visión del mundo andino prehispánico fue antropocéntrica. Como pruebas debemos manifestar que el hombre se ubicó en el centro del universo y se consideró diferente a los animales; en el primer caso, dividió el espacio, *pacha*, en: *kay pacha* (el espacio que ocupa el hombre), *hanaq pacha* (el espacio que se encuentra por encima de su cabeza) y *ukhu pacha* (el espacio por debajo de sus pies); en el segundo caso, el hombre se consideró diferente a los animales, a los que consideró inferiores; por ello a los domésticos los denominó *uywa* (criados) y a los salvajes *salqa* (indómitos).

Téngase en cuenta que los hombres en el *ayllu* nunca pueden ser iguales, la antigüedad es clase y categoría, de allí la existencia del *karaka* o *kuraq kaq*, que significa *ser mayor*. Recuerdo que mi abuelo materno, que era un indio monolingüe, cuando niño me decía mostrándome sus manos: "Mira hijo, no todos mis dedos tienen el mismo tamaño, así en la sociedad no todos pueden ser iguales".

En el capítulo "Pensar y filosofar", Mazzi sostiene que: "No se aceptan las categorías del pensamiento andino porque es cierto que aún no existe un estudio sistemático, riguroso del mismo, pero esto no quiere decir que no se haya generado".¹⁶ Nos preguntamos, ¿si no sabemos cuáles fueron las categorías del pensamiento andino, cómo sostener que hubo una filosofía andina? Como objetamos a Juvenal Pacheco, no basta con que existan categorías, que hoy podemos llamar filosóficas, sino que es indispensable que con ellas se haya hecho reflexión filosófica.

Por otro lado, tampoco estamos de acuerdo con la cita de Víctor Mazzi cuando manifiesta que: "Quienes tratan de explicarse el pensamiento andino únicamente a través del mito, en realidad están proponiéndose la explicación de las causas del atraso y primitividad de nuestros antiguos pensadores".¹⁷

Suponer que nuestros antepasados hayan explicado el mundo en forma mítica no tiene por qué significar que hayan sido retrasados y primitivos. Cada pueblo explica su realidad de acuerdo con el modo de producción en que se encuentre. Hoy, existen mitos modernos, como el del *desarrollo* o *calidad total*, considerados salvadores del mundo, o como el de *tocar la bocina del carro* en la creencia de que el semáforo automático va a trabajar más rápido, y sin embargo no podemos considerarnos primitivos o retrasados.

¹⁶ *Ibid.*, p. 26.

¹⁷ *Ibid.*

Mientras Juvenal Pacheco sostiene que había una filosofía a la que se puede tipificar de idealista, paralela a la dialéctica, Mazzi sostiene que el pensamiento dialéctico estaba en formación; veamos la cita:

Existen indicios de un pensamiento dialéctico que estaba en formación, que entendió que el universo se movía, tenía dinámica propia (se alimentaba, crecía, engendraba y perecía); tuvo la certeza de un todo contradictorio, opuesto en el *hanan* y el *urin* (arriba y abajo), polaridad que a su vez se subdivide en otros opuestos como izquierda-derecha.¹⁸

Nosotros, de acuerdo con el cuadro tradicional de oposición, no veríamos como contradictorias las categorías *urin* y *hanan*, sino como contrarias;¹⁹ por otro lado tenemos entendido que pueden haber categorías contrarias mas no contradictorias. Tenemos entendido que contradictorias sólo pueden ser las proposiciones; por ejemplo *Todos los hombres son mortales* tiene por contradictoria a la expresión *algún hombre no es mortal*. Finalmente, para concluir, veamos las siguientes citas de Víctor Mazzi: "Desde luego, no era una filosofía tal como la que se conoce en Occidente, tuvo distinta significación y un singular modelo de entendimiento del universo",²⁰ y otra que da al final, en temas sugeridos "Para debatir": "Filosofar para el indio no es una creencia, ni un proceso de intelectualización de la realidad. Más que un sistema de creencias es ante todo vivencia".²¹

Al respecto debemos manifestar que la filosofía es siempre una reflexión teórica y no una vivencia; vivir de acuerdo con una filosofía no es hacer filosofía, en todo caso es hacer práctica, y esto es acción y no reflexión. Precisamente lo que diferencia a la filosofía de la religión es que la primera es racional, reflexiva y teórica, y la segunda es de fe.

En 1991, el profesor Víctor E. Díaz Guzmán publicó un librito intitulado *Filosofía en el antiguo Perú*, en cuya introducción sostiene:

¹⁸ *Ibid.*, p. 27.

¹⁹ Mazzi sostiene: "El quechua contiene raíces categoriales, pues como todo idioma expresa una elevada organización conceptual y lógica de su medio natural y social. El pensamiento en el antiguo Perú no escapa a esta concepción, nociones como *urin* y *hanan* están reflejando una realidad contradictoria, pero real y social. La naturaleza tiene causas y origen, la necesidad de existencia, de allí que las categorías y conceptos deben designar las peculiaridades de esta realidad", pp. 28-29.

²⁰ *Ibid.*, p. 7.

²¹ *Ibid.*, p. 62.

Sabemos que es difícil hablar de una disciplina filosófica en el Perú antiguo (incanato) en sentido absoluto y con la perspectiva actual; en primer lugar por el desconocimiento de las ramas o especialidades que integran dicha disciplina, y, en segundo lugar, porque "las limitaciones culturales" impidieron que las especulaciones llegaran a la alta comprensión de los fenómenos filosóficos.²²

Como sostiene el autor, considerando que "es difícil hablar de una disciplina filosófica en el Perú antiguo en sentido absoluto y con la perspectiva actual", no consideramos necesario entrar en mayores discusiones, sobre todo si no existen documentos escritos que nos permitan hacer una crítica a la supuesta filosofía inka, y más aún si, como sostiene Díaz Guzmán, conocemos las limitaciones culturales que impidieron llegar a la alta comprensión de los fenómenos filosóficos.

El autor hace un estudio bastante acertado, mejor que Pacheco Farfán por cierto, de la visión andina del mundo prehispanico; trata temas como el hombre, la historia y la cultura, las concepciones cosmogónicas, las concepciones escatológicas, Dios y la moral incaica. En la bibliografía, como Pacheco y Mazzi, cita a cronistas e historiadores, mas no así a algún filósofo.

Opiniones respecto de la inexistencia de una filosofía inka

ENTRE los filósofos que niegan absolutamente la existencia de una filosofía inka, mas no así la de un pensamiento o cosmovisión, tenemos al doctor David Sobrevilla y a la doctora María Luisa Rivara de Tuesta. Asimismo, aquí expondremos algunos puntos de vista del doctor Jesús Mosterín con respecto al "pensamiento arcaico" porque está de acuerdo con nuestra tesis de que no existió una filosofía inka sino un pensamiento o cosmovisión inka.

1. David Sobrevilla, en el IV Congreso Nacional de Filosofía, Arequipa 1991, sostuvo: "¿Es correcto aplicar el concepto de filosofía al pensamiento precolombino?... A veces se ha ofrecido una respuesta positiva a esta pregunta".²³ El filósofo, en aquella oportunidad, a través de la crítica al libro de Miguel León-Portilla *La filo-*

²² Víctor E. Díaz Guzmán, *Filosofía en el antiguo Perú*, Lima, Nosotros, 1991, p. 11.

²³ *Resúmenes de Ponencias*, p. 132; también se puede ver la Introducción a la obra del mismo autor *La filosofía contemporánea en el Perú*, Carlos Matta, ed., Lima, 1996, pp. 13-18.

sofia náhuatl estudiada en sus fuentes,²⁴ demostró que no era posible hablar de una filosofía precolombina en América; para ello recurrió al análisis de la visión helénica tradicional del mundo, luego del surgimiento de la filosofía griega, mostrando la diferencia de las situaciones reales que posibilitaron tal surgimiento. Concluyó su exposición expresando: "El resultado de nuestro análisis es que puede hablarse de un pensamiento pero no de una filosofía precolombina".²⁵

2. Por su parte María Luisa Rivara de Tuesta, sostiene que:

El pensamiento anterior a la conquista española, concepción *sui generis*, desarrollado principalmente por las culturas maya, azteca e inca, constituye inquietante tema de investigación... que encuentran las proyecciones de esa estructura de pensamiento en las masas que han permanecido casi al margen de la cultura occidental.²⁶

Para Rivara de Tuesta: "Las concepciones sobre Wiraqocha, *pacha* y *nana* son las que constituyen el tema central de esta síntesis del pensamiento incaico". Estos temas se apreciarán en el mito, seguidamente en la poesía y finalmente, a la llegada de los conquistadores europeos, habrían estado culminando "en apreciaciones de carácter reflexivo".²⁷

3. El filósofo español Jesús Mosterín, respecto del pensamiento de los pueblos primitivos, en el epílogo de su obra, sostiene:²⁸

A partir del siglo VI en tres regiones de nuestro planeta distintas y distantes entre sí (en la India, en China y en Grecia) observamos los inicios y primeros balbuceos de un nuevo tipo de pensamiento, el pensamiento filosófico, o clásico, o reflexivo, o racional o como queramos llamarlo. Por contraposición a él, al pensamiento anterior arcaico o prefilosófico.

El autor señala como "notas principales de ese pensamiento prefilosófico o arcaico": 1) El ser siempre directo o transitivo... no es autorreflexivo, no explícita ni analiza su propia metodología; 2) trata todos los fenómenos como un tú personal que nos confronta

²⁴ Miguel León-Portilla, *op. cit.*

²⁵ *Ibid.*, p. 32.

²⁶ *Resúmenes de Ponencias*, pp. 118-119.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Jesús Mosterín, *Historia de la filosofía I. Pensamiento arcaico*, Madrid, Alianza, 1983, pp. 224-227.

y nos concierne. Es un pensamiento emocionalmente comprometido; 3) los aspectos importantes de la experiencia no se analizan como conceptos, susceptibles de definición; 4) el estupor y desasosiego producidos por una realidad en primera aproximación multiforme cambiante e incomprensible son mitigados no por la construcción de teorías que interrelacionen conceptos y proporcionen explicaciones, sino mediante la elaboración y transmisión de mitos; 5) la preocupación por la buena vida se traduce en el pensamiento arcaico por el interés en sobornar a los dioses mediante cuidados, cultos, ofrendas, etc. y 6) la ansiedad por el futuro da lugar a las diversas técnicas de adivinación.

Como acabamos de ver, tanto David Sobrevilla como María Luisa Rivara de Tuesta niegan la existencia de una filosofía inka en los Andes precolombinos. De igual manera Jesús Mosterín niega indirectamente tal posibilidad.

Conclusiones

UNA vez expuestas las tesis de Juvenal Pacheco, de Víctor Mazzi y de Víctor E. Díaz, que defienden la existencia de una filosofía inka, y expuestos también los criterios de David Sobrevilla, María Luisa Rivara de Tuesta y la de Jesús Mosterín, que niegan tal posibilidad, podemos concluir manifestando que no hay nada que pueda llamarse específicamente filosofía inka, porque el saber o conocimiento que tuvieron los pueblos andinos precolombinos no se ajusta al saber crítico, racional, teórico y trascendental que exige la filosofía. En todo caso, podemos llamarle pensamiento prefilosófico o cosmovisión ancestral, pero no filosófico, por carecer de las características antes señaladas y por no ser teórico, sino más bien mítico.

Sin embargo, no hay que considerar que porque los andinos, mayas y aztecas no tuvieron una filosofía, fueron retrasados o salvajes, de ninguna manera. Los *hamawt'as* inkas no hicieron reflexión filosófica, esto es, no usaron la razón para teorizar, sino para hacer ciencia, esto es, conocer a través de observación, experimentación, comparación y generalización, en campos como la biología, la física, la matemática y la sociología. Si los inkas hubieran proseguido con su desarrollo cultural, sin la presencia de los conquistadores europeos en el siglo XVI, por unas décadas más, probablemente hubieran formalizado una ciencia en los campos arriba señalados. Para nosotros, de ellas habría surgido la filosofía, por ser nuestra cultura de hombres transformadores de la naturaleza antes que especuladores.

En los Andes la ciencia habría sido *madre de la filosofía*; y no como en Grecia, donde la filosofía fue la madre de las ciencias.

Para terminar, debemos expresar que hoy que sabemos lo que es la filosofía y el filosofar, debemos contribuir creativamente al desarrollo de una filosofía universal, haciendo una reflexión desde nuestra *pacha* (espacio, tiempo y naturaleza andinas) a través de las categorías del *runasimi*, que es nuestro idioma y refleja nuestra identidad y autenticidad andinas.

Al presentar estos conceptos no solamente buscamos traducir las categorías filosóficas del griego al quechua, sino dejar abierta la posibilidad de que algún quechua-hablante o quechua-pensante pueda, en algún momento, hacer una reflexión filosófica en quechua.²⁹

Nuestra intención no es renunciar a la reflexión ni a la herencia cultural occidental. Lo que proponemos es hacer reflexión desde nuestra realidad de hombres concretos que, perteneciendo a un continente y a una cultura andina, perpetúan una visión del mundo en categorías que se expresan principalmente a través de la lengua quechua y que se manifiestan en modos de vivir superiores, en actitudes hacia la naturaleza y hacia los semejantes y en sentimiento de felicidad y paz espiritual y material. Sabemos que muchas de estas categorías continúan en plena vigencia y ofrecen la posibilidad de ser tomadas en cuenta por la eficacia que han demostrado en su aplicación antes y después de la conquista.

Sin embargo, el hecho de que estemos traduciendo aquí la reflexión de estos pensadores no debe indicar que nuestra filosofía debe consistir en traducir y repetir la reflexión occidental, sino que es necesario que tengamos información del desarrollo del pensamiento a través de la historia para luego de entrar en contacto y familiaridad con ella, como sostuviera David Sobrevilla, hagamos una reflexión que responda a nuestras necesidades, exprese nuestras aspiraciones y sirva como sustento de nuestra reflexión y praxis, y qué mejor si éstos fueran una alternativa para el pensamiento universal.

²⁹ Uno de los caminos que conducen a la reflexión filosófica es la historia de la filosofía, por ello consideramos importante su traducción al idioma quechua; en tal sentido hemos intentado hacer unas breves traducciones de Aristóteles, Descartes y Hume.

EL HOMBRE Y LA TÉCNICA

Por Héctor Guillermo ALFARO LÓPEZ
UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

Para Leopoldo Zea

EL FILÓSOFO MAX SCHELER, injustamente poco frecuentado en la actualidad, señaló en varios pasajes de su obra antropológica el carácter problemático del hombre contemporáneo. Su argumento era que el hombre había alcanzado saberes antes no imaginados en todas las áreas, pero que paradójicamente era la época en que menos se sabía de sí mismo. El hombre sabe muchas cosas pero ante sí es un extraño. Matizando, el propio Scheler agregaba que el hombre de nuestra época sí sabe algo sobre sí mismo: no sabe quién es. Por ello, concluía, se hace más apremiante que nunca indagar sobre la esencia del hombre para sacarla del ocultamiento que se le ha impuesto y poder así reencauzar su trayectoria y su mundo. De semejante llamado se hace eco la meditación que articula este texto.

El hombre, cada hombre es lo que hace y se hace en su actividad. Pero el impulso dinámico (*dynamis*) que despliega el hombre no es un simple hacer inmediato, inocente, se cierne sobre la naturaleza como actividad transida de *mediaciones*. Es a partir del conocimiento de las mediaciones que puede dilucidarse el sentido del hombre como actividad. Actividad que encuentra expresión en la técnica, a través de la cual el hombre interviene de manera peculiar en la naturaleza. Para comprender el tejido que configura las mediaciones ha menester iniciar, pues, el recorrido desde la siguiente propuesta: *el hombre hace y se hace por vía del accionar de la técnica en la naturaleza*.

El hombre se enfrenta a la naturaleza buscando satisfacer necesidades de diversa índole, para lo cual antes tiene que socavar la resistencia que le opone la *identidad estable* de las cosas. Al deshacer la identidad de las cosas el hombre incansable va construyendo

su propia identidad como cambio. Cada resistencia vencida produce como efecto una reconfiguración de la identidad humana. Es una identidad que se hace, deshace y rehace al contacto con la naturaleza. *Identidad nómada* que deambula entre el sedentarismo de las cosas. Nomadismo que evidencia el privilegio del ser humano: la *no coseidad*. Mas por cada paso que el hombre adelanta en su errancia nómada da un paso atrás. Antes de enfrentarse a la intemperie de la naturaleza se refugia en el interior de su subjetividad para encontrar las *representaciones* que serán su guía al salir al exterior. El hombre se ensimisma porque no pertenece del todo a la naturaleza; es, en certera metáfora de Ortega y Gasset, un "centauro ontológico". Una parte de él es natural, mientras la otra es extranatural. La mitad natural no le es problemática, porque de una u otra forma la siente realizada. Por el contrario, la mitad extranatural es un proyecto a realizar entre distintas posibilidades. Proyecto signado por la perenne inestabilidad, que por lo mismo se le torna problemático y, sin embargo, lo identifica como lo más propio. La inestabilidad la identifica como su ser o su ser como inestabilidad. Para que este ser no se convierta en un haz centrífugo, el hombre pone en marcha en su interior los procesos generadores de las mediaciones: *lo imaginario y la razón*, que en su entramado originan las representaciones que el hombre se hace de la naturaleza y de la realidad histórico-social que erige sobre aquélla. Las representaciones otorgan sentido y cauce a la inestabilidad humana; pero simultáneamente son el puente que se tiende desde el ensimismamiento (interioridad) hacia la naturaleza, constituyéndose en el marco que evita que el nomadismo del hombre sucumba ante la resistencia de las cosas. Lo que transita por ese puente es la técnica exhibiendo su fundamento: la libertad.

Lo imaginario tiene su ámbito de despliegue en el inconsciente, mientras la razón en las estructuras del pensamiento. Cuando emerge del inconsciente lo imaginario se convierte en impulso proyectivo, es el acto de la voluntad con que el hombre da forma a su posible mundo. La infinita constelación de actos humanos está surcada por lo imaginario, cuyo impulso proyectivo tiene desembocadura en la razón. Imaginario y razón entablan su fluctuante diálogo en no pocas ocasiones exento de contradicciones. La razón es realización en vilo a la espera del impulso vitalizador de lo imaginario, lo que permite que la razón a su vez emprenda su diálogo transformador con la naturaleza. Es de precisarse que la razón en su diálogo con la naturaleza adquiere distintos escorzos, de los cuales,

empero, se destacan dos por su carácter antitético, que llamaré texturas crítica y constructiva. La *razón crítica* tiene como directriz el rechazo de todo aquello que violenta el diálogo con lo concreto y lo múltiple, lo particular y lo complejo de la realidad. La *razón constructiva* define el formalismo de sus perfiles al irse estatuyendo como sistemas de teorías o de ideas ceñidas por la férrea deducción lógica. De hecho el atributo esencial de la razón constructiva es su articulación lógica, lo que la lleva a asumir una actitud agresiva contra todo aquello que no se supedita a la estructura abstracta, formal, de los sistemas por ella inventados. Cuando la razón constructiva fue históricamente filtrada por el solipsismo de la conciencia subjetiva moderna acabó por ahondar sus caracteres formalistas y pragmáticos transfigurándose en *razón instrumental*. Las texturas crítica y constructiva evidencian la diversa manera en que la razón se relaciona con lo imaginario. En grosera esquematización puede decirse que entre más estrecha es la relación entre la razón y lo imaginario se propicia el desarrollo de la textura crítica, pero cuando tienden a distanciarse lo imaginario se vacía de parte de sus contenidos creativos dando lugar a la textura constructiva. La razón constructiva contiene una dimensión imaginaria pero circunscrita al orden formal. La razón constructiva, para forjar un sistema lógico sin contaminación de la heterogeneidad propia de lo real, utiliza lo imaginario como mecanismo unificador-homogeneizador del proceso constructivo de la realidad; con lo que evita el movimiento disruptivo esencial al pensar crítico. En la razón constructiva la heterogeneidad y complejidad del mundo es ocultada o sustituida por una visión homogeneizadora y simplificada lógica. Por su lado, en la razón crítica lo imaginario alcanza su pleno despliegue debido a que implica un constante e inevitable acercamiento al flujo vertiginoso de la realidad, con todo lo que conlleva de facticidad; lo que le permite dialogar con aquellos terrores nocturnos que acosan a la razón constructiva: lo irracional, lo caótico, lo moviente... Lo que activa los mecanismos de la razón crítica es la dialéctica de la *unitas multiplex* que le permite seguir y comprender la interacción de lo uno y lo múltiple, sin entraparse en alguno de los extremos.

Ahora bien, cuando el entramado de razón e imaginario se dirige intencionalmente a la naturaleza, va hilando las mediaciones, esto es, las representaciones de la conciencia. Es oportuno subrayar que la representación no es un mero reflejo de la exterioridad, así como tampoco una reproducción que se imprime mecánicamente en la conciencia. No es, por tanto, un duplicado de lo real o de

lo ideal, ni la parte subjetiva de la objetiva, ni la parte objetiva del sujeto. Las representaciones son la retícula a través de la que se establecen las relaciones entre extremos antitéticos. Por lo mismo, toda representación es un tejido de relaciones que el hombre capta, pero que también produce en su relación perceptiva con la exterioridad y las cosas. La percepción capta exteriormente en las representaciones las cambiantes relaciones que organizan a la realidad, otorgándole a ésta una más acabada coherencia. La percepción se resuelve en la constitución de representaciones, pero éstas a su vez actúan sobre la percepción, configurando de esa manera los contenidos de la conciencia. Ello permite al hombre guiarse vivencial y cognoscitivamente. Las representaciones son una expresión de conocimiento que dota de sentido dentro del incesante devenir natural a los acontecimientos y actos que le son habituales al hombre. Si bien es cierto que en un nivel primario la representación es un saber de sentido común, práctico, en un nivel más profundo es soporte del conocimiento teórico. Los atributos inherentes de las representaciones son la *restitución* y la *sustitución*. Se restituye de forma simbólica o *signica* lo que está ausente o aproxima lo lejano; pero también se sustituye lo que está presente. Se restituyen en la subjetividad (conciencia) entidades y sus relaciones como personas, cosas, acontecimientos de múltiple índole, imágenes, ideas, etc. Tales entidades pueden asimismo ser sustituidas por otras; ello porque lo imaginario actúa en las representaciones y la razón tiene por objetivo concretizarlas. Las representaciones conforme acotan con precisión sus fronteras alcanzan una autonomía y una eficacia específicas: se concretizan en una estructura discursiva que circula a lo largo de las colectividades. Lo cual es factor decisivo en el proceso constructivo de la realidad que lleva adelante el hombre. En resumen, la representación es aquello que permite filtrar y definir los mecanismos constructivos de la realidad que se manifiestan en el hacer, deshacer y rehacer nómada del hombre. Las representaciones al restituir lo ausente o sustituir lo presente así como sus relaciones ponen en evidencia la profunda unidad existente entre percepción, actividad, conocimiento y transformación de la naturaleza; todo ello en vistas a la construcción de la realidad histórico-social. Pero la condición de la posibilidad para esto es la representación de la naturaleza.

Como toda representación las representaciones de la naturaleza son históricas. Cada época y cada pueblo elabora una representación de la naturaleza en base a sus deseos, su cosmovisión, su pecu-

liar dinámica histórica y social, pero primordialmente, por la manera en cómo se despliega el entramado de lo imaginario y la razón. *De hecho el tipo de representación que se haga de la naturaleza está ya dibujando las rutas históricas que seguirá una sociedad, así como la forma de intervención de la técnica. El carácter específico de una representación histórica de la naturaleza determina el desenvolvimiento de la técnica y, por tanto, de la libertad humana.*

Las cualidades propias de la naturaleza la convierten en receptáculo accesible a las proyecciones humanas, lo que ayuda a promover la integración de las representaciones históricas que se hacen de ella. De ahí que en cierto modo pueda decirse que la naturaleza es una idea preñada de deseo, o en su variante, un deseo buscando transgredirse en idea. La naturaleza existe independientemente de la voluntad humana y la inercia material. Platón y Aristóteles expresaron esto con sus propios términos al decir que el reino de la naturaleza es ajeno tanto al arte como al azar. La naturaleza es una fuerza autónoma que se dilata entre esos extremos de indeterminación como son lo humano y lo material, por lo que se instituye como ámbito del *orden* y la *necesidad*. Sobre este ámbito se desenvuelven las cualidades de la *fuerza natural*, que fueron enunciadas por Clément Rosset como: *silenciosa*, porque la vida trabaja en silencio, *invisible*, porque jamás la vemos obrar, *e impensable*, porque todo lo que se ha pensado de ella, no se ha pensado nada. La arcaica inaccesibilidad de semejantes cualidades de la naturaleza ha contribuido para que sea homologada o traducida como vacío.¹ El cual puede ser llenado con toda clase de determinaciones cognoscitivas, éticas o históricas. Como el propio Clément Rosset ejemplifica con el caso de la metafísica, la cual llena el supuesto vacío de la naturaleza con la categoría de la nada. A partir de la nada se piensa otra cosa, lo distinto: el alma, el ser, Dios... Esos entes metafísicos

¹ Esto ha empujado a que Clément Rosset quede en el filo de la duda sobre la total existencia de la idea de naturaleza: "Probablemente la naturaleza comparata con la feminidad el privilegio de no existir; de ahí procede la seguridad de una caza eterna, aunque sin riesgo de acabar con la captura... La eficacia del concepto de naturaleza es así en función de su imprecisión, que contribuye a hacerla invulnerable. La idea de naturaleza es invencible porque es vaga, mejor porque no existe en tanto que idea, y no hay nada tan invencible como lo que no existe. Los análisis de la creencia más penetrantes están de acuerdo en reconocer la imposibilidad de *definirla* jamás como tal. La suerte general de una creencia consiste no sólo en proporcionar razones para creer, sino en ser pobrísima en definiciones de su propia creencia: sabe siempre decir por qué cree, jamás eso en lo que precisamente cree", *La anti naturaleza*, Madrid, Taurus, 1974, pp. 18, 24-25.

adquieren consistencia y relieve en relación con lo que no son, esto es, la naturaleza *representada* como nada. El colofón de esta argumentación es que la idea de naturaleza no se muestra jamás aquí y siempre va disfrazada pero, además, indefectiblemente sirve a una instancia no natural que acompaña su aparición.

La inaccesibilidad de la fuerza natural se ciñe inmejorable a los reflejos de los atributos de las representaciones históricas de la naturaleza. En tales representaciones se capta el ámbito del orden y la necesidad, pero la restitución y la sustitución desplazan las cualidades de la fuerza natural para introducir lo propiamente humano. La naturaleza inicia de esa forma su camino a la humanización. Lo que vemos a la vez en el fondo de este proceso es lo imaginario creando un modelo humanizado de naturaleza y a la razón concretizándolo, a partir de la introducción de lo aleatorio: la técnica. Las representaciones de la naturaleza son el disparador y punto de referencia para el accionar de la técnica; lo cual permite, por un lado, que al inficionar a la naturaleza con la inestabilidad humana no sucumba ésta ante el orden de aquélla y que, al contrario, al alterar el orden natural consolide la adaptación del medio al sujeto y no viceversa, y, por el otro, le permite al hombre tomar distancia de la necesidad para no caer atenazado por ella. Todo ello deja ver claro el fulgor del riesgo que atraviesa a la técnica. Heidegger lo comprendió mejor que nadie al afirmar que la técnica expresa la libertad humana. Libertad que él vio a través del prisma ontológico del accionar de la técnica por *desocultar* la fuerza de la naturaleza.² La técnica por ser una de las encarnaciones de la libertad significa realización de la existencia humana signada por el riesgo. El hombre se hace a cada momento arriesgando su existencia: ser inestable, identidad nómada por gracia de la libertad es su gloria y su tragedia, pero a final de cuentas es el don que lo humaniza y que humaniza a la naturaleza.

La libertad que circula entre las articulaciones de la técnica tiene concreción en los actos técnicos que plasman su corporeidad y

² "Pero si consideramos la esencia de la técnica, experienciaremos la estructura de emplazamiento como un sino del hacer salir lo oculto. De este modo residimos ya en lo libre del sino, que en modo alguno nos encierra en una sorda restricción a impulsar la técnica de un modo ciego o, lo que es lo mismo, a rebelarnos inútilmente contra ella y a condenarla como obra del diablo. Al contrario: si nos abrimos de un modo propio a la *esencia* de la técnica, nos encontraremos sin esperar cogidos por una interpelación liberadora", Martin Heidegger, "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 27.

consistencia por medio de un doble registro: *plan de acción y realización del mismo*. Todo acto técnico oscila entre uno y otro registro, mas en ese oscilar van gestándose las técnicas específicas, históricas. A lo largo de la historia de la humanidad han sido creadas gran diversidad de técnicas, las cuales asimismo están en consonancia con el nivel de desarrollo civilizatorio que marca con su impronta su perfeccionamiento instrumental y con las representaciones de la naturaleza que se hace una civilización. Incluso Ortega y Gasset ha periodizado en tres grandes etapas el avance de la técnica: la *técnica del azar*, la que se da en el hombre todavía como naturaleza; la *técnica del artesano*, la que se da en las primeras etapas civilizatorias del hombre, y la *técnica del técnico*, la que caracteriza a la modernidad.³ Cada una de estas etapas se corresponde con representaciones peculiares de la naturaleza. Empero, cuando seguimos la película histórica donde actúan las etapas de la técnica y las representaciones de la naturaleza vemos con asombro una progresiva deshumanización tanto del hombre como de la naturaleza. Lo que redundo en que el sentido libertario de la técnica sea distorsionado para acabar convirtiéndose en un yugo. La respuesta está en gran medida en las fuerzas configuradoras de la modernidad y en su producto más refinado: la tecnología.

El otoño de la Edad Media contempló la desintegración de una representación de la naturaleza caracterizada por una poco clara línea divisoria entre realidad sensible e irrealidad trascendente. Siendo esta última vivida como más real. El imaginario medieval concibió una naturaleza como espacio donde eran impresas, como acción modeladora, las formas específicamente creadas por Dios; formas que de una u otra manera duplicaban la armonía universal divina. La naturaleza como trasunto divino estaba nimbada por

³ En la técnica del azar las invenciones técnicas obedecen al cálculo de probabilidades, dado un número de combinaciones posibles entre las cosas, puede algún día preformarse un instrumento. Es la técnica del error y el acierto. En la técnica del artesano se entiende la técnica bajo la figura del artesano: no se sabe que hay técnica pero sí que hay hombres-técnicos, que poseen un repertorio particular de actos que no son los de todo hombre. Con el artesano la técnica deja de ser manipulación, maniobra y se convierte en fabricación de instrumentos, los cuales son sólo un suplemento. En la última etapa la máquina pasa a primer plano y no es ella quien ayuda al hombre, sino al revés: el hombre ayuda y suplementa a la máquina; la que al trabajar por sí y desprenderse del hombre ha hecho a éste caer en la cuenta que la técnica es una función aparte mostrándole a la vez un horizonte de posibilidades ilimitadas, que lo pasman; cf. José Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, *Obras completas*, tomo IV, Madrid, Revista de Occidente, 1970.

doquier del sentido de trascendencia. Las técnicas preservadas y reproducidas por generaciones de artesanos respondían a las exigencias de la representación trascendentalista de la naturaleza: eran sentidas y practicadas como un fugaz destello de la gracia divina. Las técnicas medievales fueron barridas por la explosión que amplió desmesuradamente el repertorio de actos técnicos, pero también como resultado de la elaboración de una nueva representación de la naturaleza gestada por el ascenso de la razón constructiva y la formalización de lo imaginario.

La definitiva aparición de la burguesía entre los siglos XII y XIII inicia el desarrollo de experiencias inéditas: es disociada la trabada relación entre realidad immanente e irrealidad trascendente, fabricándose un principio de explicación causal: la *causalidad natural*. El imaginario de la burguesía crea una realidad pseudoempírica regida por la ley de la causalidad natural. La razón constructiva, de la cual era portadora esa clase social, estableció mecanismos funcionales, prácticos, delimitando rigurosamente una realidad operativa. Aquella que se comporta de manera invariable y es siempre previsible cuando se actúa sobre ella. A la razón constructiva el misterio de la naturaleza la abruma, por lo que hace oídos sordos a su rumor profundo: sólo busca su control y manipulación. Su gran conquista consistió en ceñirle a la naturaleza el corsé de lo que Edgar Morin define como el *paradigma de simplicidad*; que consistió en rudimentarizar, aplanar, simplificar; en suma, la unidimensionalización de la naturaleza por vía de su unificación y hegemonización. La representación que hace de la naturaleza la modernidad está signada por el paradigma de la simplicidad.

Lo anterior tuvo justo reflejo en el conocimiento científico, que al salir del Renacimiento está totalmente definido y consolidado. Correspondiéndose con la depuración que hace de sí misma la razón constructiva, que sufre la metamorfosis que la instituye como *razón instrumental*. La ciencia moderna concibe a la naturaleza como un *espacio* con determinadas características que pueden ser filtradas por la mente a partir de su observación, sistematización, control y manejo. Lo que tiene su correlato en la *creencia* de que la naturaleza funciona con una coherencia mecánica, por consiguiente, tiene que ser un sistema: el *sistema de la naturaleza*. Si se puede intervenir en su curso es precisamente porque constituye un sistema regular e invariable. A idénticas causas corresponden idénticos efectos naturales. El conocimiento científico como sistema *pretende* ser un reflejo explicativo racional de la naturale-

za. Pero el carácter explicativo de la ciencia se apoya en el concepto de *objetividad*, de realismo que rechaza cualquier intervencionismo *subjetivista* del hombre. La ciencia autojustificó su *desideratum* objetivista a partir del punto de vista arquimédico del observador científico, consistente en un *enfoque exterior e imparcial que desde un punto de vista único y privilegiado observa la profundidad —espacio— y el movimiento —tiempo— de la naturaleza*. Este perspectivismo objetivista sin lugar a dudas pone en evidencia la voluntad de poder, de dominio, que nutre al conocimiento científico así producido por Occidente. Empero, para que la voluntad de dominio del conocimiento científico se concretizara necesitó anexionarse la técnica.

Técnica y ciencia tensionadas por el pragmatismo de la razón instrumental desembocaron en la tecnología, que fue dirigida al dominio de la naturaleza pero también... del hombre. En la tecnología quien llevó el papel directriz fue la ciencia, que circunscribió dentro de sus coordenadas lógico-matemática, metodológica y abstraccionadora a la técnica. El conocimiento científico veló el fundamento libertario de la técnica, reinstrumentalizó las técnicas y acabó por convertir los actos técnicos en descarnada y escueta mecanicidad, lo que a la postre redundaría en la mecanización del hombre. Esto puede comprenderse mejor cuando se les contempla dentro del marco de sus disonancias. La técnica tiene su foco de expansión en la subjetividad que se externa a través de la *dynamis* existencial, esto es, el perpetuo hacerse como existencia libre transformando la naturaleza. Por el contrario, la ciencia dentro de la fundamentación y orientación que se le dio en Occidente se despliega como objetividad, que rechaza la interferencia, el "ruido", que puede introducir la subjetividad dentro del proceso de conocimiento. La salida ante tal antítesis fue precisamente la tecnología, que mediatizó a la técnica. Una vez hecho esto, la tecnología estuvo preparada para ser agente determinante en los grandes avances científicos, plasmados pragmáticamente en la invención y perfeccionamiento de las máquinas. La ciencia y las máquinas, por ejemplo, en el terreno de la salud han logrado encontrar solución a enfermedades consideradas incurables. Pero ello a costa de la deshumanización del cuerpo humano.

La ciencia proyecta su objetividad unidimensionalizadora en la invención y manipulación de la máquina, la cual al cernirse sobre el hombre acaba por mecanizarlo. La autonomía a que llega la máquina en su funcionamiento hace que se imponga sobre el hombre, llegando incluso a la suplantación de este último. La orientación de

la robótica es la de lograr que la máquina pierda su aspecto físico de máquina para tomar la apariencia humana. Por su parte, el hombre es conducido a la mecanización de sus formas de vida, lo que en no pocos momentos lo semeja a un robot. En suma, lo que nos muestra la tecnología, sin negar su grandeza, en su proceso deshumanizador del hombre y la naturaleza, es una de las múltiples y principales expresiones del ocultamiento de la ciencia humana que se da aceleradamente en el mundo moderno.

Aun cuando el tiempo actual es oscuro para lo humano siempre cabe la esperanza, porque ésta está incrustada en la actividad creadora y transformadora del hombre. La esperanza radica en que el hombre creará en un futuro, tal vez no lejano, una nueva representación de la naturaleza signada por el respeto y la humanización; lo que debe redundar en la reformulación de los fundamentos del conocimiento científico no sólo en su dimensión epistemológica sino también ética y antropológica. Un conocimiento que sepa ir más allá de una visión simplificadora para que pueda comprender, dialogar y aceptar la complejidad inmanente del mundo, permitiendo que la técnica muestre a plena luz su fundamento libertario. Obviamente, esto parece entrar más en el terreno de la utopía que en lo real. Pero las utopías finalmente son el faro que muestra a los hombres el camino para que no se pierdan en la tiniebla del mar embravecido. Lo que no hay ahora y en este lugar tendrá que encontrarse mañana y en otro lugar.

Como se ha podido observar en la reflexión aquí desarrollada, hemos redundado en algunas cosas ya conocidas por todos, por lo que probablemente no hayamos avanzado en el llamado salvador de Max Scheler, pero cuando menos se ha cumplido con una de las exigencias de la filosofía que se convierte en destino del filósofo: *señalar para no olvidar*.

LA ORGANIZACIÓN DE LAS INSTITUCIONES CIENTÍFICAS, ENTRE LA EFICIENCIA Y LA JUSTICIA

Por Javier FLAX
UNIVERSIDAD NACIONAL
DE GENERAL SARMIENTO, ARGENTINA

La investigación científica alternativa

AFINES DE LOS SESENTA Oscar Varsavsky propone en *Ciencia, política y cientificismo*¹ una práctica científica alternativa al cientificismo dominante, es decir, a la de aquellos científicos que no reflexionan sobre su propia práctica ni, mucho menos, se hacen cargo de las consecuencias de sus trabajos. Varsavsky propone entonces una ciencia politizada, que sepa de los fines que persigue y de los intereses a los que sirve. Propone un ejercicio diferente de la actividad científica en el que la libertad no se confunda con el mero arbitrio subjetivo, sino que se dé bajo la forma de autonomía o autodeterminación. En ese sentido, propone una ciencia orientada por las necesidades del cambio social, la cual sólo podrá garantizarse mediante el trabajo interdisciplinario, el que supone a su vez una organización diferente de las instituciones de investigación.² liberalismo ingenuo dominante, plantea una ciencia autónoma, interdisciplinaria y para el cambio social. La autonomía no significa otra cosa que poder fijar prioridades cuando se elabora una política científica porque no resulta conveniente distraer el esfuerzo y los recursos volcados en las

¹ Buenos Aires, CEAL, 1969.

² Realizamos una exposición más exhaustiva, ejemplificada y más vinculada a la situación actual en "Ciencia, poder y utopía", en Esther Díaz, comp., *Hacia una visión crítica de la ciencia*, Buenos Aires, Biblos, 1992 y en "La vigencia y la validez del pensamiento de Varsavsky", *Espacios de Crítica y Producción* (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires), núm. 12 (1993), pp. 47-50.

instituciones de investigación de un país ocupándose de cuestiones irrelevantes en general, o de asuntos irrelevantes para ese país.

Para postular una alternativa más satisfactoria tuvo que poner en evidencia —mediante una prolija argumentación— la dependencia que la investigación científica tiene del poder político y económico. Contra la creencia ingenua, no sólo de los legos sino también de la mayoría de los científicos, mostró que la supuesta investigación pura, es decir, aquella investigación por la investigación misma, no es más que una ilusión en nuestra época. La investigación científica, sea básica o aplicada, siempre se halla condicionada, directa o indirectamente, explícita o implícitamente, por mucho que pese a aquellos científicos que prefieren vivir con la idea tranquilizadora de un saber immaculado.

Uno de los méritos de Varsavsky consistió en destruir en sus premisas el dilema entre el dirigismo totalitario y la libertad de investigación ingenua. Concebir la libertad como ausencia de condicionamientos es creer en una idea que no se verifica en ningún ámbito. Siempre se elige algo determinado. El problema reside en establecer quién determina la elección. Y los científicos, lejos de ser seres solitarios que se bastan a sí mismos, son miembros de una comunidad científica institucionalizada y financiada que los condiciona de diversas maneras. En primer lugar, los disciplina en determinados métodos, reglas y temáticas que excluyen otras posibilidades de investigación.

Esta comunidad científica —decía Varsavsky— acepta incondicionalmente la ciencia del hemisferio norte, es decir, la ciencia que creó las precondiciones tecnológicas de una sociedad opulenta. Esta ciencia se desarrolló como ciencia natural deformándose por su excluyente objetivo de multiplicar la riqueza, en el sentido de maximizar las ganancias. "Sin embargo entre sus éxitos no figura la supresión de la injusticia, la irracionalidad, y demás lacras de este sistema social".³ La ciencia se halla al servicio del mercado y resulta claro que la asignación de recursos, por parte de las instituciones estatales o privadas que financian las investigaciones científicas, se realiza de acuerdo con criterios de utilidad. Al respecto coinciden Rolando García y Jean Piaget cuando ponen de manifiesto que frecuentemente las decisiones sobre las líneas de investigación no se toman en la autonomía epistemológica del ámbito de una disciplina. No se eligió, por ejemplo, financiar las investigaciones en

³ Oscar Varsavsky, *Ciencia, política y cientificismo*, p. 16.

energía atómica en detrimento de la energía solar por una decisión epistemológica sino por criterios ajenos a la física.⁴ Las empresas e instituciones presionan al investigador, aun cuando lo hagan con guantes de terciopelo. Los investigadores conocen las prioridades del sistema y orientan sus investigaciones hacia ellas, sabiendo que en caso contrario no obtendrán empleo o subsidios para su trabajo.

Como puede verse, su libertad queda reducida a su mínima expresión: la opción entre los temas que se le proponen. Por supuesto, existe frecuentemente una coincidencia entre los deseos subjetivos del investigador —cuya subjetividad se halla formada en una matriz disciplinaria— y las necesidades de la estructura científica. Entonces el investigador puede sentir una encantadora sensación de libertad. Puede ocurrir también, por supuesto, que el investigador elija genuinamente una línea de investigación compatible con el complejo de ciencia y tecnología y pueda llevar adelante sus objetivos. Si la ciencia de uno u otro modo tiene una orientación, en vez de dejar que la orientación sea establecida exclusivamente por intereses empresariales que no tienen otros objetivos que la maximización de sus ganancias, la sociedad debe fijar otros criterios y hacerse cargo ella misma de la orientación de la investigación, sea de un modo centralizado o no. De esta manera podrá atender intereses generalizables, evitando las secuelas perniciosas de criterios burdamente economicistas que se enmascaran de objetividad con un ropaje tecnocrático.⁵ La libertad no consiste, entonces, en hacer lo que quiera sino en darse los propios fines u objetivos valiosos y en intentar conseguirlos. Cuando Varsavsky propone la autonomía científica no se refiere a otra cosa. La sociedad debe darse sus normas, sus propios criterios y prioridades para determinar qué investigación es conveniente. En ese sentido, no estará meramente orientada por la eficiencia, sino también por criterios de justicia.

Precisamente, en *Ideas básicas para una filosofía constructiva* considera posible discernir racionalmente unos fines de otros.⁶ Para ello propone un “enfoque constructivo” en el cual además de

⁴ Cf. Jean Piaget y Rolando García, *Historia y psicogénesis de la ciencia*, México, Siglo XXI, 1994, p. 230.

⁵ En el mismo sentido puede verse Jürgen Habermas, “Ciencia y técnica como ideología” en el libro homónimo, Madrid, Tecnos, 1984. Allí no hace otra cosa que retomar las críticas a la supuesta neutralidad valorativa de las ciencias sociales que realiza Max Weber en sus ensayos metodológicos.

⁶ Cf. Oscar Varsavsky, *Ideas básicas para una filosofía constructiva* (1976), en *Obras escogidas*, Buenos Aires, CEAL, 1982, p. 391.

las dimensiones de verdad y falsedad, creencia y arraigo psíquico-ideológico, se incluyan las dimensiones de valor: importancia y preferencia. Tal concepción supone una teoría de la decisión mejorada, en la cual las relaciones costos-beneficios no desatiendan las pérdidas de los hombres involucrados.⁷

La ciencia moderna alcanzó éxitos extraordinarios en el campo de las ciencias exactas y naturales. Y estos éxitos posibilitaron, junto a otros factores, la creación de recursos de una abundancia antes desconocida. Sin embargo, este saber no sirvió para terminar con la inequidad. La asignación de recursos orientados hacia esas ciencias en detrimento de las sociales produjo un conocimiento científico impotente para resolver problemas educacionales, de participación y de distribución de la riqueza. Por eso se hace imprescindible una ciencia para el cambio social. El cambio social, la transición, requieren de un saber que los haga factibles. El poder político es insuficiente.⁸

Para que la ciencia sirva al cambio social debe ser también interdisciplinaria. No sólo para alcanzar mejores resultados teóricos y mejores implementaciones tecnológicas, sino también para prevenir efectos indeseables, imprevisibles en la investigación mono o multidisciplinaria. Para que ello sea posible se requiere invertir la cadena tradicional de la actividad científica: descripción-explicación-predicción-decisión.⁹ Ahora, el primer paso de la cadena consistirá en definir los objetos a investigar, establecer los problemas a resolver y bosquejar las líneas de investigación posibles. Esta forma de organización que propone Varsavsky no difiere demasiado de la técnica de los “grandes programas”, según la cual conviene no aislar la investigación del contexto económico, para conjugar las operaciones de investigación, reproducción y producción como un todo estructurado por un objetivo. Todo lo cual está lejos de significar el abandono de la investigación básica. Sencillamente hay una investigación básica relevante y otra que no lo es. Por otro lado, hoy resulta muy difícil determinar si una investigación es básica o aplicada analizándola descontextualizadamente (véase si no la in-

⁷ Cf. Oscar Varsavsky, *Estilos tecnológicos. Propuestas para la selección de tecnologías bajo una racionalidad socialista* (1974), en *Obras escogidas*, Buenos Aires, CEAL, 1982, p. 246.

⁸ Cf. Oscar Varsavsky, *Ciencia, política y científicismo*, p. 17.

⁹ *Ibid.*, p. 47.

formación o las biotecnologías).¹⁰ La investigación pura, es decir la investigación por la investigación misma, no es más que una sensación subjetiva sin un correlato objetivo en el sistema de necesidades. En rigor, actualmente resulta difícil no considerar a la ciencia como el medio de producción por antonomasia.¹¹

*La interacción entre la investigación
y la industria*

Si atendemos a la vinculación que existe entre la investigación básica, la investigación aplicada, la tecnología, la industria y el mercado, su desvinculación aparece como artificiosa y supone una suerte de responsabilidad por omisión del sistema científico que la posibilita. Es indiscutible que no toda investigación debe hacerse teniendo en cuenta una aplicación inmediata. Pero es sintomático que la enorme mayoría de las investigaciones carezca de aplicabilidad. En el caso del CONICET de Argentina esto resulta claro cuando se compara la cantidad de solicitudes de financiación que existen para Proyectos de Investigación y Desarrollo (PID) y la casi inexistencia de pedido para proyectos de innovación tecnológica o para la implementación de unidades de vinculación (UV). La relación es de 500 contra 7.

No se puede afirmar que las solicitudes de financiamiento de PIDs no sea legítima. Pero sospechamos con algún fundamento que en muchos casos se trata de investigaciones que a lo sumo no hacen más que ingerir bibliografía, en el mejor de los casos para digerirla, y es posible que en muchos otros se trate de pseudoinvestigaciones incontinentes que por anticipado se sabe que llevan a una vía muerta. Nos permitimos sospechar que en este caso se trata de proyectos de investigación cuyo objetivo no es el objeto de investigación, sino precisamente obtener financiamiento para la subsistencia de los grupos de pseudoinvestigadores o investigadores con pseudoobjetos de investigación. En estos casos las hipótesis se asemejan a las hipótesis de conflicto inventadas o magnificadas por las burocracias armadas para mantener o aumentar sus presupuestos. En el caso de las pseudoinvestigaciones, la exigencia de publicidad hace que más

¹⁰ A estas dos cuestiones —'los grandes programas' y la indecidibilidad sobre cuál investigación es básica y cuál es aplicada— se refiere Amílcar Herrera en su clásico *Ciencia y política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1985, p. 120.

¹¹ Cf. por ejemplo, Portnoff-Gaudin, *La revolución de la inteligencia*, Buenos Aires, Instituto Nacional de Tecnología Industrial (INTI), 1988.

tarde o más temprano algo se descubra, a saber, el fraude. Pero esto depende de las exigencias de publicidad, mediante publicaciones, que las instituciones de financiamiento establezcan.

No continuaremos con este tópico tan desagradable y antipático. Sí, en cambio, preferimos volver a la cuestión de la vinculación entre la investigación y la industria, porque creemos que allí se encuentra una de las claves de los problemas por los que atraviesa nuestra ciencia. Ya en 1971 Amílcar Herrera señaló que la organización de las instituciones científicas constituía uno de los obstáculos activos para el atraso de nuestros países. Estos obstáculos institucionales se deben a defectos organizativos, a la falta de medios, a la ineficiencia de los organismos gubernamentales o privados para la implementación de la política científica, etc. Entre las deficiencias que detectaba Herrera se destaca la ausencia de interacción entre los diversos subsistemas del aparato de producción científico-tecnológico, debido a la escasez de investigación aplicada. Mientras en los países desarrollados la relación de la inversión en investigación aplicada y de desarrollo y la investigación básica era de 9 a 1, en nuestros países esta relación aparecía invertida. A ello se sumaba en esa época la destrucción de la investigación universitaria (a partir de la 'Noche de los Bastones Largos'). De este modo, la innovación tecnológica quedaba en manos de las grandes empresas transnacionales. Las pequeñas y medianas empresas, en cambio, o bien no se hallaban en condiciones de realizar inversiones rentables en Investigación y Desarrollo, o bien cuando tenían escala suficiente para hacerla no las hacían por factores diversos (mercado protegido, ignorancia sobre sus posibilidades, etc.).¹²

Amílcar Herrera cita un estudio de la OCDE de 1996 que echa por tierra el mito sobre la imposibilidad de las medianas empresas de realizar investigación. Entonces de lo que se trata es de averiguar por qué, salvo contadas excepciones, no se realiza. A su juicio, en países como los nuestros —cada uno con sus particularidades— esto se debe al proyecto político dominante y a la consecuente política científica explícita o implícita, las cuales suelen no coincidir. Mientras se manifiesta un rumbo en las leyes, reglamentos y estatutos que organizan las instituciones, los objetivos y las prioridades de investigación y las declaraciones oficiales, en las realizaciones en el con-

¹² Cf. Amílcar Herrera, 'Los determinantes sociales de la política científica en América Latina. Política científica explícita y política científica implícita', *La Opinión* (Buenos Aires), 14 de junio de 1971. Reproducido en REDES (Buenos Aires), vol. 2, núm. 5 (1995).

texto político global se va en sentido contrario. Estas contradicciones no hacen más que expresar las contradicciones en la estructura del poder donde conviven sectores antagónicos con intereses divergentes.

*La innovación tecnológica
de las empresas locales*

EN nuestro país se intentó tener un sistema productivo competitivo mediante la sustitución de importaciones cuando el mercado mundial se achicó por situaciones de guerra y, luego, mediante políticas proteccionistas de "compre nacional".¹³ Entonces se compraban paquetes tecnológicos cerrados. Pero no se puede continuar actualmente sosteniendo ese esquema por diversos motivos. El proteccionismo a ultranza supone no sólo retraso tecnológico, sino también tener una clase industrial que impone al mercado local productos deficientes y caros. Esto no significa tener que aceptar la globalización de la economía mediante políticas aperturistas indiscriminadas como sostiene el fundamentalismo del mercado. De hecho, los países actualmente industrializados protegieron sus incipientes industrias. Una política razonable, aplicada durante la rápida industrialización de Corea, por ejemplo, consistió en brindar protección durante periodos limitados para permitir la acumulación de ciertas capacidades tecnológicas.

Por supuesto, esto supone que no exista un divorcio entre la política de Ciencia y Tecnología y el resto de la política económica. En otras palabras, se trata de hacerse cargo de que la política de ciencia y técnica sea una herramienta fundamental de la política económica. Por otro lado, existe una aceleración del cambio tecnológico que no permite seguir comprando paquetes para adaptarlos porque lo que se compre será siempre obsoleto desde el punto de vista de una economía abierta. Ya en los setenta se empieza a mostrar que el cambio tecnológico intermitente no es más adecuado para amortizar la inversión que el cambio continuo, el cual tiene la ventaja de ir presentando productos más competitivos.¹⁴ Sin em-

¹³ Sobre los diferentes conceptos de competitividad y la competitividad en relación con la innovación tecnológica puede verse Gabriel Yague, "Comercio internacional, competitividad y estrategias empresariales: el sendero evolutivo de la teoría", *Documentos de Trabajo* (Universidad Nacional de General Sarmiento), núm. 3 (1996).

¹⁴ Cf. Martin Bell, "Enfoque sobre política de ciencia y tecnología en los años noventa", *REDES* (Buenos Aires), núm. 5 (1995).

bargo, hace un par de años nuestro ex superministro de economía, Domingo Cavallo, sostuvo una polémica con sectores científicos en la cual sostenía que era más barato comprar tecnología que sostener al complejo de Ciencia y Técnica. Evidentemente el complejo de Ciencia y Técnica debe ser reformulado, pero no en el sentido que indicaba el ministro, quien parecía ignorar que para comprar tecnología hay que saber qué se compra y para ello se requiere de una investigación autónoma. Por otro lado abundan los ejemplos de compras de plantas llave en mano con desconocimiento del ciclo tecnológico que conducen a una producción deficiente cualitativa y cuantitativamente. Esto conduce a tener que perder luego un tiempo enorme adaptando la tecnología. Por supuesto, las filiales locales de las multinacionales adaptan casi sin inconvenientes las tecnologías que generan mediante su investigación y desarrollo (1 + D), pero los productores locales no se hallan en la misma situación. Por el contrario, frecuentemente no tienen acceso a los nuevos conocimientos, ni —por consiguiente— a la innovación tecnológica. Si estos productores locales, en gran medida pequeños y medianos productores, no tienen esas posibilidades, habrá que preguntarse si con las condiciones existentes es posible alcanzarlas. La respuesta es afirmativa, pero ello requiere una interacción todavía inexistente entre los productores y las instituciones científicas como proponía Amílcar Herrera hace veinticinco años.

*La organización de las instituciones científicas:
entre las redes y las unidades de vinculación*

LO que se requiere es una transformación en la organización y gestión de la ciencia y de la tecnología, en la cual participen activamente los propios usuarios, generando redes que los vinculen entre sí mediante convenios de cooperación y generando redes que los vinculen con el conocimiento, el cual no puede reducirse a las tecnologías duras, sino también a las tecnologías blandas, las cuales incluyen precisamente formas diferentes de gestión con mayor participación de los miembros de las organizaciones y mayor flexibilidad en sus estructuras.

La participación de las diferentes instancias de las organizaciones no es ya meramente una expresión de deseos vinculada a la gestión, sino que tiene una importancia fundamental desde el punto de vista de la innovación. Si se atiende a que no todos los conocimientos son codificados, sino que junto a ellos existen conocimientos no codificados más vinculados con la práctica que con la teoría,

y que estos conocimientos son indispensables para pasar de la producción de un prototipo a la producción en escala, no puede dejar de desatenderse el aporte que en ese sentido pueden brindar los operarios. Por otro lado, los procesos actuales de producción tienden a necesitar operarios que excedan las destrezas propias de la producción rutinaria, y esto requiere una inversión en aprendizaje que no todas las empresas —sean privadas o públicas— están en condiciones de afrontar, sea por limitaciones económicas o por limitaciones científicas. Esto nos lleva al centro de la cuestión, a saber, a las vinculaciones entre la producción y las instituciones de investigación y docencia —especialmente las universidades.

Esta vinculación ya existe en un sentido, pero no siempre se tiene clara conciencia de ello cuando se definen las políticas presupuestarias para el sector. Efectivamente, las industrias y los productores agropecuarios no pueden generar investigación como en las instituciones científicas universitarias y no universitarias. Uno de los últimos informes de la OCDE al respecto lo exhibe cuando plantea el ejercicio conjetural de imaginar qué ocurriría si las grandes empresas de capital concentrado tuvieran que generar todo el conocimiento que requieren. Sencillamente no pueden hacerlo, sino que necesariamente tienen que recurrir al fondo común de conocimientos disponible, el cual es generado en gran medida por el aporte del ámbito público. Este fondo posibilita a su vez que los productores más pequeños tengan acceso al conocimiento. Pero en la medida en que el Estado deje de atender las políticas de Ciencia y Técnica, evidentemente serán esos sectores los que primero se perjudicarán, aunque a la larga se deteriorará todo el sistema productivo:

Si en un país la investigación pública y, muy en especial, la investigación universitaria permanecen en un nivel mediocre, los proyectos a largo plazo corren el riesgo de quedar en el camino, el contexto empresarial se deteriora, los inversores se desalientan y el tejido industrial comienza a debilitarse. Pero si las empresas no colaboran con el esfuerzo público, entonces los científicos formados por las universidades y la investigación realizada por los laboratorios públicos se asfixia o sirve solamente a las firmas extranjeras.¹⁵

Esto supone no sólo continuar atendiendo la denominada investigación básica —con los límites que este concepto tiene actualmente—, sino que exige otro tipo de vinculación más inmediata y evidente que actualmente no existe entre las instituciones de

¹⁵ OCDE, 'La technologie et l'économie. Les relations dominantes', París, 1992.

investigación y los usuarios de la investigación, sean empresas industriales, agropecuarias o servicios públicos. El informe mencionado las denomina ciencias de transferencia y distingue este concepto del de ciencia aplicada. No se trata de investigación básica aplicada, ni de investigaciones realizadas por la demanda de una aplicación, sino que se trata de un nuevo campo de saber que funciona como interfase entre lo científico, lo tecnológico y lo industrial, e involucra a todas esas instancias desde una organización y una práctica diferentes. Algunas de estas áreas disciplinarias como la informática, los nuevos materiales o las biotecnologías se constituyeron según esta modalidad por el propio objeto de investigación, aunque no sin un enorme apoyo de recursos públicos. En otros casos aparecen áreas como el medio ambiente que requieren urgentemente de esas disciplinas de interfase. El problema es que la industria tiene limitaciones para desarrollarlas y las universidades continúan —salvo contadas excepciones— privilegiando áreas de investigación más básicas, por limitaciones de distinta índole. Las ciencias de transferencia no llegan a formar parte de una política coherente por parte del Estado en el cual sigue existiendo una contradicción entre las políticas explícitas y la política implícita en los términos de Amílcar Herrera. Pero como se pone de manifiesto en un exhaustivo trabajo recientemente publicado, a pesar de algunas medidas aisladas deficientemente implementadas, lo que sigue existiendo es una política de *laissez faire*.¹⁶

¹⁶ En 1994 se aprobó en Argentina una Ley de Promoción y Fomento de la Innovación Tecnológica (Ley 23.877) que crea la figura de las unidades de vinculación (UV) entre centros de investigación y el sector privado. Por otra parte se creó un Programa de Modernización Tecnológica con fondos del BID con contrapartida local. Se está reestructurando el INTI. Las instituciones científicas no llegan a ser orientadoras o normativas, sino que a lo sumo facilitan algunos procesos a la industria. No existe un nivel superior de coordinación ni comunicación intrasistema en el complejo de Ciencia y Técnica. Se siguen priorizando las tecnologías duras sobre las blandas y en los medios académicos las ciencias de transferencia se consideran de segundo orden. El INTI solicitó la concurrencia del evaluador internacional Hiroshi Amano el cual puso de manifiesto precisamente sus deficiencias organizacionales: hay superposición de actividades, falta de flexibilidad en las estructuras, falta de cultura interdisciplinaria, falta de incorporación de tecnologías de gestión que involucren formas modernas de administración de proyectos y sistemas de evaluación del personal. Por otra parte, su política giró en torno a la exigencia de autofinanciarse, lo cual lo llevó a volcarse a prestar servicios a las empresas líderes; cf. Daniel Chudnovsky y Daniel López, 'Política tecnológica en la Argentina: ¿algo más que *laissez faire*?', REDES (Buenos Aires), núm. 6 (1996).

Queremos finalizar este apartado con una cita de Amílcar Herrera. El texto hace referencia a los sectores políticamente dominantes, que en algunos casos gobiernan directamente, y en otros siguen fijando las pautas básicas de la conducción nacional a través de su dominio ideológico y cultural o aportando cuadros dirigentes a gobiernos populares que no saben, no quieren o no pueden imponer el proyecto político transformador que los llevó al gobierno. El contexto de la cita hace referencia al deterioro socioeconómico y a la presión popular creciente:

En este texto comienzan a ver las posibilidades de la ciencia en un doble papel: en primer lugar, para usarla como una fachada que les dé una cierta apariencia de gobiernos "progresistas" o, por lo menos, modernizantes, y por el otro, como una herramienta, que al mismo tiempo que les permite resolver los problemas materiales más urgentes, puede exhibirse como una panacea universal, capaz de corregir todos los males del subdesarrollo, sin necesidad de cambiar la estructura del sistema.

Comienza así una política de apoyo formal a la ciencia, que se traduce en la aprobación de disposiciones y leyes de fomento a la actividad científica, en pedidos de colaboración a los organismos internacionales, en un contiguo elogio verbal del valor de la misma como motor del progreso... Todo esto constituye una fachada, principalmente formal y declarativa, que hemos denominado política científica explícita. La política científica verdaderamente en acción —política científica implícita— es bien distinta de lo que sugiere esta brillante fachada...¹⁷

El papel de las universidades

LA integración organizacional entre las universidades y la producción resulta ineludible por múltiples motivos. Como vimos antes, la tecnología no siempre se puede comprar y cuando se puede comprar se requiere de un saber que permita distinguir el gato de la liebre. De lo contrario es muy probable que se adquieran espejitos de colores incompatibles con la tecnología desarrollada localmente. Esto excede las posibilidades del mundo empresarial. Por otra parte el pasaje del conocimiento teórico o codificado elaborado en las universidades es insuficiente cuando se requiere pasar a escala in-

¹⁷ Amílcar Herrera, "Los determinantes sociales de la política científica en América Latina. Política científica explícita y política científica implícita", *La Opinión* (Buenos Aires), julio de 1971, reproducido en REDES (Buenos Aires), núm. 5 (1995), p. 130.

dustrial. Existe un saber no codificado —algunas veces codificable y otras no— que en algunos casos depende de la especificidad de cada empresa y su cultura organizacional. Hay que tener en cuenta que cuando la reproducción pasa a escala industrial suelen aparecer una cantidad de imponderables que no obtienen su solución en el conocimiento codificado. De allí la importancia que cobran las pasantías y residencias para los graduados universitarios que no se consideran formados hasta tanto realicen experiencias profesionales. Esta situación exige potenciar la vinculación entre las diferentes áreas de conocimiento de las universidades, exige una mayor vinculación de las universidades con las industrias y de las industrias entre sí, de manera tal de superar ese campo de nadie —llamado por algunos el "eslabón perdido"— entre la universidad y la industria. Esta cooperación no supone meramente un aprovechamiento industrial de los conocimientos básicos que logran las universidades, facilitado por el intercambio internacional que éstas tienen. De lo que se trata es de generalizar el campo de las actividades de transferencia creando unidades de vinculación entre las universidades y la industria para saldar ese hiato entre los dos campos de saber. Esto ya se halla extendido en algunos países. Pero en países como los nuestros adquieren particular relevancia por las limitaciones antes mencionadas de las industrias locales que no llegan a beneficiarse con los aportes técnicos y gerenciales que supone la inversión extranjera en nuestros países. El informe de la OCDE arriba mencionado muestra que una solución alternativa a la que están recurriendo algunas pequeñas y medianas empresas, sobre todo en Europa, consiste en contratar los servicios de sociedades de investigación para hacer la I + D. Pero esto no las iguala a las empresas que tienen sus propias posibilidades de I + D si no se produce una auténtica interacción entre la empresa y la sociedad de investigación contratada, los resultados son precarios. El modelo sigue siendo el de la relación con los laboratorios universitarios de investigación.

Existe, afortunadamente, un incipiente trabajo en ese sentido en varias universidades públicas, cuya autonomía les permite iniciativas políticas propias a pesar de los factores limitantes del contexto de la política económica global. Un ejemplo es la empresa UBATEC de la Universidad de Buenos Aires. Una experiencia extraordinaria la constituyen los mal denominados Proyectos Especiales de Investigación (PEI) que se realizaron en la Universidad de

Buenos Aires.¹⁸ Decimos que la denominación es errónea porque la palabra *proyecto* alude a una estructura organizacional tradicional, con una planificación previa desde una estructura decisional jerarquizada en un contexto institucional rígido. Los PEI, en cambio se generaron con el objeto de romper esas estructuras esterilizantes, para trabajar en redes que vinculen diferentes grupos de investigación sin que se vean obligados a compartir paradigmas metodológicos comunes. Lo que define el espacio común es el objeto, al cual se le aborda desde las distintas disciplinas manteniendo una fluida comunicación y tomando las decisiones de una manera horizontal. Si bien no están orientados específicamente al logro de un conocimiento determinado, sino al desarrollo de una nueva capacidad de producir conocimientos mediante una experiencia interactiva, esto no significa que los PEI no hayan obtenido buenos resultados. Se trabajó sobre nuevos materiales, biotecnología, tecnología de los alimentos, medio ambiente, Estado y políticas públicas, integración regional, problemas urbanos, química fina, etc. Y se lo hizo mediante una vinculación de unidades académicas inédita hasta entonces. Más aún, se llegaron a implementar talleres de vinculación con la industria.

Resulta claro, por ejemplo, que no es posible producir conocimientos sobre el medio ambiente si no es a través de la colaboración de una enorme cantidad de disciplinas, cada una de las cuales no tiene más remedio que admitir sus propias limitaciones cognitivas. Si bien esto parece algo evidente, existen hábitos arraigados y factores de diversa índole que limitan las posibilidades de constituir nuevos campos de saber interdisciplinarios. Si las actuales estructuras organizacionales conducen a la incomunicación entre las disciplinas, esto se agrava por la escasez de recursos que alienta la desconfianza y la competencia entre los investigadores. Sin embargo, esta situación debe superarse porque nos hallamos frente a una demanda de conocimiento que sólo puede producirse cooperativamente. Las relaciones de poder intrainstitucionales se convierten en obstáculos serios para el desenvolvimiento de estas redes, las cuales se ven afectadas cuando los emergentes de los viejos diseños institucionales todavía existentes plantean resistencias propias de las burocracias que tienen por único objeto su propia conservación. Esto conduce a conflictos entre las anteriores estructuras académicas que

¹⁸ Cf. Leonardo Vaccarezza, "Los problemas de la innovación en la gestión de la ciencia en la universidad: los programas especiales de investigación de la UBA", REDES (Buenos Aires), núm. 2 (1994).

se vuelven cada vez más endogámicas y estas redes creativas que penden de una cuerda floja en un equilibrio sumamente inestable. Frecuentemente hasta los más honestos liderazgos intelectuales con sus concepciones jerárquicas impiden el desempeño de actores que no arrastran los viejos hábitos de trabajo y se hallan en condiciones de promover las nuevas relaciones organizacionales.

Ese tipo de conflictos es propio de organizaciones institucionales obsoletas como la Universidad de Buenos Aires, que muestran algunos atisbos de querer transformarse, pero lo hacen mediante políticas tibias que encuentran serias resistencias en la vieja organización en torno a Institutos de Investigación y Facultades cerrados sobre sí mismos. Existen otros modelos institucionales —como el de la Universidad Nacional de General Sarmiento— que se crearon ya como organizaciones flexibles. Esta Universidad, por ejemplo, cuenta con un Instituto de Ciencias Básicas, un Instituto de la Industria, un Instituto del Conurbano que se ocupa de problemas ambientales, de desarrollo humano, de administración pública, etc., y está por organizar un Instituto de Humanidades. Todos estos institutos son interdisciplinarios desde su gestación y se hallan atravesados entre sí por diversos canales de comunicación y participación fluida. Esto no sólo surge de su organización sino de los objetos de investigación que plantea el proyecto institucional, los cuales se orientan a los problemas de la región y suponen establecer una interacción con las instituciones y medios productivos. El abordaje de estos problemas requiere necesariamente la concurrencia de las diferentes disciplinas. Pero si bien esta organización fomenta el trabajo de equipos horizontales interactivos, esto no implica que no se observen de tanto en tanto conflictos entre diferentes culturas académicas. Evidentemente cambiar los hábitos arraigados en la cultura académica no es una tarea que se realice de un día para el otro. En uno y otro caso se requiere echar mano a la sociología de las instituciones científicas para poner de manifiesto estos y otros problemas. En el caso de la Universidad de Buenos Aires, para producir transformaciones organizacionales urgentes. En el caso de la Universidad Nacional de General Sarmiento, para lograr que la instalación de la nueva cultura organizacional no se vea obstaculizada por actores con viejos hábitos organizacionales.

Conclusiones

CUANDO se piensa la innovación tecnológica, suele pensarse más en las tecnologías duras. Pero se tiene muy poco en cuenta a las

tecnologías de gestión que orienten y posibiliten la innovación tecnológica. Y cuando se las tiene en cuenta, frecuentemente se trata de trasplantar acriticamente modelos de gestión que pretenden implantarse en contextos culturales de gestión incompatibles. Creemos que la tematización de la organización de las instituciones de investigación científica es relevante si se pretende alguna eficiencia. Creemos también que la eficiencia en sí misma no existe si no se atiende a los fines valiosos desde la cual se la mide. La eficiencia es una relación. Y si no se define qué se está relacionando puede lograrse una eficiencia anti-gente, la más frecuente de las eficiencias. Sin embargo, parece indiscutible que si la eficiencia es el modo más económico de alcanzar fines valiosos en un contexto de recursos escasos, la eficiencia es una condición de la equidad y de la justicia, en tanto supone la generación de más recursos o la buena administración de los que se tienen. Pero la medida de la eficiencia está dada por el valor de los objetivos. Creemos innecesario justificar aquí por qué el aumento de la equidad y la justicia son objetivos valiosos.

Comenzamos esta exposición con las ideas de Varsavsky. La concepción de Varsavsky, vigente hace más de veinticinco años, probablemente tenga en la actualidad más validez que entonces. En primer lugar, la autonomía científica y la orientación consecuente no pueden perderse de vista. La división abstracta entre investigación básica, aplicada, tecnología e industria parece insostenible frente a disciplinas como la informática o las biotecnologías en las cuales las instancias se dan en forma simultánea y las supuestamente posteriores anteceden a las primeras. Estos ejemplos permiten afirmar que la investigación básica no puede ser desvinculada de la producción en general y del mercado a pesar de los esfuerzos que se hacen para reivindicar una investigación "pura".¹⁹

En segundo lugar, el carácter interdisciplinario de la investigación científica parece ya difícilmente discutible si se pretende alcanzar resultados teóricos superiores al trasladar las cajas de herramientas conceptuales desde unas disciplinas a otras. Pero, obviamente, en el caso de las implementaciones tecnológicas la aplicación de técnicas desvinculadas produce efectos indeseables real-

¹⁹ Un caso patético puede observarse en el capítulo 2 de *Ciencia y desarrollo*, Buenos Aires, Siglo XX, 1983, donde Mario Bunge separa la investigación básica de sus posibles implementaciones. Todo su análisis se derrumba cuando él mismo presenta una tabla en la cual todas las disciplinas básicas por él relevadas aparecen acompañadas por un correlato de aplicación industrial o empresarial altamente redituable.

mente no queridos pero previsibles si los técnicos no se escudan en la ya insostenible e impresentable neutralidad valorativa de las ciencias.

En tercer lugar, el cambio social sigue requiriendo una teoría de la decisión que no sea valorativa. Aunque éstos son tiempos de un conservadurismo subóptimo, la optimalidad paretiana no resulta suficiente. La ciencia básica no es independiente del mercado y el mercado no es un campo neutral donde la competencia se dirige de acuerdo con reglas imparciales. Existe la desigualdad creciente y la consiguiente necesidad de la justicia. Si la globalización y los cambios en el aparato productivo exigen reconversiones y cambios en la gestión del Estado, esta reconversión no debe ser meramente sinónimo de ajuste y exclusión social. Las políticas públicas suponen valoraciones y una orientación para la administración. Todavía es posible pensar políticas públicas que no se orienten pasivamente por las necesidades de los sucesivos e interminables ajustes que serán cada vez mayores en la medida en que no existan políticas públicas activas y realmente transformadoras. En estos procesos de cambio las políticas científicas tienen un papel que desempeñar. Se trata de cerrar el circuito entre la producción, la ciencia y el gobierno, es decir, terminar de integrar los tres vértices que constituyen el denominado triángulo de Jorge Sábato. Pero —como vimos— no es una tarea sencilla sino llena de obstáculos políticos externos e internos a las propias instituciones científicas.²⁰ Completar el triángulo de Sábato no significa abandonar la misión tradicional de la universidad. Sí, en cambio, supone asumir nuevas responsabilidades hacia la sociedad. Pero debe quedar en claro que en esto las responsabilidades deben ser compartidas por un empresariado que se haga cargo de que los beneficios que obtiene representan un costo que debe estar dispuesto a financiar; por una política explícita por parte del gobierno que no desfinancie la misión tradicional de la universidad —en tanto fondo común de conocimientos básicos— y por una universidad que funcione como tal, es decir, como ámbito interdisciplinario, productor e integrador de conocimientos que reflexiona sobre su papel en la sociedad y que se hace responsable de los efectos sociales que genera, es decir, una universidad que conserve los objetivos esenciales de la Reforma de 1918.

²⁰ Cf. Enrique Oteiza, "Dimensiones políticas de la 'política científica y tecnológica'", *Sociedad* (Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires), núm. 9 (1996).

ESCUELA Y SENTIMIENTO NACIONAL: DE LA LENGUA A LA MÚSICA

Por Danilo MARTUCCELLI
UNIVERSIDAD DE BORDEAUX II
y Maristella SVAMPA
UNIVERSIDAD NACIONAL
DE GENERAL SARMIENTO, ARGENTINA

LA NACIÓN es siempre el resultado de un conjunto de procesos culturales e institucionales, y ninguno de los elementos que la constituyen puede reclamar para sí un papel determinante en su construcción. Si la nación es un fenómeno cultural y sociopsicológico, lo es en la medida en que se encuentra en relación con una economía y un Estado particular. Sin embargo, en lo que sigue, nos interesa subrayar la manera como el sentimiento nacional fue producido en sus dimensiones básicamente culturales.

En efecto, en la historia europea, y también en la de los Estados Unidos, la identidad nacional supuso tanto la práctica de una lengua común (que se convirtió en la lengua "nacional"), como la familiaridad hacia un territorio al que se carga de valor simbólico,¹ la experiencia de un conjunto de costumbres, en fin, una memoria colectiva ligada a una historia común. Este conjunto de elementos culturales y afectivos es indisoluble del papel mayor que la escuela tuvo a la hora de definir el sentimiento nacional. Por supuesto, las diferencias nacionales son al respecto importantes, pero cualquiera que sea el papel que la cultura, y más precisamente la escuela, posee en la narración legitimada de la construcción nacional, es claro que éste fue preponderante en todas las experiencias de los países centrales. Un papel indisoluble de la voluntad política del Estado y de las exigencias de la economía industrial del siglo XIX, fase en la que se realiza realmente la modernización de las sociedades

¹ A este respecto es suficiente pensar en el papel de la "frontera" en la consolidación de la nacionalidad norteamericana o, como lo señalan los manuales escolares, en los límites "naturales" de la nación francesa.

europas y la consolidación de la identidad nacional.² En América Latina el proceso fue muy distinto, puesto que el control de la economía por las burguesías nacionales fue limitado, el Estado se caracterizó más por sus insuficiencias que por su capacidad de asegurar la cohesión social y la dispersión cultural fue siempre de rigor dada la heterogeneidad de los grupos sociales. En este contexto, el papel de la escuela y de la lengua fue en la práctica (y ello en contra de lo que afirmaba cierto discurso oficial) siempre problemática en lo que concierne a la definición y transmisión de un sentimiento nacional.

Las transformaciones recientes a nivel internacional cuestionan, tanto en los países centrales como en los periféricos, la respuesta que en el pasado se otorgó al problema de la cohesión cultural de las sociedades nacionales. Por un lado, la voluntad de homogeneidad cultural aparece como innecesaria, imposible, incluso indeseable. Por otro lado, surge el problema de asegurar, al menos en la fase de transición actual, la estructuración de un sentimiento de pertenencia común entre grupos sociales cada vez más diversos y ello en el seno de tendencias hacia una "cultura global".³ El problema puede entonces replantearse en estos términos: ¿cómo asegurar en América Latina desde la escuela, y en medio de las transformaciones actuales, la unidad de un sentimiento nacional, permitiendo a la vez la expresión de la mayor diversidad social y cultural posible?

El artículo que sigue consta de cuatro partes. En un primer momento, recordaremos las especificidades de la construcción nacional en los países centrales y en América Latina, a fin de delimitar el problema de estos últimos. En segundo lugar, nos interesaremos específicamente en el vínculo existente entre la cultura y la nación. En una tercera parte, pasaremos revista a la manera como tradicionalmente se dio una respuesta a esta problemática desde la lengua nacional en el sistema educativo latinoamericano, así como las limitaciones e *impasses* de este esfuerzo. En fin, en la última parte

² Para el caso francés véase Eugen Weber, *La fin des terroirs*, París, Seuil, 1983; y para una visión de conjunto de las experiencias europeas del periodo, Eric Hobsbawm, "Mass-producing tradition: Europe 1870-1914" en Eric Hobsbawm y Terence Ranger, eds., *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 263-307.

³ Cf. Anthony Smith, "Towards a global culture", *Theory, Culture and Society*, vol. 7 (1990), pp. 171-191. A este respecto las posiciones son muy opuestas y oscilan entre los que afirman una homogeneización cultural creciente y los que sostienen, a la inversa, la emergencia de nuevos procesos de diferenciación cultural.

nos centraremos en una vía que nos parece prometedora, con vistas a asegurar una expresión cultural más abierta e igualitaria del sentimiento nacional.

I. La formación de la nación

1. La experiencia prescriptiva de los países centrales

La construcción de las naciones —sobre todo en Europa— se halla íntimamente ligada a la emergencia de un Estado y de una sociedad industrial. Si hasta el advenimiento del siglo XVIII la “nación” designó antes que nada ciertos grupos sociales, identificados por una lengua y una historia común, ya a partir del siglo XV se perfilan rasgos más políticos. En efecto, la “nación”, y la pertenencia a ella, se halla en el centro de la oposición entre la nobleza y la monarquía por el monopolio del título de defensores de los “derechos nacionales”. Pero es sólo a finales del siglo XVIII que la “nación” se expande hasta incluir a los sectores populares: la revolución norteamericana y la francesa establecen, cada una a su manera, la unidad del “pueblo” y de la “nación”.⁴ Fusión que dará origen al tema de la autodeterminación de los pueblos, principio que se encuentra en la base de la formación de Alemania e Italia a mediados del siglo XIX. En otros términos, la primera identificación (entre la “nación” y el “pueblo”) dio lugar, con la expansión de las economías industriales, a la segunda gran identificación, por lo menos virtual, a saber entre la “nación” y el “Estado”.

Esta similitud de procesos históricos no ha impedido, sin embargo, la consolidación, tal vez más polémica que real, de dos concepciones de la nación.⁵ La primera representación insiste en la existencia de un pueblo (*Volk*) anterior a la creación del Estado, principio de unidad cultural del cuerpo político que garantiza la historicidad nacional, anterior a la fundación del Estado-nación. La segunda representación se apoya, al contrario, en el carácter indisoluble existente entre la fundación de las instituciones políticas y el nacimiento de la nación: el problema de la identidad cultural se emplaza en el ámbito de lo político. Pero cualquiera que fuere la

⁴ Como puede verse sobre todo en la obra de Thomas Payne. Para una visión de conjunto sobre la fundación de la nacionalidad norteamericana, véase Elise Marienstras, *Les mythes fondateurs de la nation américaine*, París, Maspero, 1976.

⁵ Para una visión crítica de esta separación, cf. Louis Dumont, *L'idéologie allemande. Homo aequalis II*, París, Gallimard, 1991.

verdad de esta división, es necesario reconocer que, de una u otra manera, la pertenencia nacional fue un producto del Estado,⁶ de un tipo de economía,⁷ y de una transmisión cultural a través del sistema educativo.⁸ En otros términos, el sentimiento nacional aparece, más allá de sus representaciones simbólicas, como indisoluble de una fase de desarrollo económico (aquel en el cual la industrialización se opera bajo el control de burguesías definidas nacionalmente, esto es, dentro de un territorio delimitado), de un conjunto de políticas públicas diversas que aseguran la integración social de los diversos sectores sociales (políticas que van desde el servicio militar obligatorio hasta la extensión de los derechos sociales, pasando por los derechos políticos), en fin, de una política voluntarista de integración cultural que apunta, más allá de la alfabetización,⁹ a asegurar la transmisión selectiva de una lengua y de un conjunto de valores patrióticos.

El papel de la escuela y de la lengua, una y otra en este proceso indisolublemente unidas en la práctica, fue preponderante. El objetivo de la escuela, implícito en algunos países, explícito en muchos otros, fue la formación de ciudadanos con el objeto de que éstos pudieran participar en el gobierno de la cosa pública.¹⁰ El papel de la escuela es en primer lugar cívico: construir la nación y for-

⁶ Para el papel del Estado en tanto que instaurador de lo social y productor de la nación, cf. Pierre Rosanvallon, *L'Etat en France de 1789 à nos jours*, París, Seuil, 1990.

⁷ El tema es abundantemente tratado por diversos autores. Para una excelente síntesis histórica, véase Eric Hobsbawm, *Nations and nationalism since 1780*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

⁸ Regresaremos sobre este aspecto pero señalemos desde ya el aporte mayor que en este punto ha realizado Ernest Gellner, *Nations and nationalism*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1983.

⁹ Señalemos, por ejemplo, que en un país como Francia, y en contra del mito republicano, la alfabetización no fue en verdad obra de la Tercera República, lo esencial de ella habiéndose realizado bajo el antiguo régimen; cf. François Furet y Jacques Ozouf, *Lire et écrire*, París, Minuit, 1977, 2 vols. La función patriótica de la escuela emerge entonces como aún más determinante.

¹⁰ Insistimos: esto no significa darle a la escuela un papel preponderante en la construcción del sentimiento nacional. Por ejemplo, en un país como Italia la integración se logró más a través de los vínculos clientelares entre el gobierno central y los notables locales que merced a un mito o a una cultura nacional; cf. Susan Tarrow, *Between center and periphery: grassroots politicians in Italy and France*, New Haven, Yale University Press, 1977.

mar los ciudadanos.¹¹ Lo primero, en mucho se identifica con la transmisión de un lazo con una historia colectiva percibida como propia, y a la enseñanza de una lengua nacional.¹² Un esfuerzo que, en el caso francés por ejemplo, pasó por un conjunto de violencias escolares que apuntaron a difundir el francés en detrimento de los dialectos regionales: la "razón" y la "nación" fueron el resultado de una práctica institucional voluntarista.¹³ Lo segundo, la formación del ciudadano, supuso la transmisión de una cultura racional, científica, que se pretendía socialmente "neutra" y que debía reforzar el vínculo entre la Nación y la Razón: fuera de ella, sólo quedaba el oscurantismo de la religión o los "pasatismos" de los dialectos regionales. En ningún otro lado el proceso fue tan radical como en Francia donde la concepción condujo a la construcción de la noción de "laicismo",¹⁴ según la cual, más allá de la estricta separación entre la Iglesia y el Estado, se trataba de hacer de la escuela un recinto neutro sustraído, tanto como ello fuera posible, a las divisiones de la sociedad civil: el ingreso a la Nación suponía entonces el ingreso al mundo de la Razón y el desprendimiento radical del alumno de su medio social. Pero si la versión del laicismo francés se presenta bajo rasgos extremos, está lejos de estar ausente en otras tradiciones, como lo atestigua la voluntad de John Dewey de separar la escuela de la sociedad: en el ámbito escolar el alumno debía tener acceso a un horizonte cultural más amplio que aquel que le suministraba su entorno familiar.¹⁵

O sea que, antes del surgimiento de la nación los individuos poseían identificaciones culturales y lealtades diversas —vínculos de sangre, dinastías, organizaciones locales— pero no existían, en sentido estricto y moderno, ciudadanía política. La nación aparece

¹¹ Para una visión institucional de este proyecto político y sus mutaciones sociales en Francia, cf. François Dubet y Danilo Martuccelli, *À l'école*, París, Seuil, 1996.

¹² En 1863 un quinto de la población en Francia no conocía el francés; las cifras son mucho más elevadas en países como Italia donde en 1860 sólo 2.5% de la población empleaba el italiano cotidianamente; cf. Eric Hobsbawm, *Nations and nationalism since 1780*.

¹³ Notemos que este proceso fue el fruto de una voluntad política de imposición de una lengua nacional y que este proceso no se realizó sin coerción: el empleo por un alumno de una palabra de dialecto dentro de la escuela era reprimido por el maestro.

¹⁴ Cf. para esta noción el número especial de *Pouvoirs* (París), sobre "La Laïcité", núm. 75 (1995).

¹⁵ John Dewey, *Democracia y educación*, Buenos Aires, Losada, 1982.

con el desarrollo de un tipo particular de organización socio-política entre los siglos XVIII y XIX, a través del reemplazo de una economía agraria por una economía industrial, lo que exigió el desarrollo de formas de trabajo basadas cada vez más en la manipulación de signos, y que suponían una alta movilidad ocupacional y geográfica. Ambos procesos conllevaron un incremento de la relación con individuos anónimos, lo que implicó a su vez la difusión de una cultura común y un buen nivel educativo. La educación cesó paulatinamente de ser un privilegio social y se convirtió en una necesidad económica. El hecho de compartir una cultura común y la aspiración a un Estado propio, uno y otro íntimamente ligados, fundaron la realidad de la nación, que se apoyaba sobre elementos culturales preexistentes. Como lo señala Ernest Gellner, la cultura nacional fue una creación de los nacionalistas.¹⁶

En resumen, la construcción de la "nación" corresponde en los países centrales a una fase de desarrollo económico controlado por burguesías nacionales, a un conjunto progresivo de políticas que apuntaron a una integración creciente de la población (como lo atestigua, por ejemplo, y de manera paradigmática, la extensión de la ciudadanía de los derechos civiles a los derechos políticos y de éstos a los derechos sociales),¹⁷ y a la difusión de una cultura común, en mucho gracias a la difusión de una lengua nacional a través del sistema educativo.¹⁸

Este sentimiento nacional fue vigoroso mientras estuvo encuadrado dentro de un Estado-nación y en medio de una sociedad industrial. Realidad que hoy en día se halla cuestionada por doquier, como lo atestigua la debilidad de las instituciones nacionales a nivel político, así como, y más profundamente, la crisis de las diversas estructuras intermedias de socialización (familia, ejército, escuela),¹⁹ tanto como los diversos modelos nacionales de integración de mi-

¹⁶ Ernest Gellner, *Nations and nationalism*.

¹⁷ Thomas H. Marshall, "Citizenship and social class" en *Class, citizenship and social development*, Chicago, The Chicago University Press, 1977.

¹⁸ Notemos que el papel de la lengua dentro de la construcción de la identidad nacional es muy diferente según las experiencias nacionales: en unos casos, como en Alemania, fue sin más la cuna de la nacionalidad, en otros casos, como en Francia, más bien el medio por el cual se imponía el universal republicano. Pero en ambos casos fue en torno a la difusión de la lengua desde donde se cimentó —en todo caso a nivel escolar— el proyecto nacional.

¹⁹ Para la transformación de éstas, cf. Dominique Schnapper, *La France de l'intégration*, París, Gallimard, 1991.

norías culturales.²⁰ Pero una crisis que no es ajena a las dificultades crecientes del Estado de Bienestar en su capacidad por asegurar la cohesión del tejido social así como a las tendencias hacia la globalización económica (incremento del intercambio internacional, imbricación transnacional de los procesos productivos, desplazamiento del centro de decisión económica de las burguesías nacionales, y aún más de los Estados-nacionales, hacia los grupos financieros internacionalizados). Conjunto de transformaciones que afectan en definitiva a la manera misma como el sentimiento nacional es transmitido por el sistema educativo: crisis especialmente fuerte en los países en los que la tradición escolar estuvo basada (y legitimada) en la transmisión de una cultura,²¹ y menos en aquellos en los que el sistema educativo estuvo orientado hacia el desarrollo de habilidades cognitivas. Conjunto de transformaciones que conducen a algunos a afirmar sin más el ocaso tendencial de la nación,²² a otros a tratar de entender los procesos a través de los cuales la nación sobrevivirá como marco político de base de la sociedad moderna.²³ Pero en último análisis el cambio afecta, por doquier, al papel y a la misión de la escuela.²⁴

2. La experiencia latinoamericana

La formación de la nación en las sociedades latinoamericanas siguió otros caminos. En ellas, como se sabe, el grado de control de la economía por las burguesías nacionales se dio en el marco de una situación de dependencia. Las políticas de integración instrumentadas desde el Estado coexistieron muchas veces con la permanencia de franjas importantes de la población marginadas y excluidas; y hasta los años cincuenta el porcentaje de analfabetismo fue tal que el verdadero actor en la integración cultural de la nación fueron más

²⁰ Para una visión internacional W. Roger Brubaker, ed., *Immigration and the politics of citizenship in Europe and North America*, Nueva York, University Press of America, 1989, y para una comparación entre la experiencia francesa y la británica, cf. Didier Lapeyronnie, *L'individu et les minorités*, París, PUF, 1993.

²¹ Véase para el caso francés la visión pesimista de Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, París, Gallimard, 1987.

²² Eric Hobsbawm, *Nations and nationalism since 1780*.

²³ Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens*, París, Gallimard, 1994.

²⁴ Para las consecuencias de estos cambios en el trabajo del profesorado y desde éste en la transmisión de los modelos culturales en el Reino Unido, cf. Andy Hargreaves, *Profesorado, cultura y postmodernidad*, Madrid, Morata, 1996.

bien los medios de comunicación que el sistema educativo. Conjunto de procesos que le dieron a las experiencias nacional-populares un papel mayor en la construcción del sentimiento nacional. Recordemos brevemente cada uno de estos puntos.

En primer lugar, la fuerza de las identidades nacionales no es ajena al grado de autonomía económica que poseyeron las burguesías nacionales. Para decirlo con la distinción ya clásica de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, una diferencia importante se establece entre los países cuyo desarrollo dependiente se realizó bajo el control de una burguesía nacional con respecto a las sociedades de enclave.²⁵ En las primeras (Argentina, Brasil, Chile, Uruguay) la oligarquía exportadora y más tarde la burguesía industrial nacional poseyeron la capacidad de conservar en el país una parte importante del ingreso económico producido, lo que les permitió tener un papel político dirigente en la integración nacional de los sectores populares —ya sea por el camino de la representación liberal-democrática, ya sea a través del corporativismo. En las sociedades de enclave, al contrario, el capital extranjero penetró la estructura social sin alterarla, incluso se apoyó sobre grupos precapitalistas como los grandes terratenientes y la burguesía comercial, que se convirtieron en clientes de las empresas extranjeras. La escasa autonomía de los grupos nacionales limitó su capacidad de acumulación económica, una situación agravada, por lo demás, por la exigüidad de los mercados internos. Así las cosas, las clases dominantes no pudieron imponer una identidad nacional ni, sobre todo, una identificación entre los sectores populares y las instituciones políticas.

En segundo lugar es preciso señalar que, más allá del grado de control económico ejercido por las burguesías nacionales, en todos los países latinoamericanos se dio un divorcio fundacional entre las masas y las élites. Desde la independencia la historia de los países latinoamericanos está recorrida por el pesimismo de las élites hacia el pueblo: las guerras civiles, la consolidación de regímenes despóticos, en fin, la influencia de la historia europea, dieron carne a este sentimiento. Con el inicio de la era republicana el problema político no cambió radicalmente: la independencia supuso el desplazamiento de la legitimidad monárquica hacia una "legitimidad de reemplazo", que no era otra que la soberanía popular, pero la persistencia, a los ojos de la élite, del "arcaísmo" de las masas, atávicas

²⁵ Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1969.

en sus creencias y lábiles en sus inclinaciones políticas, cerró toda posibilidad de fundación del vínculo político desde el "pueblo".²⁶ La división entre las élites y las masas, la civilización y la barbarie (cualquiera que sea la forma que esta dicotomía tomó en los diversos países) respondió siempre al temor sempiterno de las élites a la disolución de la sociedad en la barbarie inorgánica.²⁷ Sin embargo, a pesar de este divorcio fundacional en América Latina, la separación entre el Estado y la nación fue particularmente débil, no sólo porque históricamente el Estado engendró la nación, sino porque fue a través de la apropiación del aparato de Estado por un grupo social que se puso en práctica la conquista de los mercados internos y la imposición de una autoridad política. Proceso que sólo fue logrado con cierto éxito en algunos países, sobre todo a través de regímenes nacional-populares, que permitieron, aunque sólo de manera relativa, el desarrollo de una estrategia económica mercado-internista basada en la expansión del consumo de los sectores populares así como su inserción, gracias a modelos de cooptación corporativista, al aparato del Estado. Sin embargo, el proceso de integración a la nación a través de los derechos sociales fue siempre débil y parcial.

En fin, la autonomía relativa o la debilidad de las burguesías nacionales y la desconfianza de las élites hacia los sectores populares, así como la débil capacidad de intervención institucional del Estado hicieron que, históricamente, el problema de la identidad cultural de la nación no haya podido ser resuelto por la escuela. En efecto, a pesar de la importancia variable de ésta en los diversos países latinoamericanos, la escuela no fue en la práctica, salvo excepciones como es el caso en la Argentina, el ámbito desde el cual se impuso una identidad común a los habitantes de un territorio. La castellанизación se realizó en Hispanoamérica en detrimento de otras lenguas, pero el esfuerzo estuvo muy lejos de tener los resultados que conocieron los países europeos. La tasa de analfabetismo y la conservación de otras lenguas dentro de las fronteras nacionales fueron importantes hasta bien entrados los años cincuenta. Periodo en el

²⁶ Francisco-Xavier Guerra, "El pueblo soberano: fundamentos y lógica de una ficción (países hispánicos del siglo XIX)" en Fernando Calderón, comp., *Socialismo, autoritarismo y democracia*, Lima, IEP-CLACSO, 1989, pp. 133-178.

²⁷ Cf. Roberto Fernández Retamar, *Algunos usos de civilización y barbarie y otros ensayos*, Buenos Aires, Contrapunto, 1989; Daniel Pécaut, "La cuestión de la democracia", *Revista Mexicana de Sociología* (México), julio-septiembre de 1989, pp. 135-147. Y para una visión histórica pormenorizada de esta problemática en el caso argentino, Maristella Svampa, *El dilema argentino: civilización o barbarie*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1994.

cual se puso en marcha el proceso de ingreso masivo de América Latina en la modernidad a causa de la penetración de las industrias culturales. Fueron la radio y más tarde la televisión las que en América Latina ejercieron la función que la escuela tuvo en Europa a la hora de producir, si no siempre la identidad nacional, por lo menos la inserción de los sectores populares en la cultura moderna.²⁸ Si bien el proceso no es exclusivo de las sociedades latinoamericanas, puesto que también se ha dado en países europeos, en América Latina éste fue acompañado masivamente por las fuertes migraciones hacia la ciudad (que hicieron de los países de la región en el transcurso de algunas décadas sociedades predominantemente urbanas) y la emergencia de una cultura de masas con significaciones sociales específicas. O sea, el retroceso tendencial del analfabetismo y el crecimiento importante de las tasas de escolarización prolongan, y no preceden, el proceso de unificación cultural. Las consecuencias son de bulto. El sentimiento nacional puede, en algunos casos, separarse de la identidad cultural moderna obtenida: ésta no es el fruto de un voluntarismo político sino el resultado de la recepción creativa por los sectores populares de una producción cultural fuertemente marcada, desde sus inicios, por su carácter internacional.

Es este conjunto de realidades, más o menos articuladas según los países, pero jamás completamente integradas en ninguno de ellos, que entra en ebullición en los años ochenta. Nada lo ejemplifica mejor que la división que viven, de manera ciertamente desigual, los países de la región entre los imperativos de la economía y la integración social. La inserción de los países latinoamericanos dentro del nuevo orden económico internacional es problemática. El agotamiento tanto del modelo vigente hasta los años treinta, que suponía para el continente un papel activo en la exportación de materias primas, como del modelo sustitutivo de importaciones que se implementó con éxitos muy desiguales en los diversos países, cuestiona severamente la naturaleza de la inserción del continente en la economía globalizada. La reducción de la importancia de las materias primas para las nuevas tecnologías y la circulación creciente de los capitales entre los países del hemisferio norte interpelan la vigencia del valor económico de las fronteras nacionales. Por otro lado, y en medio de la ola de democratización, se abre o se profundiza, según los casos nacionales, la brecha social entre los sectores integrados de la sociedad y los sectores excluidos, en movilidad social

²⁸ José Joaquín Brunner, *América Latina: cultura y modernidad*, México, Grijalbo, 1992.

descendente, o marginal. En el mejor de los casos, el incremento del ingreso real sirve para ocultar el aumento de la distancia entre los ricos y los más pobres. Crisis social que da lugar a reacciones colectivas muy disímiles, que se hallan en relación con el grado de integración nacional logrado, en el pasado, por cada país.

Es dentro de esta historia común y desde este conjunto de realidades estructurales como se debe intentar responder al problema de la producción cultural del sentimiento nacional en América Latina. Por supuesto, éste no puede ser separado del grado de integración económica e institucional de la sociedad, pero tampoco puede ser desvinculado de la globalización económica y de la crisis de una forma de definición cultural de la nación en América Latina —en breve, la identificación sin más, a la cultura "criolla" de los sectores dominantes.

En otras palabras, la problemática que aquí nos ocupa, si bien se inserta en una reflexión general sobre la sociedad latinoamericana, se aboca a una pregunta precisa: ¿qué papel debe desempeñar la cultura, y de manera más precisa, la escuela, en la producción del sentimiento nacional?

II. Cultura y nacionalidad

SEAMOS más precisos. La integración de la sociedad puede lograrse a través de un conjunto muy diverso de elementos, pero a grandes rasgos éstos pueden ser reducidos a dos grandes variantes: por un lado, una integración sistémica (basada en lo esencial en mecanismos impersonales como el poder y el dinero —o sea la integración de los individuos a través del intercambio y las reglas administrativas) y por otro lado, una integración social (basada sobre todo en una cultura común, símbolos y normas, compartidos por una población). Aun cuando ambos mecanismos son necesarios, algunos autores han insistido en el peso principal y primigenio que lo económico y lo político tuvieron en la integración de los individuos en el Estado moderno,²⁹ y para la época contemporánea, en el peso creciente, y disfuncional, de la integración sistémica sobre las exigencias de la integración social.³⁰ Sin embargo, y cualquiera que sea la evolución en curso, la identificación cultural de los individuos

²⁹ Edward Shils, "The integration of society" en *Center and periphery*, Chicago, University of Chicago Press, 1975, pp. 48-90.

³⁰ La oscilación entre ambos mecanismos de integración de la sociedad moderna es sobre todo marcada en Émile Durkheim, quien luego de haber dado un peso mayor a los mecanismos de la integración sistémica (o sea la "solidaridad orgáni-

con la nación (como realidad, como aspiración, como nostalgia) es un rasgo moderno innegable.

Es en esta problemática donde la función de la lengua, de la imprenta y de la escuela es determinante en tanto que objetivaciones de la cultura nacional. Una vez más la experiencia europea opera implícitamente como modelo prescriptivo de estos procesos. Para un autor como Benedict Anderson, la nación es una "comunidad imaginada" producida por la imprenta capitalista que termina por consolidar un grupo reducido de lenguas. La distribución de libros, en primer lugar las novelas, y sobre todo, más tarde, de periódicos, sentó las bases de una conciencia nacional: se constituyó un grupo de lectores que participaban, simultáneamente, de una ficción colectiva.³¹ Un proceso que permitió también dar una publicidad creciente a los debates políticos³² y que exigió al mismo tiempo la expansión y la invención³³ de la lengua "nacional" a través de un sistema de educación formal: fue a la transmisión de este saber que se consagraron esencialmente las escuelas elementales durante este periodo (notemos que aún hoy en día en las escuelas primarias un tercio de las horas de instrucción son consagradas al aprendizaje de la lengua).³⁴ Un proceso que terminó federando en torno de ella la identidad nacional de los países europeos.

En América Latina el problema se presentó de otra manera.³⁵ La independencia obtenida a comienzos del siglo XIX y la existen-

ca") desplazó su centro de interés hacia la integración normativa y simbólica de la sociedad; cf. Émile Durkheim, *De la division du travail social*, París, PUF, 1986 y *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF, 1985. Para una actualización contemporánea de esta problemática véase sobre todo la reflexión de Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, París, Fayard, 1987, 2 tomos.

³¹ Benedict Anderson, *Imagined communities*, Londres, Verso, 1983.

³² Jürgen Habermas ha insistido en la función emancipadora de la prensa en las primeras etapas del capitalismo moderno en *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981.

³³ Sobre el papel de los nacionalistas en la invención de la lengua nacional véanse los distintos ejemplos reseñados por Neil J. Smelser, en *Sociology*, Oxford, Blackwell, 1994, pp. 268ss.

³⁴ A. Benavot *et al.*, "Knowledge for the masses: world models and national curricula, 1920-1986", *American Sociological Review*, citado in *ibid.*, pp. 268.

³⁵ Notemos que la experiencia latinoamericana es también diferente a la de otras regiones del "Tercer Mundo". En algunos lugares, como en África y Asia, la existencia de rivalidades entre grupos étnicos obligó en algunos casos a conservar como lengua "nacional" a la antigua lengua de los colonizadores —como es el caso en Singapur. En otros, paradójicamente, es una lengua minoritaria, hablada por un grupo políticamente marginal, que se convirtió, en medio de las rivalidades entre

cia común entre las élites del castellano hicieron de éste, sin más, la lengua "nacional" de los diversos países. Poco importa aquí la irrealidad de esta asunción, en los hechos la legitimidad de la lengua de los antiguos colonizadores en tanto que lengua nacional nunca fue verdaderamente puesta en duda —y ello tanto más fácilmente que América Latina fue sometida a la hegemonía de países anglo-parlantes, el Reino Unido primero, los Estados Unidos después. Por supuesto, una situación de este tipo no fue ajena al problema de la identidad latinoamericana (como lo señaló Henríquez Ureña, no hemos renunciado a hablar castellano y nuestros problemas de identidad nacen de ahí) pero en la práctica institucional el castellano fue masivamente la lengua nacional. O sea, si en Europa la lengua reunió por sí sola los requisitos simbólicos de la nación en la medida en que se subordinó a las exigencias de las élites gobernantes y del desarrollo económico, en América Latina ella simbolizó, durante todo el siglo XIX y bien entrado el siglo XX, la cultura de la nación más por defecto que por virtud.

En esto, a pesar de las variantes nacionales e ideológicas, la historia del continente es similar. Tomemos, para mostrarlo, tres ejemplos muy diversos y correspondientes a diversos países. En primer lugar, la experiencia argentina de comienzos de siglo y el papel que en ella desempeñó la escuela (y los mitos culturales) en la formación de la nacionalidad.³⁶ Las cifras son importantes: en 1869, la Argentina contaba 12.1% de inmigrantes; en 1895, el porcentaje había aumentado a 25.5% y en 1914, época en la cual se registra la mayor concentración de extranjeros, el país contaba con 30.3% de inmigrantes (notemos que en términos relativos era el país que tenía en el periodo el mayor número de extranjeros dentro de su población). Este "aluvión inmigratorio" produjo, en un primer momento, una exaltación en ciertos escritores, a tal punto se suponía que estos inmigrantes, provenientes de países avanzados, transformarían la cultura "indolente" e "indisciplinada" de los gauchos nativos. Visión que pronto, muy pronto, entró en crisis: por un lado, los inmigrantes llegaron con expectativas de movilidad social en un país donde la tenencia de la tierra la obstaculizaba; la gran concentración urbana dio origen a las primeras formas de organización

grupos dominantes, en la lengua nacional —como es el caso en Kenya, Tanzania o Uganda.

³⁶ En lo que sigue nos apoyamos extensamente en el estudio de Maristella Svampa, "Inmigración y nacionalidad: el caso de la Argentina, 1880-1910", *Studi Emigrazione/Études Migrations* (Roma), XXX, núm. 110 (1993), pp. 289-310.

obrera en el país; por otro lado, Buenos Aires se convirtió en una Torre de Babel, se difundió el "cocoliche", suerte de intromisión de la lengua italiana en el castellano. El entusiasmo inicial de la élite cedió el paso a toda una serie de críticas y decepciones. La literatura se apropió rápidamente del tema: la crítica mordaz del inmigrante fue de rigor y sobre todo, la voluntad de rehabilitar una imagen positiva del antiguo gaucho. La descomposición de los antiguos marcos de la sociedad tradicional y la llegada de una nueva población que puso en el centro del debate a la vez la "cuestión social" y la "cuestión inmigrante" dieron a la escuela una función preponderante en la voluntad de la élite de construir una nación culturalmente integrada. Este proceso está bien representado por tres grandes autores. Para Ricardo Rojas, se trataba, a través de la escuela, de uniformar lingüísticamente el país y de imponer la transmisión de un "relato histórico" que cimentara la identidad nacional. Para Manuel Gálvez se requería "nacionalizar las masas" gracias al rescate de los antiguos valores provinciales, comunitarios, jerárquicos, antimodernos frente al cosmopolitismo disolvente de la gran urbe. En fin, para Leopoldo Lugones, este proceso suponía la creación de un "mito" nacional, de un relato épico, que como los poemas homéricos, permitiera transmitir una lengua propia y fundar la nacionalidad: nada más propicio para ello que la elevación del *Martín Fierro* de José Hernández a obra fundadora del "alma" nacional. Ella permitía a la vez afirmar el núcleo lingüístico nacional y los valores tradicionales del antiguo "gaucho", luego de haber reelaborado estos últimos de manera fuertemente imaginaria. En resumen, la nación argentina es una invención que pasó a través del rescate de un "gaucho" mítico, que permitió "nacionalizar las masas", sea a través de la castellanización operada por la escuela, sea por la colonización del imaginario en función de los valores de la oligarquía exportadora. El rescate del "gaucho" fue pues directamente proporcional a la presencia de los "inmigrantes", pero sobre todo, a la voluntad de éstos de imponer una contrahegemonía cultural al proyecto de las clases dominantes. En este proceso, la escuela tuvo una mayor importancia a través de la implantación de una liturgia patriótica, la castellanización de los hijos de los inmigrantes, la reactivación de un mito literario-cultural.

El segundo ejemplo no es otro que el del indigenismo. El tema posee un sinnúmero de matices, pero en lo que aquí nos interesa, es suficiente recordar algunos hechos determinantes. Antes que nada, el indigenismo, y ello a pesar de las variantes observables

entre México y el Perú, dio lugar a un desajuste mayor en la representación que ambas sociedades se hicieron de su propia nacionalidad: más simple, el indigenismo fue el discurso que permitió el mantenimiento "armónico" de una fuerte presencia simbólica y de una débil integración social y económica de los pueblos indígenas del continente. Por otro lado, el indigenismo se tradujo mayoritariamente hasta hace muy poco tiempo, en la mayor parte de sus versiones escolares, en una estrategia apenas velada de "castellanización". Nada lo ejemplifica mejor que el proyecto de educación en México de José Vasconcelos donde se interesaban en las condiciones socioeconómicas y culturales de diversas regiones y poblaciones indígenas, con el objetivo de insertarlas dentro del desarrollo nacional. La diversidad cultural no era valorada en sí misma; de lo que se trataba, al contrario, era de conocerla, a fin de poder producir lo más rápidamente posible su inserción en la economía nacional. En fin, el indigenismo en América Latina³⁷ remite, en la mayor parte de sus expresiones, a una fuerte concepción jerárquica de la diferencia cultural, una situación favorecida por el uso, por lo menos ambiguo, de las nociones de "raza"³⁸ o de "etnia". Un proceso que en el ámbito escolar condujo a una serie de reducciones que tienden a "comunitarizar" la diversidad cultural: a través de ésta se reduce el multiculturalismo al multilingüismo, y este último al reconocimiento de una comunidad. Proceso de fragmentación social que a través de un sinnúmero de representaciones de *lo indio* —ya sea bajo forma de denostaciones, ya sea bajo forma de exaltaciones— se encuentra, de manera sólo aparentemente paradójica, al servicio de una política de "castellanización". En efecto, el debate termina, tarde o temprano, enfrentando dos posiciones

³⁷ Una afirmación que debe sin embargo ser matizada si tenemos en cuenta las diferencias importantes que existen entre un indigenismo tradicionalista (y sus fuertes dosis de paternalismo), un indigenismo socialista (y su voluntad de constituir a los pueblos indígenas en una clase explotada y de servirse de las formas comunitarias tradicionales como una vía hacia el socialismo), o más recientemente un indianismo (y su afirmación de la posibilidad de una "desconexión" cultural, más o menos radical, con la modernidad occidental a través de una valorización del *ethos* indígena). Diferencias entre corrientes que son a su vez agudizadas por las discrepancias existentes entre autores. En efecto, las disimilitudes son profundas entre José Vasconcelos, Alcides Arguedas, José Carlos Mariátegui, Víctor Raúl Haya de la Torre, Luis E. Valcárcel, Guillermo Bonfil Batalla...

³⁸ No otra cosa en este contexto significa la noción de "raza" en vez de "cultura" en el ideario sintético de José Vasconcelos, *La raza cósmica*, en *Obras completas*, México, Libreros Mexicanos Unidos, 1957, tomo II.

irreconciliables (la defensa y la permanencia de la grandeza del pasado indígena y su viabilidad contemporánea o bien la aculturación sufrida por las poblaciones indígenas y su necesaria integración a otros modelos culturales) y a la sombra de cuyo *impasse* se impone prácticamente el castellano.

El tercer ejemplo, más circunscrito, hace referencia a experiencias puntuales de conflicto entre ciertas minorías no hispanófonas y la voluntad estatal de castellanización. Citemos dos ejemplos. Es el caso de las comunidades anglófonas de la isla de San Andrés y Providencia y de su larga resistencia a las prácticas de asimilación ejercidas por el gobierno colombiano. Un proceso en el cual, y como es de rigor, la colombianidad es definida (identificada) a la enseñanza del castellano, la inmersión en una cultura católica, y el apego a una historia nacional y al culto de los símbolos patrios: conjunto de procesos frente a los cuales la minoría intenta preservar sus rasgos propios.³⁹ Pero es también el caso del conflicto que opuso al comienzo de los años ochenta al gobierno sandinista de Nicaragua a los miskitos. Aun cuando la coyuntura internacional y la situación interna sean necesarias para comprender el desarrollo de los acontecimientos, en lo que aquí nos interesa, el conflicto se reduce, en una de sus dimensiones centrales, a una oposición entre una concepción jacobina y centralizadora de la nación y una concepción más abierta y pluricultural de la nacionalidad.⁴⁰ Para los sandinistas, la "nación" era el resultado de la construcción de un Estado revolucionario y de la lucha antiimperialista, proceso que exigía la integración del territorio y de la población dentro de un solo modelo nacional. Nada ejemplifica mejor la oposición entre ambas concepciones que la campaña de alfabetización de los sandinistas, que apuntó a la homogeneización cultural del país. La primacía del castellano (y el desprecio más o menos implícito hacia las lenguas "nativas" y la cultura anglosajona de los miskitos) permitía articular la herencia española y la lucha antiimperialista. La obtención del derecho a la educación bilingüe, por la élite miskita, se asentaba en una política de autonomía que terminó en un conflicto abierto con las autoridades sandinistas —conflicto que produjo

³⁹ Cf. Isabel Clemente, "Un caso de conflicto cultural en el Caribe. De la imposición al reconocimiento", *Nueva Sociedad* (Caracas), núm. 127 (septiembre-octubre de 1993), pp. 32-45.

⁴⁰ En lo que sigue nos apoyamos esencialmente en el análisis propuesto por Yvon Le Bot, *Violence de la modernité en Amérique Latine*, París, Karthala, 1994, pp. 149-166.

la división interna de los miskitos, sea que optaran por el acuerdo con los sandinistas, sea por la participación en la "contra", o bien, por una difícil estrategia de autonomía política. Al término de este proceso se implementó un estatuto de autonomía, que a pesar del avance que ello implica, estuvo lejos de resolver los problemas que el conflicto militar produjo en la desagregación del pueblo miskito. El choque primordial se estableció entre una campaña de alfabetización destinada prioritariamente a la creación de una nación-Estado y al desarrollo de las fuerzas productivas,⁴¹ y una concepción que, a través de la escuela, intentaba reafirmar una especificidad cultural dentro de un mosaico nacional.

Ahora bien, en los tres casos brevemente evocados, y a pesar de las diversidades nacionales y de los diferentes periodos abordados, se manifiesta la voluntad de las élites políticas de imponer una concepción unánime de la nación, a través del control del aparato estatal y educativo, basada sobre todo en la afirmación de una lengua común. Una concepción de la nación y del papel que dentro de ésta puede desempeñar la escuela, que consiste, en el fondo, en subordinar el proyecto educativo, colectivo e individual, a las solas exigencias del desarrollo nacional y del mercado de trabajo. En los hechos, el respeto a la diversidad cultural aparece más como un conjunto de retóricas que como una preocupación real. Por lo demás, la penetración de la modernidad cultural y de las relaciones capitalistas de producción parecen ir en el mismo sentido, a saber: el de la integración subordinada de los diversos sectores y regiones del país en una cultura nacional identificada, en la práctica, con el uso del castellano.

III. Nacionalidad y educación

EN este contexto cabe preguntarse cómo puede la escuela desempeñar hoy las dos exigencias aparentemente contrarias a las cuales se ve sometida: por un lado, respetar el derecho a la diferencia de las minorías culturales, y por otro lado transmitir un sentimiento nacional. Las dos exigencias no son en sí mismas contradictorias, pero en los hechos, dada la historia de América Latina y la hetero-

⁴¹ Lo anterior no debe hacernos olvidar el éxito de esta campaña: la fuerte movilización nacional lograda, gracias al recurso a alfabetizadores voluntarios, y las novedades introducidas, sobre todo en lo que concierne a la utilización de baladas en este proceso.

geneidad social de su población, ambas muchas veces se contraponen. Contrariamente a lo que por tradición ha sido la tendencia mayoritaria en América Latina, la respuesta debe partir, en un primer momento, de una disociación de ambas problemáticas, antes de intentar su integración relativa.⁴²

El primer problema no es otro que el del vínculo entre las mayorías (que en todos los países de la región están masivamente castellanizadas) y las minorías lingüísticas. El respeto hacia estas últimas implica forzosamente de parte del Estado, y ello en contra de lo que ha sido muchas veces la política educativa en América Latina, esfuerzos para garantizar el derecho de esas minorías a disfrutar de su especificidad cultural, y antes que nada, de su propia lengua.⁴³ Ello forma parte de una exigencia democrática y de un derecho cultural cuya conquista en América Latina debe colocarse junto a los derechos civiles, políticos y sociales,⁴⁴ un proceso que necesariamente implica esfuerzos crecientes por parte del aparato educativo público, como por ejemplo la extensión del número de enseñantes indígenas. Derecho que no puede sino incrementar la igualdad de oportunidades escolares de alumnos por lo demás fuertemente pe-

⁴² La imbricación entre ambas problemáticas fue, por ejemplo, de rigor en el proyecto de bilingüismo escolar (castellano y quechua) de la experiencia militar peruana conducida por Velasco Alvarado, así como en la voluntad de reconocer otras lenguas como idiomas oficiales. En la base del proyecto estaba la idea que la difusión del quechua contribuiría de manera esencial a la consolidación de un sentimiento nacional.

⁴³ Recordemos que las variaciones nacionales son a este respecto importantes entre países constituidos por pueblos y etnias que mantienen rasgos básicos de altas culturas desarrolladas antes de la conquista europea, con importante peso demográfico (México, Guatemala, Ecuador, Perú, Bolivia), y países donde no se alcanzó este alto desarrollo, con bajos volúmenes demográficos. Pero entre estas áreas, y en un plano estrictamente lingüístico, las diferencias son también sustanciales: en México, Guatemala y Belice existen más de 80 grupos étnicos, con numerosas variantes idiomáticas, a pesar de que en México el náhuatl, junto con el maya yucateco, el zapoteco, el mixteco y otomí u nahnu cuentan con 60% del total de hablantes de lenguas indígenas; y en cambio en los países andinos dos grandes grupos étnicos dominan, el quechua (que está sin embargo dividido lingüísticamente en dos grandes grupos y varios subgrupos) y el aymara. Para un panorama cuantitativo, cf. José Matos Mar, "Los pueblos indios de América", *Pensamiento Iberoamericano* (Madrid), núm. 19 (1991), pp. 181-200.

⁴⁴ A este respecto las experiencias nacionales son muy disímiles, pero en ciertos países, como en México, se impone progresivamente la idea del reconocimiento del carácter pluricultural y multilingüe de la sociedad, y por ende, la necesidad en la escuela de respetar esta diversidad.

nalizados en el ejercicio de este derecho.⁴⁵ Pero un derecho que no puede tampoco desconocer (y ello en contra de las proclamas irrealistas de ciertos ideólogos indigenistas) la realidad del espacio lingüístico nacional y de la integración del mercado nacional y que, por ende, supone en la escuela la continuación de políticas de alfabetización en castellano. Algún día, tal vez, el monolingüismo de las minorías culturales sea un derecho pleno, pero en el contexto de dependencia económica y cultural de América Latina el olvido de esta misión de la escuela se traduce inevitablemente por su exclusión pura y simple.⁴⁶ O aún peor, la castellanización será producida a través de otros canales: ya sea por los medios de comunicación de masas, ya sea por las relaciones de trabajo. En verdad, las situaciones culturales son al respecto muy diferentes, según se trate de grupos étnicos con contactos limitados y esporádicos con la sociedad nacional (que manejan deficientemente la lengua castellana) y cuyo problema mayor sigue siendo el analfabetismo o el iletrismo), o que se refiera a grupos fuertemente integrados, y muchas veces indistinguibles de la población mestiza y criolla.

El segundo problema, que no debe bajo ningún punto de vista confundirse con el primero, alude al papel de la escuela en la transmisión (o creación) de un sentimiento nacional. Insistimos: si en los países europeos la construcción de la nacionalidad se dio básicamente a través de la imposición de una lengua, ello fue posible en la medida en que ese proceso coincidió históricamente con las exigencias de la integración social de los sectores populares y del mercado interno. La unificación lingüística participó de un proceso creciente de homogeneización social del espacio nacional. En América Latina la integración cultural no fue masivamente el producto de un voluntarismo político impuesto desde las escuelas, antes bien, y como lo hemos señalado, ella fue el resultado de la expansión de las industrias culturales en medio de procesos en los cuales sobreviven fuertes disparidades culturales dentro de un espacio social acentuadamente heterogéneo.

⁴⁵ La problemática a este respecto posee una larga tradición en las ciencias sociales latinoamericanas. Véase por ejemplo para el caso andino, entre otros, los textos reunidos en Alberto Escobar, comp., *El reto del multilingüismo en el Perú*, Lima, IEP, 1972.

⁴⁶ Por lo demás, como ello es de rigor en otros procesos de migración masiva, la existencia de un número cada vez más importante de jóvenes migrantes acentúa este proceso: los jóvenes, a diferencia de los mayores, tienden a olvidar sus lenguas nativas y a adoptar estilos de vida urbanos.

El problema del sentimiento nacional sólo es realista en la medida en que parte de esta situación. Una situación que distancia, doblemente, el problema de la nacionalidad en América Latina de aquella propia de los países centrales. Por un lado y a diferencia de las experiencias europeas (sin olvidar las variedades existentes entre los diversos países), ambas problemáticas fueron muchas veces fusionadas en una sola: o sea, el sentimiento nacional se transmitió en el acto mismo de divulgación de la lengua nacional por la escuela, en la medida en que este proceso acompañó históricamente a la formación de un mercado interno y de un Estado-nación moderno. Por otro lado, la situación también es distinta de las sociedades industriales-estatales-nacionales-democráticas europeas que hoy pueden poner en práctica políticas de bilingüismo. En efecto, éstas operan más fácilmente en cuanto la identidad nacional no es cuestionada en sí misma (o incluso que la hegemonía de la lengua nacional no es cuestionada) o que la integración social lograda lo permite. Incluso, en más de un caso, esta política participa ya de las exigencias de la construcción europea en donde la formación de un sentimiento "supranacional" supone la disociación entre la nación, la lengua, y la ciudadanía política. En América Latina el problema se presenta de manera diferente. La debilidad tradicional de la nación (o sea, la capacidad de ésta para imbricar sólidamente una cultura-identidad y una economía-política) hacen que ambos órdenes se separen y se enfrenten. Desde un punto de vista cultural, en más de un país, y en primer lugar en aquellos en los que la población indígena es importante, la exclusión social que sufren las "minorías"⁴⁷ impide la construcción de un sentimiento nacional a través de políticas de bilingüismo escolar. Por otro lado, y dadas las dificultades económicas actuales y la importancia de la dualización social, la integración de la nación a partir de la integración económica y social es por lo general un proyecto jamás realizado enteramente. Es esta disociación entre la economía y la cultura lo que plantea la naturaleza específica del desafío nacional en América Latina. Es ella la que explica, en último análisis, la resistencia de las élites y de los sectores lingüística y socialmente integrados al bilingüismo escolar (ello no haría sino "profundizar" las divisiones ya existentes) así como los límites de éste (dada la situación de

⁴⁷ La estimación de la población indígena en América Latina es controvertida en ciertos países, pero los porcentajes van desde 55 a 60% en Bolivia y Guatemala, 35% en Ecuador y Perú, entre 8 y 10% en México.

subordinación en la cual se hallan dentro de las sociedades nacionales las minorías culturales).

Por supuesto, las políticas educativas y el papel que éstas pueden desempeñar en la transmisión de un sentimiento nacional no agotan el problema que la construcción de la nación plantea. Y sin embargo, su función no es puramente anecdótica. Pero la respuesta debe dar cuenta de un número de desafíos y en primer lugar de las exigencias impuestas por la realidad social interna, la aspiración de democracia y el movimiento de internacionalización. Ahora bien, es claro que la manera como el sentimiento nacional se transmite en las escuelas hoy en día está lejos de responder a estas inquietudes. En todos los casos, el sentimiento nacional en las escuelas es transmitido por la enseñanza de la historia⁴⁸ y sobre todo de la lengua nacional, o sea el castellano, ella misma vehiculada a través del culto de ciertos textos altamente simbólicos que se supone encarnan los valores de la nacionalidad.

Pero veamos los límites o dificultades de este proceso en detalle.

1. En primer lugar, la afirmación de un sentimiento nacional a través de una lengua, y más tarde por una literatura, se encuentran muy alejados de toda experiencia social real. Por supuesto, la cultura escolar jamás coincide completamente con la cultura de un grupo social ni incluso con el saber científico de un período, en la medida en que ella posee sus propias exigencias y cánones de producción.⁴⁹ Ni tampoco en ninguna experiencia nacional la obra que por excelencia ejemplifica el "genio" nacional (Shakespeare, Dante, Cervantes o Goethe) era la realidad cultural de base de las masas. Pero el divorcio era voluntariamente asumido como tal, puesto que se trataba, en todas esas experiencias, de inculcar a las masas una "cultura más elevada", o en todo caso una cultura diferente a aquella practicada en su cotidianidad. Proceso en el cual, y en ausencia de toda verdadera competencia cultural, se produjo la legitimación de la cultura "nacional" de las élites y la asimilación paulatina de ésta por los sectores populares. Al contrario, en América

⁴⁸ El papel de la enseñanza de la historia en la formación de un sentimiento nacional es demasiado complejo como para que nos sea posible tratarlo aquí y merecería un artículo aparte. Notemos simplemente que su enseñanza posee en América Latina, en lo que a la construcción de un sentimiento nacional se refiere, una serie de escollos: pugnas entre escuelas historiográficas, oscilación entre fases "hispanistas" y fases "indigenistas", tendencia a la sobreexaltación del pasado en detrimento del presente.

⁴⁹ Para una demostración de esto último a propósito de la gramática escolar, cf. Alain Chervel, *Histoire de la grammaire scolaire*, París, Seuil, 1977.

Latina el panteón literario nacional —con rarísimas excepciones— permanece muy alejado de las expectativas culturales de los sectores populares (así como de muchas capas medias), una distancia que, al sufrir la competencia de otras fuentes culturales, hacen de la obra literaria nacional un ejercicio escolar ingrato y desvinculado de la realidad.⁵⁰ Un divorcio que no favorece los procesos de identificación imaginaria con la nación. Así, en el mejor de los casos, la obra literaria nacional permite reactualizar el sentimiento nacional (transmitido por otras instituciones), pero en su gran mayoría apunta a trazar una división irreductible entre la nación y la experiencia personal.⁵¹ Una distancia que, en ciertos casos, finalmente produce la inserción de los grupos subalternos en la nación a través de una valorización ambigua de la "cultura popular".

2. La obra literaria elegida para encarnar los valores de la nacionalidad no asegura por lo general ninguna integración simbólica igualitaria. Al contrario, en su mayoría la obra paradigmática del "genio" nacional responde, y asegura, la dominación simbólica de un grupo social. Los casos de figura son demasiado diversos pero remiten en primer lugar, inevitablemente y desde su raíz, a la lengua en la cual está escrita esta obra. Problema espinoso, la solución en los países centrales ha sido la de estructurar un "genio" nacional a distancia de la obra, ya sea que imaginariamente ésta haga referencia al discurso de los orígenes de la lengua nacional, o al discurso de los orígenes del Estado o de la identidad nacional. Construcción histórica que permite, no sin paradojas, una relación ahistórica con la obra. En América Latina la debilidad del Estado-nación así como el papel controvertido de la lengua impiden masivamente este tipo de vinculación. Por lo demás, nada sería más abstruso que querer construir un espacio escolar neutro al amparo de las pasiones sociales desde el cual construir un sentimiento nacional. La tentación del repliegue escolar existe desde siempre y en todos lados, pero la solución aparece hoy en día como particularmente insatisfactoria: por un lado, porque la escuela jamás poseyó en América Latina esta capacidad de "aislamiento" institucional, y por otro lado, y de ma-

⁵⁰ Notemos que desde otra preocupación el tema se halla en el centro de la reflexión que sobre la alfabetización y la escolarización propuso Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, Madrid, Siglo XXI, 1975.

⁵¹ No sin paradoja, la nación, que es una construcción política a distancia de toda pertenencia cultural directa, necesita para consolidarse de una fuerte dosis de identificación imaginaria, la cual supone, a su vez, un reconocimiento en la simbología nacional de una práctica cultural.

nera más estructural, porque de lo que se trata es justamente de dar cuenta de la desigualdad real dentro de un marco virtualmente igualitario.

3. En América Latina, la construcción del sentimiento nacional en la modernidad avanzada exige una apertura sustancial. No sin paradojas, una concepción adecuada de la nación supone la capacidad simbólica de expresar el mayor número posible de diferencias en su seno. Éstas son, en primer lugar, de índole lingüístico y étnico, pero esta especificidad se halla lejos de agotar la diversidad que debe reflejar la nación. A éstas es preciso añadir las diversidades regionales que no se superponen sistemáticamente a las precedentes, y cuyo peso en América Latina es a veces determinante. Por supuesto, éste es también el caso de muchos países europeos contemporáneos, pero ahí la resurrección de los regionalismos o de las identidades étnicas⁵² se da en el marco del debilitamiento de la identidad nacional. A la inversa, en América Latina el sentimiento regional no siempre dio paso a un sentimiento nacional: de ahí que las diversidades regionales se inscriban muchas veces fuera de la identidad nacional. En fin, a este proceso aún es preciso añadir las desigualdades sociales. Una vez más no son éstas, en sí mismas, las que evocan una especificidad latinoamericana, sino la función que éstas han desempeñado en el proceso de formación de una identidad nacional: desde los orígenes, de una u otra manera, las élites locales construyeron el Estado y la nación al abrigo de la intervención, real y simbólica, de las "masas". La nación, por ende, no dio cuenta, sino de manera coyuntural, del apego de los sectores populares.

4. Dado el conjunto de elementos antes señalados, la nación en América Latina no puede cristalizarse en una obra que, en virtud de su historia y de su papel particular dentro de la consolidación de la lengua nacional, así como de los valores "eternos" que transmite, pretenda definir de una vez y para siempre la nacionalidad. Al contrario, la definición de la nación debe ser lo más receptiva posible a los cambios históricos de las sociedades latinoamericanas, a la paulatina integración de nuevos grupos sociales, al desplazamiento, por ende, de una definición de una identidad nacional. Por supuesto, esto puede ser intentado, como ha sido a veces el caso, por el cambio del papel matricial de una obra literaria. Es lo que ha sucedido, por ejemplo, aun cuando en mucho de manera implícita,

⁵² Para una visión controvertida de este proceso, cf. Anthony Smith, *The ethnic revival*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

en el Perú de las últimas décadas. A causa de las múltiples transformaciones sufridas por el país, se ha asistido a un desplazamiento simbólico desde el costumbrismo hispánico-republicano de las *Tradiciones peruanas* de Ricardo Palma, que en el fondo "respondía" a la sensibilidad estética de las capas medias urbanas, hacia la obra más desgarrada y conflictiva de José María Arguedas, *Todas las sangres*, que apunta a dar un fresco épico exhaustivo de la diversidad de actores de la historia peruana más acorde con la experiencia vivida por los sectores populares y andinos. Y sin embargo, el esfuerzo de Arguedas presenta dos escollos: por un lado, la novela está escrita en castellano (y en ella el papel de ciertas palabras quechuas es claramente subordinado)⁵³ y por el otro lado, la novela se ve "obligada" a estructurar un vínculo mágico, en todo caso más sustancial, entre uno de los actores, el indio, y la tierra, en detrimento de los otros. El riesgo es doble: sea el de un indigenismo tanto más fuerte simbólicamente que la situación real de los indios es marginal, sea la dificultad de asegurar un sentimiento real de cohesión colectiva a través de una obra de este tipo.

5. En medio del proceso creciente de globalización, así como de constitución de grandes bloques económicos y culturales, sería un contrasentido que la formación de las naciones se realizase en detrimento de la posibilidad de una unidad latinoamericana. Sin ocultar las diferencias nacionales y las heridas de la historia, ¿cómo negar la realidad de un sentimiento "nacional" de sustitución latinoamericano? Ligada a una lengua dominante común, tanto como a una historia y a desafíos nacionales semejantes, este sentimiento existente ha sido, sin embargo, relativamente poco cultivado en el ámbito escolar, y ello a pesar de que en la región el tema ha sido desarrollado por un gran número de pensadores y de proclamas institucionales. El sentimiento latinoamericano subsistió y se recreó a pesar de las políticas nacionales que en el fondo estaban orientadas a crear un sentimiento de división y de cesura entre las fronteras. Pero, ¿cómo consolidar este sentimiento en ausencia, en lo inmediato, de formas políticas supranacionales? ¿Cómo cultivarlo cuando los problemas evocados para cada ámbito nacional se encuentran necesariamente profundizados a nivel del continente?

⁵³ Tensión que es aún más clara en la obra *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, donde se trata de dar cuenta de la nueva manera de leer interlingüística de un público bicultural en el Perú. Una tensión que no logra empero encontrar, dentro del canal de expresión de la obra, una resolución satisfactoria, y que deja vislumbrar, incluso, la imposibilidad de una respuesta adecuada.

Por supuesto el sentimiento nacional no puede ser producido o entretenido solamente por una política escolar, pero ésta tiene un papel, y exige una respuesta compleja a un conjunto de desafíos. En breve, el problema puede precisarse en estos términos: partiendo de la realidad social de una identidad moderna forjada por las industrias culturales, ¿cómo es posible construir un sentimiento nacional y a la vez dejar abierta la posibilidad de una nacionalidad latinoamericana?

IV. Un proyecto posible

LA totalidad de estas dificultades e *impases* aparentes pueden ser resueltos con el recurso a la música como disciplina pivote desde la cual sea posible recrear el sentimiento nacional y, sobre todo, las condiciones de una comunicación entre grupos diversos. El papel de ésta es tanto más factible que en América Latina el sentimiento nacional no fue construido por la lengua en la escuela, sino que fue en mucho el resultado de los medios de comunicación y la construcción de un verdadero público consumidor a escala nacional. Pero esta integración simbólica a la nación (a través del consumo de imágenes "nacionales") contrasta fuertemente con la exclusión simbólica de estos mismos grupos, no tanto en el consumo cultural como en el proceso de creación de la identidad nacional. Además, y el punto merecería por sí solo una reflexión, la música, más que la literatura nacional, expresa internacionalmente, y masivamente, la cultura latinoamericana. Para mostrarlo, retomemos los cinco puntos precedentes y veamos cómo la educación musical permite responder a las exigencias prescriptivas de una educación multicultural a la vez moderna y nacional.

1. El objetivo no puede ser sino construir una identidad nacional lo más cerca posible de la conciencia de los individuos (esto es, debe vincularse estrechamente con los diversos estilos de vida, sin menoscabo del papel que la economía y la política detentan en la construcción de la nación). A diferencia de lo que ocurre con ciertos textos literarios que supuestamente condensan el "genio" nacional, pero ello al costo de establecer un divorcio radical entre la vida cotidiana y la "obra" nacional, la música permite, a la vez, inscribir una distancia y servirse de una continuidad. Seamos claros, la capacidad de la música de realizar esta tarea no supone ningún romanticismo cultural, ya que dicha capacidad no proviene del hecho de que ésta expresa, mejor que la lengua, el "genio" de un pueblo o que en ésta se manifiesta mejor que en otra parte la "esencia

del arte', al tratarse de un arte sin "tema explícito". Al contrario, la música podrá realizar tanto mejor su papel comunicador de la diversidad cultural en cuanto ningún vínculo místico o sustancial se establece entre ella y un grupo social. Sobre todo, el recurso a la música permite establecer un vínculo viviente entre la cultura social (y real) de los alumnos, especialmente si éstos proceden de sectores marginales o escasamente alfabetizados, y la cultura escolar.

Por supuesto, no se trata de reducir o sacrificar el "saber" escolar a la "cultura de masas", pero cuando el objetivo es la recreación del sentimiento nacional, ¿cómo no basarse en aquello que es el elemento vivo de la cultura? El punto en sí mismo no es nuevo en América Latina. Contrariamente a la tesis letrada del sentimiento nacional, la participación de los sectores populares en el proceso de independencia en América Latina (muy variado según los casos nacionales) dependió más de la transmisión de una cultura oral y de la iconografía que de un sentimiento nacional forjado por el consumo simultáneo de obras escritas comunes. Es la función que la música aún tiene en los Andes, donde permanece ligada a las estaciones, donde incluso los instrumentos son asociados al tiempo, y donde el ciclo de la vida, individual, colectivo y cósmico se vive y se expresa a través de la música.⁵⁴ Es esta fuerza viviente de la música que hace de ella, más que de la artesanía, el objeto privilegiado de la transmisión de un sentimiento nacional: a diferencia de la artesanía o de los objetos que muchas veces son separados de su uso real con el fin de convertirse en objeto de contemplación estética,⁵⁵ la música, y ello a pesar de su folklorización creciente, permanece como una forma viva, sin duda la más viviente, de la cultura popular. Un proceso que va desde la inserción real de la música en la vida cotidiana hasta relaciones más aleatorias hacia ella, pero que, en uno u otro caso, definen una identidad a través de una expresión cultural.

2. El segundo objetivo debe intentar construir una identidad nacional lo más igualitaria posible (esto es que, sin caer en idealismos escolares y sin negar las posiciones desiguales existentes entre los diversos grupos sociales, al menos simbólicamente, permita insertarlos en un plano de igualdad). La música posibilita la práctica real de una igualdad cultural. Ella no exige, como lo hace explícita o implícitamente la lengua, la identificación de grupos sociales diversos

⁵⁴ Muchos de los ejemplos que siguen los hemos tomado de la obra de William Rowe y Vivian Schelling, *Memoria y modernidad*, México, Grijalbo, 1993.

⁵⁵ Néstor García Canclini, *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen, 1982.

con un solo elemento u obra cultural, "síntesis" del "genio" nacional en la cual deben reconocerse indígenas, criollos y mestizos, sectores favorecidos o marginales. Un proceso en el cual el castellano, en tanto lengua de la conquista y de la dominación social, continúa participando del proceso de descalificación, propio de las clases gobernantes, de lo "indígena" como un elemento "peligroso" de la identidad nacional.⁵⁶ Al contrario, la música permite la coexistencia de grupos sociales diversos a través de su expresión musical y ello dentro de un marco relativamente igualitario. "Relativamente", puesto que el interés por el "sonido organizado" puede ser muy diferente según los grupos, desde los "temas" hasta las escalas sonoras, una situación que no es ajena a juicios de valor que, en mucho, acompañan y reflejan una dominación social.⁵⁷

Sin embargo, esta situación es en sí misma positiva por dos razones. En primer lugar, no olvidemos que la apertura cultural hacia la alteridad encuentra sin duda en la música una de sus expresiones mayores (y ello cualquiera que fueren las razones sociales de esta "apertura": distinción cultural, cultura de masas, modas), estado de ánimo que permite por ende una expresión tendencialmente igualitaria de la diversidad cultural. En segundo lugar, el hecho de que esta "igualdad" cultural opere dentro de una jerarquía sonora (o sea, una familiaridad sonora que refleja un estilo de vida y, desde éste, una situación social diversa dentro de la sociedad) no es un obstáculo sino una ventaja: la música permite la construcción de un sentimiento nacional que no requiere, para existir, negar todo lo que de diferencia, cultural y social, anida en una sociedad moderna.

3. En tercer lugar, se debe intentar construir una identidad nacional lo más pluralista posible (esto es, que permita expresar en su seno el mayor número de diferencias virtuales —culturales, étnicas, regionales, sociales). A este respecto, más que cualquier otra expresión colectiva, el recurso a la música permite la coexistencia de una diversidad sonora, instrumental o vocal, que refleja la multiplicidad de las sociedades latinoamericanas. La música permite el encuentro, en un ámbito institucional común como lo es la escuela, de la diversidad del tejido nacional: entre regiones, entre grupos sociales, entre épocas. Ella permite, a la vez, una representación

⁵⁶ David Viñas, *Indios, ejército y fronteras*, México, Siglo XXI, 1981.

⁵⁷ Véanse a este respecto las estimulantes reflexiones de Christopher Small, *Música. Sociedad. Educación*, Madrid, Alianza, 1989.

sincrónica y diacrónica de la historia nacional. La música permite dar cuenta de la dispersión de la experiencia en la modernidad, del pluralismo de ésta y a la vez superar la fragmentación hacia formas integrativas, ellas mismas en constante evolución como lo muestran, por ejemplo, la evolución de los cantadores del Brasil y el cordel. En fin, la música permite también dar cuenta de procesos de internacionalización cultural y es así como el *rock*, o mejor dicho, los dos *rock* dan cuenta de este proceso: ya sea un *rock* que imita bandas anglosajonas y canta en inglés, ya sea un *rock* nacional, escrito en castellano y que se dirige a la juventud urbana. Pero la música permite superar la distancia lingüística a través de la comunicación de melodías, cuya diversidad, así como su combinación, refieren a una identidad nacional. Un pluralismo que no se pone al servicio del "mestizaje", a la búsqueda de una "síntesis" nacional, tan pobre como irreal, sino que se afirma a través de la acentuación simultánea de la diversidad y la combinación de la primera gracias a la segunda, y de la segunda a pesar de la primera.

O sea, la música permite mejor que cualquier otra manifestación cultural dar cuenta de los dos grandes procesos de creación social que tienen lugar en América Latina: por un lado, fenómenos de aculturación (que a través de la asimilación y el sincretismo hacen compatibles elementos culturalmente heterogéneos en el seno de una situación de dominación social), por otro lado, fenómenos de intraculturación (que a través de la integración y la disyunción hacen compatibles formas diversas, pero que pertenecen al "área" cultural latinoamericana). En estos procesos diferentes, se opera a la vez una recreación de formas existentes y una resistencia creativa de esas mismas formas.⁵⁸ Por supuesto, el sentimiento nacional no se (con)funde con el problema de la creación cultural, pero en un momento de autonomización creciente de subsistemas sociales la "nación" no puede desconocer estos cambios.

4. En cuarto lugar, se debe intentar construir una identidad nacional lo más dinámica posible (esto es, acorde con las mutaciones

⁵⁸ Son la situación social de los países latinoamericanos y la posición específica de las élites o minorías culturales, tanto dentro de las sociedades nacionales como en referencia al exterior, que definen los diversos mecanismos de mutación cultural: ya sea hacia formas "internacional-populares", "posmodernas", "mestizas"... etc. Lo importante para nuestro propósito actual es comprender que es en la música donde con mayor dinamismo se manifiestan estas transformaciones. El sentimiento nacional no puede construirse sino dentro de estos procesos más generales en los cuales se entremezclan tanto tendencias a la homogeneización creciente de la cultura como tendencias a la hibridación diferencial.

culturales y sociales que atraviesan a las sociedades latinoamericanas y que se profundizarán en el futuro). La música permite explicar de manera dinámica e histórica los cambios sociales que ocurren en una sociedad, y ello tanto más cuanto que la concepción de este dinamismo es abierta y pluralista. Nada lo muestra mejor que la distinción que se observa entre la dinámica social y cultural tal como es reflejada por la música, y la dinámica simbolizada de manera voluntarista por la noción de mestizaje. Contrariamente a la ideología del mestizaje, que en mucho consistió en la valoración positiva de aquello que anteriormente fue considerado como negativo, a partir de lo cual se planteó la inserción de lo mestizo en la nación (gracias a la ambigüedad de la noción, que en el fondo supone siempre un primado o una reducción de lo cultural a lo étnico), la música no reifica estos procesos. En ella, a través de ella, se da cuenta de la hibridación de formas sonoras, de la emergencia y la trayectoria social de los grupos sociales.

La historia social del tango es, al respecto, reveladora: no sólo por sus orígenes musicales diversos (y constantemente cuestionados), sino por lo que éste expresó, ya sea como denuncia de las condiciones de vida de los conventillos o la hostilidad del "orillero" hacia el "cajetilla" de la ciudad, ya sea como rechazo a la moralidad dominante; pero también, a través de su evolución y de su creciente respetabilidad, como testigo de la emergencia de una música menos provocativa y más individualizada. En los Andes, la música no es jamás "pura", sin que ello implique necesariamente la existencia de una música "mestiza": en verdad, la música andina oscila entre diversos extremos, incorpora (y asimila) tradiciones culturales diversas, las recompone en una nueva totalidad en la cual subsisten formas sonoras precedentes, que testimonian tanto una dominación pasada (como los instrumentos de cuerda de origen europeo) como la producción de otra cultura que en sí misma no es más "mestiza" que la cultura que los españoles traían luego de siglos de coexistencia en la península ibérica con la cultura árabe. La música, en este último caso, permite dar cuenta en un solo movimiento de ambas realidades, a la vez que evita el riesgo de la producción de una ideología "mestiza" al servicio de una integración forzada a una nación que, bajo el manto del "crisol de razas", impone una hegemonía cultural. Lo anterior es también válido para la chicha que mezcla aires andinos con ritmos tropicales, expresando la trayectoria de la inmigración rural en el Perú, así como el quiebre y la reelaboración del mundo andino en la ciudad: en términos musicales, es menos

un "desborde" popular del universo criollo y más la lenta formación de un estilo internacional-popular. Proceso dinámico, la música permite inteligir la evolución de la cultura en el mundo de hoy, comprender, por ejemplo, la manera como la música rural tradicional se ha convertido en México, a través de las exigencias de la industria disquera, en producciones de tres minutos, o aun la manera como la samba, con el desarrollo de la industria disquera, dejó de ser un género improvisado y se convirtió en la obra de artistas profesionales que producían para un mercado específico.⁵⁹

5. En fin, un proyecto de este tipo debe intentar construir una identidad nacional lo más abierta posible a la virtualidad de una supranacionalidad latinoamericana (esto es, debe, en un solo y mismo movimiento, a la vez dar cuenta de la unidad cultural forjada, a veces azarosamente, por la historia, y posibilitar la identificación con una expresión cultural más vasta). Mejor que cualquier otra expresión cultural, la música permite la afirmación del ideal latinoamericano. A diferencia del castellano que produce una integración continental a través de la reafirmación evidente de la unidad lingüística, la música produce una integración continental a través de la reafirmación, también evidente, de la diversidad cultural. Cierto, las melodías no son semejantes, los géneros desarrollados son incluso diferentes, y sin embargo, los procesos colectivos que acompañan a estas creaciones son similares, aún más, la conversación entre ellos posibilita la emergencia de una cultura más vasta, que expresa el suplemento de identidad continental que posee todo latinoamericano.

La construcción de la nación responde a procesos institucionales y políticos que exceden, en mucho, a la cuestión escolar. Sin embargo, esta última tiene un papel mayor en la sociedad contemporánea, y ello tanto más que se asiste a una relativa autonomización de dominios sociales. En la medida en que no existe ninguna correspondencia necesaria e inmediata entre la economía, la política y la cultura, esta última tiene un papel decisivo y una responsabilidad propia. Por supuesto, la cuestión escolar es incapaz, por sí sola, de transmitir y renovar un sentimiento nacional, pero la estrategia que puede desarrollarse a través de ella debe ser pensada de manera autónoma; en todo caso, no se la puede seguir considerando, implícita o explícitamente, como una mera consecuencia de un estadio de desarrollo económico. Al contrario, el desafío actual

⁵⁹ Para estos ejemplos, cf. William Rowe y Vivian Schelling, *Memoria y modernidad*.

de la idea de nación proviene justamente de la disociación creciente entre las realidades objetivas de la sociedad (la "globalización") y las realidades subjetivas de los individuos, y de la incapacidad, práctica y teórica, de la nación de establecer un vínculo estrecho entre ambos órdenes.

En sus dimensiones simbólicas, la nación procede de un doble movimiento: por un lado, se construye como invención política a distancia de otras comunidades afectivas (familia, grupos primarios, etnias) encarnándose en una forma política, por otro lado, por abstracta o universal que esta última se pretenda, siempre subsisten en su seno dosis importantes de identidad cultural o étnica. En este sentido preciso, la nación forma parte del dominio político moderno, merced a su inscripción en el doble registro constitutivo de ésta, a saber: que lo político arraiga a la vez en vínculos sociales reales y se define prescriptivamente a distancia de éstos. Una problemática que obliga a distinguir en la constelación de la temática nacional diversos problemas: el de la legitimidad de las instituciones; el conjunto de prácticas que garantizan el ejercicio real de la ciudadanía; el de la cohesión, social y sistémica, de sociedades cada vez más diferenciadas; el de la invención, más o menos ficticia, del genio nacional.

En ciertos países centrales, hubo una verdadera interrelación, práctica o intelectual, entre todos estos órdenes de realidad. En América Latina las desarmonías entre uno u otro proceso fueron, a la inversa, de rigor, sin que ello implique, como ha sido tantas veces implícitamente sugerido, la existencia de una "anomalía". Simplemente, al ser otra la tradición histórica y cultural, es preciso que la nación, en sus dimensiones simbólicas, se construya sobre otras bases. Es dentro de esta problemática precisa desde la cual debe reflexionarse sobre el papel de la escuela en la transmisión del sentimiento nacional. Insistimos: en el sentimiento más que en la capacidad de ejercerla. En el pasado, de manera más o menos real según las situaciones nacionales, ambas fueron garantizadas simultáneamente por la existencia de una lengua común que, por sí misma, simbolizó tanto la unidad cultural como la virtualidad de la participación en la vida política. Un proceso que en su realidad escolar supuso la imposición de una matriz cultural dominante, a veces única y excluyente, en detrimento de las otras. Un proceso que, simbólicamente, no facilitó la identificación afectiva de muchos grupos sociales con la nación (ni tampoco, por razones estructurales, su participación real en la vida política nacional). Proceso que hoy

en día se disocia por doquier: la experiencia nacional sobrevive más a través de la adhesión afectiva a una cultura común, y por ende a una memoria, a la vez histórica y comunitaria, que a través de un compromiso de los ciudadanos con un proyecto político.⁶⁰

La mutación contemporánea y la autonomía creciente del ámbito cultural obligan a repensar el papel de la escuela y de la lengua en la transmisión del sentimiento nacional. Los que en este contexto aparecen como cinco requisitos de un ideal posible de un sentimiento nacional están, a diferencia de lo que sucede con la lengua nacional, íntimamente imbricados con la diversidad musical, en la medida en que ésta refleja la historia social latinoamericana, y, sobre todo, expresa mejor que cualquier otro arte o manifestación cultural, los procesos de cambio y permanencia.⁶¹ La música posee la facultad de mostrar las variaciones y vicisitudes de la cultura, así como sus regularidades profundas y persistentes. Ella es, en sus diversas variantes, un elemento que debe ser privilegiado a la hora de transmitirse en la escuela (pero también fuera de ella) un sentimiento nacional más complejo e igualitario.⁶² Sobre todo, la música permite, mejor que la lengua, al menos en principio, evitar el riesgo de la "esencialización" de grupos culturales, de fijarlos en formas perennes e inmutables, que serían la expresión irreductible de un "genio" comunitario.⁶³ La construcción de un sentimiento nacional a través de la diversidad lingüística corre siempre el riesgo, sobre todo en América Latina, de favorecer repliegues o enclaustramientos comunitarios, de dividir la sociedad en grupos opuestos e impedir la puesta en práctica de las condiciones de la comunicación intergrupala. Al contrario, la música favorece la expresión de la diversidad, comunitaria en algunos casos, pero cultural en la totalidad de las experiencias: un marco que define a la vez las condiciones de

⁶⁰ Para una profunda visión de esta transformación a través de la experiencia francesa, cf. Pierre Nora, dir., *Les lieux de mémoire*, París, Gallimard, 8 volúmenes, 1984-1993.

⁶¹ Lo anterior no pretende ser sino el esbozo, a muy grandes rasgos, de una distinta posibilidad de construcción del sentimiento nacional. Su traducción en términos prácticos supone, evidentemente, una reflexión pedagógica específica.

⁶² Por supuesto una problemática como la aquí tratada no debe hacernos perder de vista que las dificultades mayores del sistema educativo en América Latina son de otro tipo, pero con ello tampoco debe olvidarse el papel y la responsabilidad que ésta tiene en la construcción del sentimiento nacional.

⁶³ Un proceso que muchas veces condujo en América Latina a la exaltación de identidades esencialistas tanto con respecto a un pasado más o menos mítico, como hacia una identidad cultural continental.

una comunicación y que nos preserva del riesgo de definir, de una vez y para siempre, identidades políticas en función de rasgos culturales. La música nos preserva entonces de una doble tentación: de un lado, la de subordinar las formas culturales a una imagen única de la nación, por otro lado, la de convertir toda diferencia cultural en un elemento virtual de una identidad colectiva política. Ambos procesos impiden la expresión igualitaria de la diversidad cultural: la primera, porque tiende a la homogeneización, la segunda, porque fuerza a la fragmentación.⁶⁴

Lo anterior no debe, empero, conducirnos a malentendidos. Si el respeto de la diversidad cultural nos parece, en lo que concierne a la construcción del sentimiento nacional, una vía más fructífera que la sola valorización de la "raza" o de las comunidades, ello no implica descuidar las dimensiones propias de la "cuestión indígena" en América Latina (que, de manera esquemática, designa el conjunto de obstáculos que se oponen a su participación en la sociedad nacional). El punto es importante. No se trata ni de negar importancia a la cuestión indígena en favor de otras identidades culturales, a la vez más aleatorias y más modernas ni, por supuesto, de equiparar las unas con las otras: a todas luces la historia de los pueblos indígenas define para ciertos países de la región desafíos específicos y su peso en la construcción de la nacionalidad es, práctica y simbólicamente, determinante. Sin embargo, esta realidad, por importante que sea, no puede desligarse de los múltiples cambios (en múltiples direcciones) que tienen lugar hoy en América Latina y que exigen una lectura más cultural que comunitaria de las identidades sociales —y ello más allá del peso específico que la dimensión comunitaria puede tener en uno u otro país.

La fuerza de la música, dada su vitalidad en América Latina, reside en que da cuenta de lo propio de la interrogación cultural en el mundo moderno, a saber: la emergencia constante y múltiple de formas e identidades, muchas de ellas efímeras, híbridas, otras más o menos constantes, pero que poseen, todas ellas, un deseo mayor de expresión y de reconocimiento público. La (re)invención de la nación supone la capacidad de expresar la diversidad cultural creciente (que va mucho más allá de las meras diferencias comunitarias) y, al mismo tiempo, conserva la capacidad de insertar este

⁶⁴ Cf. Danilo Martuccelli, "Les contradictions politiques du multiculturalisme" en Michel Wieviorka, ed., *Une société fragmentée?*, Paris, La Découverte, 1996, pp. 61-82.

proceso dentro de una unidad compleja. Un proceso que no apunta a disociar la lealtad política abstracta a la ley del vínculo afectivo inmediato con la propia cultura.⁶⁵ América Latina ha vivido durante décadas en medio de un divorcio de este tipo. Pero un proceso que no apunta tampoco a disolver y remitir la diversidad cultural, pura y simplemente, a la necesidad de principios afectivos de comunicación entre grupos sociales: una vez más, la dominación y la indiferencia de unos hacia otros marca toda la historia latinoamericana. Al contrario, el reconocimiento de la diversidad cultural dentro de un ámbito institucional común se encuentra al servicio del vínculo afectivo hacia una unidad política.

El porvenir de la nación: la comunicación histórica e institucional de la diversidad cultural y social.

⁶⁵ Una posición hoy en boga en Europa y bien representada por la noción de "patriotismo institucional" de Jürgen Habermas; véase de este autor, *Écrits politiques*, Paris, Éditions du Cerf, 1990.

*Ideas
en
Chile*

ANDRÉS BELLO
Y JOSÉ VICTORINO LASTARRIA:
CONFLICTO DE GENERACIONES
Y TENSIONES INTELECTUALES

Por Norman P. SACKS
UNIVERSIDAD DE WISCONSIN-MADISON

LA ÉPOCA QUE TRATAMOS en este ensayo es aproximadamente el medio siglo que siguió a la independencia de Chile, época que, intelectual y culturalmente, adquirió mucho lustre por la afamada Generación de 1842.¹ Vamos a enfocar a dos maestros: Andrés Bello, nacido en Venezuela, que no era miembro de la Generación de 1842, y José Victorino Lastarria, nacido en Chile, que era miembro destacado. Tanto Bello como Lastarria contribuyeron significativamente, cada uno a su modo, al desarrollo intelectual y cultural de Chile. Al nivel filosófico veremos la influencia del empirismo, del racionalismo de la Ilustración, del romanticismo social, y del positivismo. Es evidente que, durante la época que se trata, estaban borrosos los límites entre la literatura y la política. No podía ser de otra manera ya que estamos tratando con los primeros tiempos de un incipiente nacionalismo político y cultural. La necesidad

¹ Para una discusión de la Generación de 1842, véanse las siguientes obras: Norberto Pinilla, *La generación chilena de 1842*, Santiago, Universidad de Chile, 1943; *La controversia filológica de 1842*, Santiago, Universidad de Chile, 1943; *La polémica del romanticismo en 1842*, Buenos Aires, 1943; la obra titulada *1842: Panorama y significación del movimiento literario*; José Joaquín Vallejo, *Sobre el romanticismo* por Norberto Pinilla, Manuel Rojas, y Tomás Lago, Santiago, Universidad de Chile, 1942; Augusto Orrego Lugo, "El movimiento literario de 1842", *Revista del Progreso* (Santiago), 1890, pp. 101-150, reimpreso en *Atenea*, 24 (1933), pp. 317-350; Francisco Santana, "El movimiento literario de 1842", *Atenea*, 54 (1938), pp. 433-458; Raúl Silva Castro, *Panorama literario de Chile*, Santiago, Editorial Universitaria, 1961, pp. 515-527. El número de mayo de 1942 de la revista *Atenea* se dedica a la Generación de 1842. Para una antología de textos representativos de esta generación, véase Julio Durán Cerda, ed., *El movimiento literario de 1842*, Santiago, Editorial Universitaria, 1957, en dos tomos.

de usar términos ambiguos, tales como *liberal, conservador, reaccionario, revolucionario, orden, anarquía, progreso, democracia, reforma, romanticismo*, etc., complica nuestro propósito inicial. Cada uno de estos términos era capaz de despertar fuertes emociones en una época en que el escepticismo ilustrado brillaba por su ausencia. Ésta era época de absolutos, de preguntas y respuestas metafísicas, de polémicas, de evaluaciones simplistas, de la atracción de ciertas palabras magistrales (tales como, por ejemplo, *razón, libertad, democracia, progreso*, etc.), de intranquilidad social y de una búsqueda de la identidad nacional. La norma era de un pensamiento a base de contrastes absolutos, sin posibilidad de términos medios. Y el pecado intelectual de la objetivación (en inglés, *reification*) estaba difundido.

De los dos maestros con que tratamos, Andrés Bello —con mucho el mayor— tenía raíces en la sociedad estratificada de la América española colonial. Nacido en Caracas en 1781, contemporáneo de Simón Bolívar, Bello pasó los treinta primeros años de su vida en su ciudad natal, donde estaban echados los cimientos de su educación humanística. De la importancia de sus años formativos en Caracas ha dicho Lira Urquieta: “La evolución política de Bello tampoco se explica de un modo satisfactorio si se comienza por ignorar el medio social en que nació y en que vivió los treinta primeros años de su vida”.²

Los años que pasó Bello en Londres son de gran importancia para comprender su pensamiento, su temperamento, y su estilo político y cultural. También esos años nos ayudan a explicar ambigüedades que se encuentran en algunas evaluaciones de su carrera. De la importancia de la época londinense de Bello ha dicho Grases: “Creo asimismo que la permanencia de Bello en Londres es el intervalo más intenso de su existencia, tanto en el orden de la investigación y del estudio, como en el campo de la producción propia. Los grandes escritos que realizará más tarde están ya en su mente o en sus notas”.³ Y la influencia de sus años de residencia en Londres para el desarrollo de su personalidad intelectual los ha anotado Donoso:

Por eso los dieciocho años de residencia de Bello en Londres fueron los más decisivos y trascendentales en la formación de su personalidad: fueron ellos

² Pedro Lira Urquieta, *Andrés Bello*, México, FCE, 1948, p. 11.

³ Pedro Grases, *Andrés Bello: el primer humanista de América*, Buenos Aires, 1946, p. 68.

los que contribuyeron a dar a su espíritu esa madurez, esa serenidad, esa amplitud y equilibrio que tan eficaces fueron una vez puestos al servicio de Chile en la administración, en la prensa, en la formación del criterio público.⁴

Las tres décadas de residencia de Bello en Caracas (1781-1810) correspondían a los últimos años de la época colonial en la historia de Venezuela y de la América del Sur. Sus años de residencia en Londres (1810-1829) a la época de las guerras de la independencia. Y sus años de permanencia en Chile (1829-1865) a la construcción de naciones en Chile y en los demás países sudamericanos.⁵

Durante la época que siguió inmediatamente a la independencia de Sudamérica, la forma común de gobierno en el mundo era monárquica. No había más que dos repúblicas: Suiza y los Estados Unidos de Norteamérica. Inglaterra, que era relativamente liberal para la época, era monarquía, con sistema de sufragio restringido y dominada por los círculos financieros y mercantiles. La permanencia de Bello en Londres lo puso en contacto con James Mill, Jeremy Bentham y la tradición inglesa del empirismo filosófico. No se puede subestimar la influencia sobre Bello de la biblioteca del Museo Británico. Aparte de sus amplísimas lecturas, Bello copió ahí infatigablemente trozos de manuscritos y de obras impresas.⁶ Se interesó por el *Poema del Cid*, que investigó muy detalladamente. Fue en Londres donde publicó su poesía famosa *Silva a la agricultura de la zona tórrida* (1826), clásica en antologías de la literatura hispanoamericana, y preparó estudios eruditos sobre el *Poema del Cid* y los orígenes de la poesía española. Aparte de su educación en la lengua y literatura española, Bello tenía un conocimiento cabal del griego clásico y del latín, francés, italiano e inglés. De su dominio de idiomas decía Amunátegui: “Poseía el latín como si fuera su

⁴ Ricardo Donoso, “Elogio del humanista”, en Guillermo Feliú Cruz, ed., *Estudios sobre Andrés Bello*, Santiago, Fondo Andrés Bello, 1971, tomo II, p. 119.

⁵ La biografía clásica de Bello es la de Miguel Luis Amunátegui, *Vida de Don Andrés Bello*, Santiago, 1882. Para un breve ensayo sobre la vida y obra de Bello, respecto de las tres épocas de su vida (Caracas, Londres y Santiago), véase Alamiro de Ávila Martel, *Andrés Bello: breve ensayo sobre su vida y su obra*, Santiago, Editorial Universitaria, 1981.

⁶ Para una relación breve del uso que hizo Bello de la biblioteca del Museo Británico, véase Manuel Salvat Monguillot, “Vida de Bello”, en *Estudios sobre la vida y obra de Andrés Bello* por Alamiro de Ávila Martel, Ernesto Barros Jarpa, Pedro Lira Urquieta, Rodolfo Oroz Scheibe, Manuel Salvat Monguillot, Raúl Silva Castro y Armando Uribe Arce, Santiago, Universidad de Chile, 1973, pp. 30-31.

lengua nativa... aprendió el italiano en todos sus ápices... se familiarizó con el inglés hasta el punto de hablarlo como el castellano... Lo mismo le sucedía con el francés, que había aprendido hasta en los más mínimos detalles'.⁷

Cuando Bello llegó a Chile en 1829 tenía cuarenta y ocho años, y había adquirido fama merecida de distinguido literato y publicista. Llegó a ser figura destacada en la vida educacional y cultural de Chile hasta su muerte en 1865, y el hombre más venerado del país. Sin embargo, y a pesar de sus logros extraordinarios, Bello se hizo el blanco de antipatías por miembros influyentes de la generación de jóvenes intelectuales chilenos, sobre todo de su antiguo alumno, José Victorino Lastarria, quien, en su célebre memoria literaria, designó a su mentor "el corifeo de la contrarrevolución intelectual".⁸

Eruditos chilenos como Miguel Luis Amunátegui, Alejandro Fuenzalida Grandón y Raúl Silva Castro, que eran admiradores de Lastarria, han considerado "injusto" este juicio sobre Bello. Es verdad que la reacción inmediata que provocó la declaración de Lastarria fue la observación de Benjamín Vicuña Mackenna, historiador liberal chileno del siglo XIX y antiguo alumno de Lastarria, acerca del escritor liberal español y emigrado José Joaquín de Mora: éste, que durante su residencia en Chile había tenido gran influencia en el joven Lastarria, habría iniciado en Chile una especie de "contrarrevolución intelectual".⁹ Y sabemos que Lastarria,

⁷ Véase la introducción por Miguel Luis Amunátegui al tomo VI de la edición chilena de las *Obras Completas* de Andrés Bello.

⁸ La biografía clásica de Lastarria es la de Alejandro Fuenzalida Grandón, *Lastarria i su tiempo: su vida, obras e influencia en el desarrollo político e intelectual de Chile*, Santiago, 1911, dos tomos. Hay datos biográficos en los siguientes ensayos míos: "José Victorino Lastarria: un intelectual comprometido en la América Latina", *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 140 (1972), pp. 153-193; "Lastarria y Sarmiento: el chileno y el argentino achilenado", *Revista Iberoamericana*, núm. 143 (1988), pp. 491-512 (Homenaje a Sarmiento con motivo del centenario de su muerte) y "José Victorino Lastarria y Henry Thomas Buckle: el positivismo, la historia y España", en *Estudios sobre José Victorino Lastarria* por Alamiro de Ávila Martel, Antonia Rebolledo Hernández, Luz María Fuchslocher Arancibia, Javier Barrientos Grandón, Norman P. Sacks y Luis Oyarzún, Santiago, Universidad de Chile, 1988, pp. 123-151 (Homenaje a Lastarria con motivo del centenario de su muerte).

⁹ Véase José Victorino Lastarria, *Recuerdos literarios*, 2a. edición, Santiago, Librería de M. Servat, 1885, pp. 15-16. Esta importante memoria literaria, que se publicó primero en 1878, ha sido reimpressa con un prólogo por Raúl Silva Castro, Santiago, Zig-Zag, 1968. La frase "el corifeo de la contrarrevolución intelectual" está en la página 16.

alumno de Mora y de Bello, se sentía más próximo a Mora que a Bello. Armando Donoso ha resumido la influencia en Lastarria de Mora y de Bello:

No tiene para el joven Lastarria la acción docente de Bello el interés y la novedad de la de Mora, que apenas si alcanza a conocer: contrastaba la actitud expansiva, abiertamente liberal y anti-tradicionalista, del escritor peninsular, con la actitud siempre impasible, terca y reservada del sabio venezolano. Conservador en política, católico profundo, defensor del espíritu clásico en literatura, españolizante por irresistible simpatía, Bello representaba para el liberalismo del año 35 una encarnación viva del espíritu pelucón, contra el cual de Mora había roto cien lanzas de su claro y fácil ingenio.¹⁰

Había diferencias notables entre Mora y Bello, principalmente políticas y temperamentales. Aunque los dos eran pedagogos y escritores prolíficos, el español era luchador, pero el caraqueño era funcionario público contemplativo. Mora, que había luchado contra los ejércitos napoleónicos en España, y que había huido de la reacción absolutista de Fernando VII, era un modelo mucho más inspirador para los jóvenes liberales chilenos, resueltos a traducir la retórica del movimiento para la independencia a la realidad social, que el académico comedido y políticamente cauteloso Bello. "El rasgo prominente en el carácter de don José Joaquín de Mora", dice Amunátegui, "es su entusiasmo por la ilustración i la libertad", y Lastarria compartió ese entusiasmo. "Mora atacó a la Península con motivo de su sistema colonial, de su régimen político, de su atraso en las ciencias i en la industria",¹¹ añade Amunátegui, y Lastarria compartió las mismas opiniones sobre España.

Aparte de que Vicuña Mackenna dijo que Mora había iniciado una contrarrevolución intelectual en Chile, lo cual le disgustó a Lastarria, hay que añadir que una de las motivaciones principales que condujo a Lastarria a escribir sus *Recuerdos literarios* fue la publicación del libro *Historia de la administración Errázuriz* por Isidoro Errázuriz. Comenta Silva Castro:

Lastarria fue uno de los lectores más aplicados del libro, y en algunas de las aseveraciones de Errázuriz creyó ver el propósito de oscurecer o deprimir su

¹⁰ Véase Armando Donoso, "Lastarria: sus años de juventud y su formación intelectual: Bello", en Guillermo Felíu Cruz, ed., *Estudios sobre Andrés Bello*, Santiago, Fondo Andrés Bello, 1966, tomo I, p. 184.

¹¹ Miguel Luis Amunátegui, *Don José Joaquín de Mora. Apuntes biográficos*, Santiago, 1888, pp. 11, 60.

memoria y el intento de restar a su obra en pro de la ilustración nacional, algo o mucho de lo que en ella había puesto él de más directamente aplicado al fin. Movido del deseo de restablecer la verdad, o por lo menos de agregar como testigo y actor algunos hechos que Errázuriz había olvidado, redactó los *Recuerdos literarios*.¹²

En el mismo Prólogo, Silva Castro critica a Lastarria por haber tratado de deprimir la memoria de Bello: "Lo más ingrato que contiene el libro de Lastarria es el empeño declarado con reiteración de aminorar la influencia formativa de Bello en la cultura chilena".¹³

Una de las declaraciones de Errázuriz que probablemente molestó a Lastarria es la siguiente: "En el terreno de la producción y de los estudios más serios, el venezolano don Andrés Bello, crítico, humanista, poeta, erudito y educacionista de primera nota, fue el centro de un movimiento activo durante los primeros años de la administración del general Bulnes".¹⁴ Parece que Lastarria era muy sensible, porque en otra parte de su libro Errázuriz se refería a él como "promotor activo del movimiento literario que comenzó en 1842 y fundador de la crítica histórica en el país".¹⁵

Para aclarar el significado de "mentalidad colonial" hay que examinar la opinión de Lastarria con respecto a la época colonial en la historia de América del Sur y de la administración colonial española durante esa época. En su *Discurso de incorporación de la Sociedad Literaria* (3 de mayo de 1842), Lastarria presenta la siguiente estimación de la época colonial:

Durante la colonia no rayó jamás la luz de la civilización en nuestro suelo. ¡¡ cómo había de rayar! La misma nación que nos encadenaba a su pesado carro triunfal permanecía dominada por la ignorancia y sufriendo el ponderoso yugo de lo absoluto en política y religión... nuestra nulidad literaria es tan completa en aquellos tiempos como lo fué la de nuestra existencia política.¹⁶

¹² Véase José Victorino Lastarria, *Recuerdos literarios*, pp. 3ss y el prólogo de la edición de esta obra por Raúl Silva Castro, pp. 9-10; *Historia de la administración Errázuriz* por Isidoro Errázuriz se publicó en 1877. La edición que he consultado es el tomo 13 de la *Biblioteca de Escritores de Chile*, Santiago, 1935. Esta edición tiene un prólogo de Ricardo Donoso.

¹³ Prólogo de Silva Castro, p. 13.

¹⁴ Isidoro Errázuriz, *op. cit.*, p. 233. El general Bulnes fue presidente de Chile de 1841 a 1851, y Errázuriz se refería al movimiento literario de 1842.

¹⁵ Isidoro Errázuriz, *op. cit.*, p. 322.

¹⁶ *Recuerdos literarios*, pp. 101-102. El "Discurso de incorporación de la Sociedad Literaria" puede leerse en las siguientes obras de Lastarria: *Recuerdos litera-*

En sus *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista del sistema colonial de los españoles en Chile* (1844), Lastarria desarrolla su estimación desfavorable de la colonización española del Nuevo Mundo:

La ignorancia y la esclavitud protegen su existencia durante tres siglos... Sabido es que los españoles conquistaron la América, empapando en sangre su suelo, no para colonizarla, sino para apoderarse de los metales preciosos que tan abundantemente producía... Al establecer la España sus colonias en América, trasplantó a ellas todos los vicios de su absurdo sistema de gobierno, vicios que se multiplicaron infinitamente por causas que tenían su origen en el sistema mismo... la espantosa i miserable condición a que se vieron reducidos los indígenas por sus conquistadores... En conclusión el pueblo de Chile bajo la influencia del sistema administrativo colonial, estaba profundamente envilecido, reducido a una completa anonadación i sin poseer una sola virtud social, a lo menos ostensiblemente porque sus instituciones políticas estaban calculadas para formar esclavos...¹⁷

La evaluación desfavorable por parte de Lastarria de la administración colonial española era típica de algunos escritores y figuras intelectuales hispanoamericanos del siglo XIX. Los tres distinguidos historiadores liberales chilenos de ese siglo, a saber, Miguel Luis Amunátegui, Diego Barros Arana, y Benjamín Vicuña Mackenna, criticaron la conducta y los hechos de España durante la época colonial de la historia hispanoamericana. Una perspectiva antiespañola fue un artículo de fe entre los escritores chilenos, posteriores a la época de las guerras de la independencia. Estos escritores estaban demasiado cercanos al periodo independentista para poder considerar a la Madre Patria con objetividad. Igualmente importante era el hecho de que, intelectualmente, habían absorbido un cierto número de aspectos de la leyenda negra.

De la tensión intelectual entre Lastarria y Bello, dice Zum Felde:

rios, pp. 96-115 y en su *Miscelánea histórica i literaria*, Valparaíso, 1868, tomo II, pp. 5-27. Se puede leer ese discurso también en Julio Durán Cerda, ed., *El movimiento literario de 1842*, tomo I, pp. 13-27. El tomo X de las *Obras Completas* de Lastarria contiene los *Recuerdos literarios*.

¹⁷ Cito la primera edición de las *Investigaciones*, Santiago, 1844, pp. 19-20, 33-34, 51 y 71. Se puede leer las *Investigaciones* en el tomo VII de las *Obras Completas* de Lastarria, pp. 17-143; y en *Miscelánea histórica i literaria*, tomo I, pp. 3-136. Hay una selección en la antología de Durán Cerda, tomo I, pp. 33-65.

Casi toda la actividad intelectual de Lastarria, desde que aparece en primer plano, se ejerce en oposición a Bello, más directamente en la primera época, hasta el 50, pero también después y hasta ya muerto el otro, como se comprueba en sus *Recuerdos Literarios*, donde parece querer documentar esa guerra histórica para la posteridad.¹⁸

Aunque Zum Felde rechaza la opinión de Lastarria de que Bello fue el representante principal del dogmatismo conservador en política, filosofía y literatura, así como la reencarnación del espíritu colonial, este crítico acepta que la opinión de Lastarria sobre Bello es válida en lo que respecta a las actividades de este último durante sus primeros años en Chile, sobre todo durante el régimen de Portales y durante su rectorado del Colegio de Santiago. Zum Felde critica a Lastarria por no considerar la evolución posterior de Bello, aunque hemos de añadir en pro de la objetividad que la caracterización de Bello por Lastarria como el caudillo intelectual de la contrarrevolución era solamente válida —en la propia opinión de Lastarria— para este periodo inicial. Dirigiéndose a Vicuña Mackenna, decía Lastarria:

En una de sus *Cartas del Guadalete*,¹⁹ he leído que Ud. dice que: "por los años de 1840 a 1845 todo era español en Chile en materia de inteligencia, de estudios, de libros, de teatros; i que el insigne literato español don J. J. de Mora fué el que inició esta especie de *contrarrevolucion intelectual*, despues del trascendental trastorno de 1810, fundando en 1828 el memorable Liceo de Santiago" ... Me limitaré a indicar a Ud. que todo aquel gran movimiento de progreso i de emancipación de la inteligencia comienza a declinar con la influencia de don Andres Bello en nuestras aulas, hacia el año de 1833, al revés de lo que Ud. asegura... Así, pues, Señor Vicuña, esa contrarrevolución que Ud. encontró triunfante en 1840, es la obra de don Andres Bello i no la de Mora.²⁰

Cuando Bello llegó a Chile al mediar el año de 1829, los pipios estaban todavía en el poder, pero el presidente Pinto, un importante protector del caraqueño, renunció a su cargo pocas semanas

¹⁸ Alberto Zum Felde, *Índice crítico de la literatura hispanoamericana: los ensayistas*, México, Guaranía, 1954, p. 122.

¹⁹ Benjamín Vicuña Mackenna, *Cartas del Guadalete*. Algunas cartas fueron escritas en Cádiz y otras en Madrid. Fueron publicadas en el diario chileno *El Mercurio* (de Valparaíso) en las siguientes fechas: 11, 12, 14, 16, 18 y 19 de febrero de 1871. La carta del 11 de febrero contiene la referencia a Mora como el que inició una contrarrevolución intelectual.

²⁰ *Recuerdos literarios*, pp. 15, 18, 19.

después de la llegada de éste. Según Lira Urquieta: "La situación política era confusa y parecía que la joven república iba a seguir el régimen de trastornos y revoluciones que imperaba en las demás naciones desprendidas del tronco español".²¹

Las tensiones entre liberales y conservadores (o pelucones) produjeron una guerra civil, ganada por los conservadores bajo la dirección de un hombre de negocios, Diego Portales, que deseaba dar a Chile paz y estabilidad; de modo que la época de liberalismo y federalismo fue terminada por la revolución de 1829. La reacción conservadora condujo al reemplazo de la Constitución de 1828 (es decir, la "Constitución de Mora") por la Constitución de 1833 en la redacción de la cual Bello pudo haber tenido un papel importante, aunque Mariano Egaña era principalmente responsable del carácter centralizado y autoritario de esta Constitución. Sobre la Constitución de 1833 y el papel posible de Bello en su redacción, dice Donoso:

Pero la reforma social de mayor trascendencia que sancionó la Constitución del 33, y que le da su verdadera fisonomía al régimen político que inauguró, fue el restablecimiento de los mayorazgos, que había suprimido la Carta del 28; arcaica institución contra la cual se habían estrellado los esfuerzos de todos los gobiernos en los últimos tres lustros. Desde su promulgación la Carta de 1833 ha sido objeto de las apreciaciones más variadas y contradictorias. Desde un punto de vista histórico dos problemas han preocupado a los publicistas chilenos: la participación que pudo tener en ella don Andrés Bello y la opinión que le mereció a Portales. En las cartas de este último hay algunas referencias reveladoras de la activa participación que Bello tomó en su redacción, pero si no olvidamos las estrechas relaciones de amistad que unieron al legislador Egaña con el docto caraqueño, y la identidad de sus concepciones políticas, no es difícil convenir que el "voto particular" de aquél encontró el apoyo decidido del autor de los *Principios de derecho de gentes*. Aun más: muerto Egaña en 1846, e incorporado Bello al Senado desde algunos años antes, se alzó en aquel cuerpo con más autoridad que la suya cada vez que se suscitaba alguna duda de interpretación constitucional.²²

Sobre el papel de Bello en la redacción de la Constitución de 1833, Lira Urquieta está de acuerdo con Donoso:

²¹ Pedro Lira Urquieta, "Andrés Bello y el Código Civil chileno", en Guillermo Feliú Cruz, ed., *Estudios sobre Andrés Bello*, tomo II, p. 149.

²² Ricardo Donoso, *Las ideas políticas en Chile*, 3a. ed., Buenos Aires, EUDEBA, 1975, pp. 95-96.

Hay uniformidad de pareceres en atribuir a Don Mariano Egaña la redacción del texto; mas eso no excluye la intervención preponderante de su gran amigo Bello, el cual también gozaba de la confianza del ministro Portales... Portales, Egaña y Bello tenían ideas políticas afines. No tenemos derecho para llamarlos partidarios de la monarquía, pero sí de un gobierno fuerte y jerarquizado.²³

La Constitución de 1833 creó un tipo de gobierno presidencial fuerte, en el cual el presidente podía ser reelegido al final de su término de cinco años, llevando por tanto a la práctica de regímenes decenales:

La Constitución de 1833 pretendió institucionalizar el autoritarismo portaliano, que desde 1829 se ejercía de hecho. El ambiente de confianza colectiva y la sugestión que produjo el éxito del gobierno dictatorial del ministro Portales, determinaron una reacción doctrinaria en sentido autoritario que condujo a nuestra clase alta a aceptar la idea de un gobierno fuerte.²⁴

La identificación de Bello con el régimen de Portales, al cual sirvió, hizo que los liberales consideraran su personalidad como la de un conservador, inclusive como la de un reaccionario.

De la Constitución de 1833, ofrece Lastarria una opinión crítica:

La constitución de 1833 había sido adecuada a las circunstancias del partido vencedor, que se proponía regularizar la administración fortificando el poder; pues ella centraliza toda la autoridad en el ejecutivo y le facilita los medios de convertirse en dictadura, siempre que el interés de la estabilidad política lo exija. Eso pudo ser útil i altamente político hasta cierto punto, pero una vez que, consolidada la organización, podía funcionar con regularidad, no había motivo para mantener el poder absoluto, adulterando las formas democráticas, ni para mantener una política de odios, ni mucho menos para volver a la dictadura, al primer amago de recobrar sus derechos que el país hiciera.²⁵

Federico Gil reconoce los defectos de la Constitución de 1833, pero cree que era apropiada a la realidad social chilena de la época:

Notwithstanding the criticisms which can be made of it, the fact is that it was highly successful in bringing about the permanent organization of the republic. That was the case because the constitutional scheme was well suited to

²³ Pedro Lira Urquieta, *Andrés Bello*, p. 151.

²⁴ Julio Heise González, *Historia de Chile: el periodo parlamentario, 1861-1925*, Santiago, Andrés Bello, 1974, p. 22.

²⁵ José Victorino Lastarria, *Recuerdos literarios*, pp. 71-72.

the social conditions of its time. If it established an oligarchic republic based on the colonial tradition of authoritarianism, it did not do more than recognize the social reality. Although as an operative instrument, this constitution evoked contradictory appraisals, present judgement has come to be favorable to it, precisely because, far from being an idealistic and impractical document, it faithfully reflected prevailing social conditions.²⁶

Diego Portales era un político muy controvertido. Bello y Lastarria tenían opiniones distintas con respecto al omnipotente ministro. En su estudio sobre Portales, al que Kinsbruner ha llamado "about the most irascible denunciation of Portales ever written",²⁷ dice Lastarria:

Ni la nación podía racionalmente sentir gratitud por el fundador del gobierno despótico, que la había despojado de todas sus libertades, que no le dejaba tan siquiera la de la palabra; ni la tranquilidad pública estaba asegurada, porque la tenacidad con que se persiguió al partido liberal daba ocasión a continuas conspiraciones i por consiguiente a una *intranquilidad* perpetua.²⁸

Y en el prólogo de una colección de algunas obras suyas, donde Lastarria explica el origen y el objeto de su *Juicio histórico* sobre Portales, dice:

El partido conservador hacia la apoteosis de su política, elevando una estatua de bronce a Portales, su Moisés, su salvador era el grande hombre de un partido político, pero la influencia que ejerció en los destinos de su patria le rebajaba a la categoría de un estadista de circunstancias. No era el jénio de la regeneración social i política, no era el gran estadista que promueve todos los intereses de su nación, que afianza la ventura presente i prepara la del porvenir. No, era solamente el estadista de un partido, que funda el gobierno fuerte de unos cuantos, para dominar a su patria i sojuzgarla a un sistema esclusivo. ¿Se podía hacer la apoteosis de un hombre tal, a nombre de la nación?²⁹

El régimen portaliano puso coto al liberalismo emergente, y restauró el viejo orden. Portales expulsó de Chile a José Joaquín de Mora, que le molestaba. Durante su régimen la prensa estaba

²⁶ Federico G. Gil, *The political system of Chile*, Boston, Houghton Mifflin, 1966, p. 88.

²⁷ Jay Kinsbruner, *Diego Portales: interpretative essays on the man and times*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1967, p. 91.

²⁸ José Victorino Lastarria, *Don Diego Portales: juicio histórico* (1861), en el tomo IX de las *Obras Completas* de Lastarria, p. 223.

²⁹ José Victorino Lastarria, *Miscelánea histórica i literaria*, tomo I, pp. XVII-XVIII.

amordazada; se conservó el privilegio y se protegió la propiedad; no había puestos públicos para los liberales; se celebraban elecciones sin oposición, y por ello las elecciones no eran más que formalidades; las reuniones políticas fueron controladas y restringidas. Había mucha oposición a un régimen que se hacía más y más represivo. Y sin embargo, pocos historiadores chilenos han sido lo suficientemente severos con Diego Portales, dada su falta de consideración a las libertades civiles. ¿Cómo se explica esto?

Tal vez haya una explicación parcial en lo que dice Melfi, un admirador de Lastarria:

Es natural que Portales haya encendido siempre la admiración de los historiadores y también la de los que no lo son. Fue el hombre decisivo para una época en que se necesitaban hombres resueltos. Tuvo esa intuición por medio de la que un hombre de gobierno se anticipa a los sucesos y establece, en el presente, los lineamientos de su organización que habrá de servir para encauzar la vida futura de la nación.³⁰

Portales fue el omnipotente ministro que pudo ser presidente de Chile dos veces, pero lo rehusó, diciendo "no cambiaría la presidencia por una zamacueca". No tenía ideología y no podía comprender el liberalismo. Al tiempo que empuñaba las riendas del poder, quiso desarrollar entre sus compatriotas un sentido de respeto hacia una fuerte autoridad impersonal. Portales creía que los que perturbaban el orden público eran enemigos del progreso; pero, como ha observado Leopoldo Zea, al discutir el eslabonamiento de orden y progreso por los positivistas mexicanos, "el progreso, quíerese o no, es desorden".³¹ Como los positivistas mexicanos, lo que anhelaba Portales era el orden. Desdenó la democracia, diciendo:

La Democracia, que tanto pregonan los ilusos, es un absurdo en los países como los americanos, llenos de vicios y donde los ciudadanos carecen de toda virtud, como es necesario para establecer una verdadera República. La Monarquía no es tampoco el ideal americano: salimos de una terrible para volver a otra y ¿qué ganamos? La República es el sistema que hay que adoptar; ¿pero sabe cómo yo la entiendo para estos países? Un Gobierno fuerte, centralizador, cuyos hombres sean verdaderos modelos de virtud y patriotismo, y así enderezar a los ciudadanos por el camino del orden y de las virtudes.

³⁰ Domingo Melfi, *Dos hombres: Portales y Lastarria*, Santiago, Nascimento, 1973, p. 11.

³¹ Leopoldo Zea, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1968, p. 126.

Cuando se hayan moralizado, venga el Gobierno completamente liberal, libre y lleno de ideales, donde tengan parte todos los ciudadanos.³²

En 1863, dos años después de la publicación por Lastarria de su *Don Diego Portales: Juicio histórico*, el historiador liberal chileno Benjamín Vicuña Mackenna, publicó su *Don Diego Portales* en dos tomos. Esta obra fue dedicada a Lastarria por "el discípulo, el amigo, el admirador de su lealtad política i de su amor a la democracia". Aunque era políticamente un liberal muy conocido y antiguo alumno de Lastarria, Vicuña Mackenna trató de escribir un libro equilibrado sobre el fundador de la república autoocrática, y con gran sorpresa de muchas personas, sobre todo liberales, el retrato de Portales, aparte de algunas observaciones negativas, resultó favorable. A Lastarria le disgustó mucho el libro y, en una carta a Vicuña, decía: "No espere Ud. mi juicio sobre su obra de *Portales* porque eso sería esperar que yo no fuese su amigo, pues tendríamos que pelear. No he abierto el 2o. tomo, ni lo abriré..."³³

¿Es justo inculpar a Bello tanto como al omnipotente ministro por haber servido durante el régimen portaliano? En otras palabras, ¿fue Bello un instrumento en la restauración de una "mentalidad colonial"? Para contestar a esta pregunta, nos concentraremos en la filosofía política y cultural de Bello, su temperamento, su estilo, y su modo de expresión. Además es importante contrastarlo con su crítico, Lastarria.

Luis Oyarzún ha resumido algunas diferencias entre Bello y Lastarria:

Bello y Lastarria tuvieron diferentes concepciones de la sociedad y de la política, que respondían, no sólo a diversidades temperamentales, sino también a formaciones espirituales muy disímiles. Bello era un hombre de otra época y de otra latitud cultural: era un humanista europeo residente en la América Española. Sus largos años de permanencia en Inglaterra habían arraigado en él la idea de que los cambios sociales sólo son benéficos cuando se realizan lentamente, de acuerdo con un ritmo general de crecimiento que puede ser apenas ligeramente acelerado desde arriba, mediante la acción intelectual formadora de élites literarias, capaces de pensar y de hablar correctamente y, por lo mismo, de dirigir con prudencia la acción colectiva, en la débil medida en que el hombre puede determinar el curso de las cosas. Lo fundamental era

³² Raúl Silva Castro, *Ideas y confesiones de Portales*, Santiago, Editorial del Pacífico, 1954, p. 15.

³³ Alejandro Fuenzalida Grandón, *Lastarria i su tiempo*, tomo I, p. 309.

constituir una aristocracia letrada y bien pensante, cuyo primer aprendizaje debía ser el de la lengua.³⁴

El tema del conflicto de generaciones lo han tratado novelistas como Ivan Turgenev y Víctor Hugo; escritores políticos como Alexis de Tocqueville; historiadores como Arthur Schesinger, Jr.; filósofos como Auguste Comte, John Stuart Mill, José Ortega y Gasset, Julián Marías, Samuel Ramos; sociólogos como Karl Mannheim y críticos literarios como Emir Rodríguez Monegal.³⁵

Emir Rodríguez Monegal, crítico e historiador de la literatura hispanoamericana, en su libro sobre Andrés Bello, trata de las tensiones intelectuales entre Bello y Lastarria. Para él, Lastarria era, en realidad, el discípulo rebelde a pesar de que estudió muchos años con Bello, se formó bajo la tutela del caraqueño, y apareció ante todos como uno de los más fieles discípulos. Lastarria, sintiendo el peso de la tutela de Bello, quiso liberarse de su maestro pero no pudo, y reaccionó "en constante movimiento dialéctico de aceptación y rechazo". Lastarria se oponía por temperamento a su maestro, y desde el principio necesitaba afirmar su personalidad.

Para mí, Rodríguez Monegal acertó cuando dijo: "Ante todo hay que señalar que el conflicto entre ambos tiene los rasgos más

³⁴ Luis Oyarzún, *El pensamiento de Lastarria*, Santiago, Editorial Jurídica de Chile, 1953, p. 129.

³⁵ De Turgenev véase su novela *Padres e hijos* y V. S. Pritchett, *The Gentle Barbarian: the life and work of Turgenev*, Nueva York, Vintage Books, Random House, 1978, capítulo 9; Víctor Hugo, *Los miserables* y Lewis Feuer, *The conflict of generations: the character and significance of student movements*, Nueva York, Basic Books, 1969, pp. 17-22; Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Nueva York, Vintage Books, 1945, tomo II, p. 62; Arthur Schesinger, Jr., *The cycles of American history*, Boston, Houghton Mifflin, 1986, p. 30; Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, París, Bachelier, 1839, tomo IV, p. 635; John Stuart Mill, *A system of logic, ratiocinative and inductive*, Londres, John W. Parquer, 1851, tomo II, libro VI, capítulo X, pp. 496-497; José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968, 12a. edición, pp. 14-16; Julián Marías, *El método histórico de las generaciones*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, 4a. ed., p. 77; y *La estructura social: teoría y método*, Madrid, Sociedad de estudios y publicaciones, 1955, p. 52. Para la aplicación de la teoría de las generaciones de Julián Marías a figuras literarias españolas, véase su *Literatura y generaciones*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975; Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, UNAM, 1963, 4a. ed., cap. "La lucha de las generaciones", *passim*; Karl Mannheim, *Essays on the sociology of knowledge*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1952, capítulo "The problem of generations"; *Knowledge*, Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1968, p. 245.

característicos del combate generacional. Pero en este caso el combate se agrava, se hace más penoso y hasta más difícil de iluminar, por la circunstancia de ser el más joven discípulo directo del mayor y estar con él en una relación casi de hijo a padre".³⁶

Se pueden considerar como conflicto de generaciones las tensiones entre Bello y Lastarria. Bello era mucho mayor que Lastarria; el caraqueño nació en 1781, y el chileno en 1817, una diferencia de treinta y seis años. Bello perteneció a la generación de la Independencia; Lastarria; a la generación que siguió a la Independencia. Bello separó la actividad intelectual de la política (algunos críticos lo han tenido por apolítico); con Lastarria y muchos de su generación, la actividad intelectual era inseparable de la política. Bello, hasta cierto punto, puede considerarse como un conservador inglés; Lastarria, como un girondino francés. Sobre Bello como conservador ha dicho Feliú Cruz:

Era un liberal-conservador. Su formación inglesa y su temperamento mismo lo colocaban en esta posición... En los artículos de *El Araucano*, en los ensayos que escribió sobre materias específicas de las sociedades americanas, la posición de Bello es la de un conservador, como ya lo hemos manifestado. Y todavía la de un conservador inglés.³⁷

Cuando llamo a Lastarria "girondino francés" me refiero a la influencia en Chile del libro *Histoire des Girondins* (1847) por el famoso poeta romántico y político francés Alphonse de Lamartine y el eco poderoso que tuvo en Chile la Revolución Francesa de febrero de 1848. Lastarria fue uno de los miembros del grupo de "Jirondinos chilenos".³⁸

Bello compartió el escepticismo del conservador con respecto al poder de la razón para resolver problemas; Lastarria, un producto intelectual de la Ilustración francesa, creía que la razón era la llave del progreso. Aunque no exento de tendencias liberales, Bello era esencialmente conservador, no en el sentido de oponerse a cambios, sino en el sentido de acercarse a ellos con cautela y prudencia.

³⁶ Emir Rodríguez Monegal, *El otro Andrés Bello*, Caracas, Monte Ávila, 1969, pp. 241-242.

³⁷ Guillermo Feliú Cruz, "Introducción. Recuerdos de Andrés Bello", en *Estudios sobre Andrés Bello*, tomo I, pp. XXVI-XXVIII.

³⁸ Véase Benjamín Vicuña Mackenna, *Los Jirondinos chilenos*, Santiago, Biblioteca de Autores Chilenos, 1902, tomo I.

Por consiguiente, Bello quiso reconciliar cambios con la tradición; mientras que a Lastarria no le importaba romper con la tradición.

Para Bello, el orden fue probablemente el valor político más alto, de modo que pudo haber estado de acuerdo con Goethe en que un mundo ordenado e injusto es preferible a otro que sea justo pero en desorden. Para Lastarria la libertad individual era el valor político más alto. A Bello no le placía la política militante; Lastarria —orador extraordinario— no pudo evitarla. Bello era filólogo; Lastarria era ideólogo. Bello era compilador infatigable de datos; Lastarria creía que era preciso dar una dirección filosófica a las investigaciones políticas y literarias. La concepción de la verdad para Bello era fuertemente documental; la de Lastarria era operacional y enlazada a resultados libertarios. Bello era profundamente católico; Lastarria era creyente, pero crítico del comportamiento de la Iglesia católica por toda la historia, aunque no era anticlerical violento. Filosóficamente, el empirismo inglés influyó mucho el pensamiento de Bello; Lastarria evolucionó desde el racionalismo francés y el romanticismo social hasta su propia modificación liberal del positivismo comtiano. Bello deseaba estudiar el pasado; Lastarria quiso corregir sus errores. Abundan los contrastes entre Bello y Lastarria.

Algunas de las diferencias significativas entre Bello y Lastarria se encuentran en sus ideas sobre el modo de escribir la historia.³⁹ Luis Oyarzún atribuye mucha importancia a estas diferencias: "La prolongada querrela, casi siempre tácita, que puso frente a frente a Bello y Lastarria, tuvo como eje central el problema de la enseñanza de la filosofía y de la historia, consideradas como instrumentos importantes de que la sociedad se vale para renovarse a sí misma por medio de la educación".⁴⁰

Como el gran historiador alemán del siglo XIX Leopold von Ranke, Bello era partidario de la historia narrativa, basada en documentos y archivos coetáneos. Según Bello, apenas existió la historia de Chile hasta los años de 1840, con la excepción de documentos incompletos y esparcidos y tradiciones vagas que había que colacionar y evaluar. Por eso, era obligatorio el método narrativo de escribir la historia, al menos por algún periodo de tiempo. A la juventud

³⁹ Véase Allen Woll, *A functional past: the uses of history in nineteenth-century Chile*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1982, sobre todo el capítulo 2, "The philosophy of history in Chile: the Lastarria-Bello debates", pp. 29-48.

⁴⁰ Luis Oyarzún, *op. cit.*, p. 130.

chilena de su época, que buscaba dirección en escribir y estudiar la historia, le dio Bello estos consejos:

Bebed en las fuentes... El lenguaje mismo de los historiadores originales, sus ideas, hasta sus preocupaciones y sus leyendas fabulosas, son una parte de la historia, y no la menos instructiva y verídica. ¿Queréis, por ejemplo, saber qué cosa fue el descubrimiento y conquista de América? Leed el diario de Colón, las cartas de Pedro de Valdivia, las de Hernán Cortés. Bernal Díaz os dirá mucho más que Solís y que Robertson. Interrogad a cada civilización en sus obras; pedid a cada historiador sus garantías. Esa es la primera filosofía que debemos aprender de la Europa.⁴¹

La pasión de Bello por la exactitud histórica se revela en su análisis lingüístico, literario y jurídico que es meticoloso, como en su edición de la epopeya medieval española *Poema del Cid*; su tratamiento de cuestiones gramaticales, en su famosa *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos* (1847); y en su compilación del *Código Civil* de Chile. Además, su costumbre de examinar cuidadosamente los documentos tuvo hasta cierto punto sus orígenes en su ingente labor de poner en orden los manuscritos de Jeremy Bentham durante su época en Londres. Para Bello, todavía no había llegado el tiempo para la llamada "filosofía de la historia", que calificó de "una ciencia que está en mantillas". Cuando la fe de una época se convierte en el anatema de la siguiente época, y los historiadores especulativos del siglo XIX dieron mentís a los del XVIII... es mejor permitir que la "filosofía de la historia" madure y no que sirva como base metodológica a una historia empírica aceptable.⁴²

Para un historiador académico, las recomendaciones de Bello sobre el método de escribir la historia objetiva parecían razonables, y Bello llegó a ser la influencia principal en el desarrollo de la historiografía chilena en el siglo XIX. Todos los historiadores principales

⁴¹ Andrés Bello, "Modo de estudiar la historia", en el tomo XIX de la edición venezolana de sus *Obras Completas*, pp. 246, 251. Este artículo se publicó en *El Araucano*, núm. 913 (Santiago, 4 de febrero de 1848). Hay dos ediciones de las *Obras completas* de Bello, una que consiste en quince tomos, publicada en Santiago (1881-1893), con prólogos por Miguel Luis Amunátegui y otros; y una que consiste en veintitrés tomos, publicada en Caracas (1950-1969), con prólogos por Amado Alonso, Ángel Rosenblat, Samuel Gili Gaya, Pedro Grases, Arturo Uslar Pietri, Pedro Lira Urquieta, Rafael Caldera, Guillermo Feliú Cruz, Ricardo Donoso, Mariano Picón Salas y otros.

⁴² *Ibid.*, p. 251.

de Chile se sentían obligados con Bello. Sin embargo, una historia científica, objetiva, no está necesariamente libre de influencias de un punto de vista, y, según un historiador cultural norteamericano muy conocido, "in selecting, assembling, and interpreting the documents, subjectivity reigns".⁴³ El distinguido historiador norteamericano Carl Becker llegó a decir que todo escrito histórico es inconscientemente subjetivo.⁴⁴ Leopold von Ranke, a pesar de su enorme productividad (llegó a escribir sesenta volúmenes sobre historia europea moderna) fue un conservador cuya obra gustaba a los dirigentes de la Europa de la Restauración, como el príncipe Metternich, y que no fue imparcial en su trato a la historia de su propio país.⁴⁵

Las ideas de Lastarria sobre el método de escribir la historia estaban de acuerdo con el aforismo de Voltaire: "Il faut écrire l'histoire en philosophe". Además, sus publicaciones históricas siguieron la tradición del romanticismo social. En las palabras de Becker, Lastarria compartió con los *philosophes* la creencia que "the first and essential condition of the good life on earth is the freeing of men's minds from the bonds of ignorance and superstition, and of their bodies from the arbitrary oppression of the constituted social authorities".⁴⁶

La historia no era para Lastarria una simple acumulación de datos sino una reconstrucción imaginativa de los hechos, que destilara algunas verdades y que inspirara al lector a unirse a él en su batalla en favor del progreso. Lastarria estaría de acuerdo con Hippolyte Taine, que declaró que el historiador era, sobre todo, un maestro de la moralidad pública y social. Sobre su filosofía de la historia, dice Lastarria, "era necesario rehacer la filosofía de la historia, porque no basta estudiar los acontecimientos, sino que es indispensable estudiar las ideas que los han producido; pues la sociedad tiene el deber de corregir la experiencia de sus antepasados para asegurar su porvenir".⁴⁷

⁴³ Jacques Barzún, *Clio and the doctors: psycho-history, quanto-history and history*, Chicago, The University of Chicago Press, 1974, p. 58.

⁴⁴ Carl Becker, *The Heavenly City of the eighteenth-century philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1932, p. 44.

⁴⁵ Véase Peter Gay y Victor G. Wexler, eds., *Historians at work*, Nueva York, Harper & Row, 1975, tomo III, pp. 16-18.

⁴⁶ Carl Becker, *op. cit.*, pp. 102-103.

⁴⁷ José Víctorino Lastarria, *Miscelánea histórica i literaria*, Prólogo, p. viii.

El método histórico de Lastarria estaba muy distante de la formulación clásica de Ranke, que considera que la labor del historiador es presentar al pasado "wie es eigentlich gewesen". En realidad, Ranke rechazó la historiografía de la Ilustración como propaganda. El historiador cultural y ensayista venezolano Mariano Picón Salas, que aceptó las recomendaciones de Bello sobre el modo de escribir la historia, trató con desprecio la primera memoria histórica de Lastarria, a saber, *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista i del sistema colonial de los españoles en Chile*, declarando que fue una mezcla de generalizaciones vagas, liberalismo abstracto, filosofía del tipo de la Ilustración, teoría del progreso, todo expresado en una fraseología declamatoria romántica.⁴⁸

En su "Comentario a las *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista* de Lastarria", Bello era crítico, pero no tan severo como Picón Salas.⁴⁹ Bello no sintió gran entusiasmo por el método histórico utilizado por su antiguo alumno y colega en la Facultad de Filosofía i Humanidades de la recién fundada Universidad de Chile; sin embargo alabó "la copia de ideas, la superioridad filosófica, el orden lúcido, el estilo vigoroso, pintoresco i generalmente correcto con que está escrita". Además, Bello concede que la pintura que da Lastarria "de los vicios y abusos del régimen colonial de España está generalmente apoyada en documentos de irrefragable autenticidad y veracidad".

Bello mezcló sus observaciones favorables con alguna que otra velada crítica, de las que Lastarria se tuvo que dar cuenta. La generación presente, dice Bello, encuentra dificultad en juzgar con imparcialidad los hechos y los personajes de la revolución. Es tonto inculpar a una nación como España cuando el culpable es la naturaleza del hombre. Todas las razas de todos los siglos, y no los españoles solos, han sido culpables de la injusticia, la atrocidad, y la

⁴⁸ Véase Mariano Picón Salas, "Bello y la historia", en el prólogo del tomo XIX de la edición venezolana de las *Obras Completas* de Bello, p. XLIX. Picón Salas es el autor de un libro conocido sobre la historia cultural durante la época colonial hispanoamericana, *De la conquista a la independencia: tres siglos de historia cultural hispanoamericana*, México, FCE, 1944.

⁴⁹ Este comentario se publicó en *El Araucano*, núms. 742 y 743 (Santiago, 8 y 15 de noviembre, 1844), y puede leerse en el tomo XIX de la edición venezolana de las *Obras Completas* de Bello, pp. 153-173. Para celebrar el primer aniversario de la Universidad de Chile, en 1844, Bello, que era el rector, invitó a Lastarria a que hiciera la primera memoria histórica. Las *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista* eran esa memoria. Véase también José Víctorino Lastarria, *Recuerdos del maestro* en el tomo XI de sus *Obras Completas*, p. 100.

perfidia en la guerra. "Los débiles invocan la justicia", dice Bello, "déseles la fuerza, y serán tan injustos como su opresores".

Las publicaciones de Bello dan mucho material para el que quiere entregarse al uso consuetudinario de probar algo cuidando mucho la selección de los argumentos que se someten. No le gustaba a Lastarria el discurso inaugural de la Universidad de Chile que pronunció Bello⁵⁰ declarando que "se trató de restablecer el imperio de la vieja literatura de que nosotros queríamos emanciparnos. Esta contrarrevolución triunfó, como ha triunfado por tantos años después la reacción española en la República independiente".⁵¹ Como un *leitmotiv*, la oración "todas las verdades se tocan" aparece y reaparece en el discurso de Bello. Lastarria y otros de su generación interpretaron esta oración ambigua como "ni chicha ni limonada" y como regalo para los conservadores y reaccionarios, aunque la declaración de Bello pudo haber sido también una defensa de la unidad universal del conocimiento.

En el mismo discurso, Bello, de modo inequívoco, se mantiene a distancia de los defensores del dominio del pensamiento (en inglés, *thought control*), porque, en su opinión "la Universidad no sería digna de ocuparse un lugar en nuestras instituciones sociales, si (como murmuran algunos ecos oscuros de declamaciones antiguas) el cultivo de las ciencias y de las letras pudiese mirarse como peligroso bajo un punto de vista moral o bajo un punto de vista político".⁵²

Bello asumió una posición estética libertaria, que Lastarria no pudo criticar, cuando dijo: "Yo no encuentro el arte en los preceptos estériles de la escuela, en las inexorables unidades, en la muralla de bronce entre los diferentes estilos y jéneros, en las cadenas con que se ha querido aprisionar al poeta a nombre de Aristóteles i Horacio, i atribuyéndoles a veces lo que jamás pensaron".⁵³

El credo literario de Bello, que alaba la libertad pero no la licencia, y la imaginación guiada pero no desenfrenada, es, en cierto modo, semejante al de Lastarria.⁵⁴ En su "Discurso de incorpora-

⁵⁰ José Victorino Lastarria, *Recuerdos literarios*, p. 94.

⁵¹ Andrés Bello, "Discurso pronunciado en la instalación de la Universidad de Chile, el día 17 de septiembre de 1843". Este discurso, que se publicó en los *Anales de la Universidad de Chile*, tomo 1 (1846), puede leerse en el tomo VIII de la edición chilena de las *Obras Completas* de Bello, pp. 303-318.

⁵² Andrés Bello, "Discurso pronunciado en la instalación", p. 305.

⁵³ *Ibid.*, p. 318.

⁵⁴ *Ibid.*

ción" del 3 de mayo de 1842, Lastarria les dice a sus oyentes: "No olvideis con todo que la libertad no existe en la licencia, este es el escollo mas peligroso: la libertad no gusta de posarse sino donde está la verdad i la moderación... no es mi ánimo inspirar aversión por las reglas del buen gusto".⁵⁵ Estas palabras pudieron haber sido pronunciadas por Bello.

En contraste, Bello ofreció el siguiente consejo a los chilenos al contemplar el futuro de su país, consejo que quizás no excitó en mucho a las nuevas generaciones de entusiastas liberales chilenos:

Cada pueblo tiene su fisonomía, sus aptitudes, su modo de andar; cada pueblo está destinado a pasar con mas o ménos celeridad por ciertas fases sociales; i por grande i benéfica que sea la influencia de unos pueblos en otros, jamás será posible que ninguno de ellos borre su tipo peculiar, i adopte un tipo extranjero; i decimos mas, ni sería conveniente, aunque fuese posible.⁵⁶

A Bello no le gustaban pronunciamientos cargados de abstracciones como a Lastarria, quien, por ejemplo, consideraba que "la libertad y la justicia mantienen perpetua lucha con el despotismo y la iniquidad".⁵⁷ Esta declaración trae a la memoria la observación hecha por el historiador inglés E. H. Carr: "When we speak in abstract terms of the tension between liberty and equality, or between individual liberty and social justice, we are apt to forget that fights do not occur between abstract ideas".⁵⁸

La lectura prolija de los manuscritos de Bentham reforzó en Bello su aversión a las abstracciones de alto nivel, especialmente si se considera que éstas, para Bentham, eran "ficciones". Un ideólogo como Lastarria no aceptaba pronunciamientos de filosofía social tales como aquél de Bello que consideraba que "medidas abstractamente útiles, civilizadoras, progresivas, adoptadas sin consideración a las circunstancias, podrán ser perniciosísimas i envolvernos en males i calamidades sin termino".⁵⁹ Sobre Bello y sus ideas abstractas ha dicho Felú Cruz: "La abstracción de las ideas, las *quimeras ontológicas* —como él mismo las llamó— llegan a ser en Bello

⁵⁵ José Victorino Lastarria, *Recuerdos literarios*, p. 112.

⁵⁶ Andrés Bello, "El gobierno y la sociedad", en el tomo VIII de la edición chilena de sus *Obras Completas*, p. 286. Este artículo se publicó en *El Araucano* (1843).

⁵⁷ José Victorino Lastarria, *Investigaciones sobre la influencia social de la con- quista*, p. 8.

⁵⁸ E.H. Carr, *What is History?*, Londres, Penguin Books, 1964, p. 34.

⁵⁹ Andrés Bello, "El gobierno i la sociedad", p. 288.

formas despreciables y primarias del conocimiento... en filosofía y en psicología pertenece en cuerpo y alma a los maestros de la escuela escocesa".⁶⁰

Bello estaría de acuerdo con Edmund Burke, el famoso escritor político y conservador inglés del siglo XVIII, en su creencia de que la sociedad es compleja y en el gobernar no hay soluciones sencillas. Además, Bello, como Burke, desdeñó no la especulación abstracta y el pensamiento encerrado dentro de los límites de un sistema. Y como Burke, Bello prefería el orden a expensas de la búsqueda de la reforma.⁶¹

Son de interés las reacciones de los admiradores de Lastarria sobre las críticas que éste ofreció sobre Bello. Fuenzalida Grandón, el biógrafo de Lastarria, concede que Bello fue un conservador toda la vida, pero nunca un reaccionario. Encuentra que Bello y Lastarria mantuvieron posiciones antagónicas en muchas creencias, en sus ideas políticas, y en su método de escribir la historia. El juicio que hizo Lastarria de Bello se explica por el hecho de que aquél creía que éste era su rival eterno y usurpador de sus glorias. Como Bello, en Chile, era un extranjero, su sensibilidad no le permitió tomar parte en las luchas políticas de los jóvenes activistas chilenos; bajo ningún concepto debemos permitirnos el considerar que su actitud flemática fue un signo de opinión reaccionaria. Bello aprobó el progreso sin violencia, y el desarrollo de la sociedad por etapas graduales. Siempre prefirió ladear los obstáculos al progreso que romper lanzas con ellos, pero según Fuenzalida Grandón, en su temperamento liberal fue capaz de innovaciones en el campo de la filosofía, la legislación, la educación y el gobierno. El carácter polémico de Lastarria tal vez llegó a colorear su opinión sobre su maestro y quizás estuviera contestando a la defensa por Amunátegui del *gran caraqueño*.⁶²

Miguel Luis Amunátegui, antiguo alumno de Bello y de Lastarria, fue el biógrafo principal de Bello y director de la edición chilena de sus *Obras Completas*. Además fue uno de los principales historiadores chilenos del siglo XIX. Admirador de Bello y de Lastarria, Amunátegui se sintió obligado a defender al mayor de las críticas

⁶⁰ Guillermo Feliú Cruz, "Barros Arana y el método analítico en la historia", *Atenea*, 25 (1933), p. 368.

⁶¹ Véase Isaac Kramnick, *The rage of Edmund Burke: portrait of an ambivalent conservative*, Nueva York, Basic Books, 1977, pp. 42, 48.

⁶² Alejandro Fuenzalida Grandón, *Lastarria i su tiempo*, tomo 1, pp. 137-140.

del menor, y trató de ser imparcial en sus juicios sobre los logros de los dos hombres. Amunátegui rechaza la declaración de Lastarria de que Bello fue el corifeo de la contrarrevolución intelectual hacia 1840 ofreciendo una letanía de logros para demostrar que Bello, lejos de ejercer una influencia cultural conservadora o reaccionaria, fue en realidad una fuerza progresista, incluso revolucionaria. En su calidad de redactor de la publicación gubernamental oficial, *El Araucano*, desde 1830 hasta 1853, Bello, que estaba encargado de las secciones literaria y científica, y a veces de la sección política, publicó obras originales, además de trozos y traducciones de artículos escogidos ingleses y franceses conocidos entonces para desarrollar entre los chilenos buenas normas críticas; hizo espacio para publicar una discusión sobre problemas de pronunciación y gramática para mejorar el habla y la escritura de los chilenos; e introdujo la materia de crítica teatral. En general, Bello estimuló a los jóvenes escritores chilenos.

Aparte de su influencia en la legislación (había servido de senador veintisiete años consecutivos, y tuvo un papel importante en asuntos exteriores chilenos), Bello pretendió divulgar entre los chilenos el conocimiento de la literatura inglesa, se afanó por mejorar la enseñanza del latín, cuyo estudio apoyó mucho e instituyó una serie de reformas ortográficas.⁶³ Nos recuerda Amunátegui que Bello era reformador educacional, que abogó por la educación para todos, y por la instrucción no solamente en las letras sino también en las ciencias. En gramática, según Amunátegui, Bello no era retrógrado sino revolucionario genuino; y en literatura era innovador y no conservador.

Amunátegui rechaza la declaración de Lastarria que Bello, como pedagogo, era purista en materia del lenguaje, retórico en letras, y casuista en derecho. Bello mostró un fino liberalismo en materia del lenguaje, pero no era extremista. Es posible que la mala opinión que Lastarria sustentó sobre Bello, en la opinión de Amunátegui, haya sido producto del hecho que Bello no sentía gran interés en tener una actitud política militante ni tampoco afinidad por teorías metafísicas; además, prestó sus talentos al régimen conservador es-

⁶³ Véase el tomo V de la edición venezolana de las *Obras Completas* de Bello, en el cual hay varios artículos sobre la ortografía española y reformas ortográficas de Bello. En este tomo hay un prólogo muy útil por Ángel Rosenblat titulado "Las ideas ortográficas de Bello".

tablecido en Chile, al cual se opusieron tanto Lastarria como sus correligionarios liberales.⁶⁴

En el prólogo de su edición reimpresa de los *Recuerdos literarios*, el crítico e historiador literario chileno Raúl Silva Castro observa que hay páginas en esta obra de Lastarria que no parecen tener otra función que la de disminuir la memoria de Bello. ¿Por qué dice Lastarria que Bello acaudilló una reacción intelectual, "encaminada... a poner coto al movimiento de emancipación encabezada por éste"? Sabía Lastarria que no era verdad. En la opinión de Silva Castro es probable que Lastarria haya sido víctima de un desdoblamiento de la personalidad ya que se permitió la absurda arrogancia de acusar a Bello de caudillismo intelectual reaccionario. ¿Coexistían en Lastarria dos seres distintos en el ejercicio de las letras?⁶⁵

Al tratar con la tensión entre Bello y Lastarria, hemos de tener en cuenta que en la opinión de Lastarria, Bello contribuyó de manera importante al desarrollo cultural de la nación, y que en un sentido general su evaluación de Bello no fue del todo negativa. Es verdad, sin embargo, que la conjunción adversativa *pero* modifica algunos de los pronunciamientos positivos de Lastarria en favor de Bello.

Lastarria contribuyó con sus "Recuerdos del Maestro" a la *Suscripción de la Academia de Bellas Letras a la estatua de Don Andres Bello*, un artículo publicado cuatro años antes que los *Recuerdos literarios*.⁶⁶ Lastarria recuerda sus días como alumno de José Joaquín de Mora, "el mas inteligente inspirador de la política liberal y de las ideas democráticas". Al mismo tiempo Lastarria alaba a Bello por haber introducido en el plan de estudios de su generación un curso de literatura española y otro curso en la teoría de la legislación.

⁶⁴ Véase Miguel Luis Amunátegui, *Ensayos biográficos*, tomo II, titulado "Don Andrés Bello" (Santiago, sin fecha), pp. 29, 47, 57, 62-63, 70, 102, 106, 131, 143. El capítulo "De la influencia de don Andres Bello en los orígenes del movimiento intelectual moderno de Chile", del cual se deriva la mayor parte de mi resumen de las observaciones de Amunátegui, está reimpreso en Guillermo Feliú Cruz, ed., *Estudios sobre Andrés Bello*, tomo I, pp. 13-59. La respuesta de Lastarria a Amunátegui se encuentra en *Recuerdos literarios*, pp. 228-230.

⁶⁵ Raúl Silva Castro, Prólogo de una edición reimpresa de los *Recuerdos literarios* de Lastarria, Santiago, Zig-Zag, 1968, pp. 14-15.

⁶⁶ La *Suscripción de la Academia de Bellas Letras a la estatua de Don Andres Bello* fue publicada en Santiago en 1874. Los "Recuerdos del Maestro" por Lastarria están en las páginas 74-92. Estos recuerdos pueden leerse en las *Obras Completas* de Lastarria, tomo XI, pp. 83-105 y en Guillermo Feliú Cruz, ed., *Estudios sobre Andrés Bello*, tomo I, pp. 1-11.

Bello, dice Lastarria, era adherente de la escuela de Bentham, utilitario, "afortunadamente para nuestra educación". Hizo una gran contribución a la educación política de la generación de Lastarria, demostrando la falsedad de muchas teorías políticas que estaban de moda entonces. Llamando a Bello "hombre de progreso", Lastarria alaba a su antiguo maestro por haber modificado considerablemente sus propias ideas de diez años antes. Zum Felde, debo añadir, comete el error de acusar a Lastarria de no haberse dado cuenta de la evolución de Bello y de su cambio de actitud. Cuando Bello se dedicó a la enseñanza de la filosofía, demostró que fue capaz de encauzar su mente por nuevas perspectivas. "Ese cambio progresivo", dice Lastarria, "es uno de los caracteres más notables de la vida literaria del señor Bello. Cuantos le trataron saben que a la edad de ochenta años estaba al corriente del movimiento científico y literario del mundo". La compilación del *Código Civil* de Chile la considera Lastarria una de las "más brillantes glorias" de Bello. Bello tenía derecho a enorgullecerse de haber fomentado las bellas letras entre los chilenos. Lastarria declaró que los trabajos filológicos de Bello revelaban, "no solo un gran conocimiento de la lengua, sino principalmente un análisis filosófico tan luminoso i tan sagaz, que hacia honor [a Bello] i al estado del estudio de la lengua castellana entre nosotros".⁶⁷

Aparte de observaciones tan favorables sobre Bello que presenta Lastarria, éste ofrece, tanto en los "Recuerdos del Maestro" como en los *Recuerdos literarios*, varios juicios mixtos. Bello "conocía completamente la historia de la literatura española, como la de otras, pues era un formidable investigador en historia literaria... pero jamás se elevaba a contemplar las obras, según las influencias sociales de las épocas, según los progresos y los principios filosóficos comprobados por los hechos mismos". Nadie puede dudar que Bello fuera erudito dedicado en la materia de historia literaria, pero en su estudio comprensivo del *Poema del Cid*, parece ser principalmente un gran *erudito*, y no un *filósofo*. Recordando el tiempo cuando Bello impartió en su casa cursos de gramática, literatura, derecho romano y español, dice Lastarria: "La enseñanza de aquellos ramos era vasta i comprensiva, bien que adolecía de cierta estrechez de método, de la cual todavía no habia podido emanciparse el maestro, obediendo a las influencias de la época en que él se educara". En general, no le gustaba a Lastarria el método de enseñanza de Bello:

⁶⁷ *Recuerdos literarios*, p. 40.

Las cuestiones de derecho eran debatidas largamente, hasta que se examinaban todos los detalles... Mas esta manera de hacer estudiar a los alumnos, que tan provechosa puede ser con una dirección filosófica, perdía toda su utilidad con aquel método fundado en la enseñanza de los detalles, bueno sin duda para formar abogados casuistas i literatos sin arte.

Lastarria concede que Bello era filósofo, "pero como literato, no dejaba nunca de ser retórico, i prescindía de los principios filosóficos de la ciencia, del conocimiento filosófico de los elementos del arte... sujetándose constantemente, al tratar [los diversos jéneros de composicion] a las reglas empíricas". Aunque Lastarria concede el valor a su propia educación de la filosofía utilitaria de Bentham, una filosofía aprobada por Bello, al mismo tiempo cree que tal filosofía "siendo relativa, no puede ser la guía de las ciencias sociales, cuya única base, regla o criterio debe buscarse en la idea precisa de las leyes fundamentales de la naturaleza humana". Para Lastarria, el método empirista empleado por Bello era "vago, ilusorio i controvertible". El tratamiento de la literatura, según Lastarria, debe basarse sobre "los principios racionales de la ciencia, del conocimiento filosófico de los elementos del arte". Lastarria reconoce que Bello persiguió con avidez la musa poética, y que, aunque técnicamente irreprochable, su versificación era amanerada e inarmónica.

En los "Recuerdos del Maestro", Lastarria reconoce el hecho de que era alumno de Mora y de Bello, y que para ambos maestros ha mantenido "un cariño filial". Sin embargo, en estos recuerdos, como en los *Recuerdos literarios*, son evidentes las diferencias filosóficas entre Lastarria y Bello. Lastarria concede que Bello merece el título de "fundador de nuestros estudios literarios, jurídicos i de derecho público", pero no se lo puede llamar "actor principal de nuestra emancipacion intelectual... iniciador de la reforma liberal de nuestra enseñanza i del movimiento literario moderno".⁶⁸

En la publicación gubernamental *El Araucano*, Bello defendió la Constitución de 1833 como instrumento eficaz del gobierno y garantía de la libertad política, la cual pondría fin a la anarquía. De esta constitución, Heise González, a quien ya hemos citado, dice: "En la práctica, la Constitución de 1833 no señala límites a la autoridad presidencial. Consagra un verdadero autoritarismo legal que nos recuerda no sólo el gobierno dictatorial de Portales, sino tam-

⁶⁸ Véase "Recuerdos del Maestro", *passim* y *Recuerdos literarios*, pp. 65-70, 230.

bién el autoritarismo legal de Dn. Bernardo O'Higgins y el ideal autocrático de casi todos los próceres americanos".⁶⁹

Los estudiosos de Bello, inclusive los bellistas, están de acuerdo que Bello era políticamente conservador.⁷⁰ Joaquín Edwards Bello, el novelista chileno, pensó que don Andrés no sintió afinidad con la independencia, puesto que detestó la fragmentación y la violencia.⁷¹ Creía Edwards Bello que Portales y Bello eran buenos amigos, con ideas políticas afines, una opinión apoyada por Lira Urquieta. Donoso anotó que Bello fue uno de los pocos hispanoamericanos formados en el ambiente colonial que no condenó "con rudo apasionamiento" el legado espiritual de la Colonia.⁷² Y Rafael Caldera anotó que Bello creía que no había forma pura de gobierno. Dijo Bello: "Todo gobierno es mas o menos mixto".⁷³

El punto de si Bello era conservador cultural o intelectualmente, o incluso reaccionario, no puede ser elucidado completamente. Hay que tener en cuenta que en una época de intensa polarización ideológica, como en las décadas que siguieron a la independencia en Chile, un término como "moderado" puede hacerse un término de oprobio, y Bello en varias ocasiones adoptó una posición que se puede considerar "moderada". En una época de ideología, Bello sostuvo que no era posible comprimir el pensamiento en un sistema inflexible de una doctrina. Enseño que la verdad no era una, sino múltiple. Además, estaba convencido de que no se podía atribuir sólo una causa al efecto de un fenómeno.

Al clasificar a Bello como conservador o liberal, no debemos olvidar que estos términos, aislados, son difíciles de definir. No se trata de qué significativos sean en un contexto histórico o cultural, sino que hemos de considerar que estamos tratando con tradiciones, y como alguien dijo, el quedarse sin formular es parte de la naturaleza de una tradición. Los términos *conservador* y *liberal* no tienen

⁶⁹ Julio Heise González, *150 años de evolución institucional*, Santiago, Andrés Bello, 1960, pp. 37-38.

⁷⁰ Una excepción notable entre bellistas es Eugenio Orrego Vicuña, que dice: "Se ha dicho sin razón que Bello era conservador en ideología política"; véase su *Don Andrés Bello*, Santiago, Zig-Zag, 1953, p. 88.

⁷¹ Joaquín Edwards Bello, "Andrés Bello", en Guillermo Feliú Cruz, ed., *Estudios sobre Andrés Bello*, tomo 1, pp. 173-174.

⁷² Ricardo Donoso, "Bello en el Senado", en *Andrés Bello, 1865-1965: Homenaje de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile*, Santiago, Universidad de Chile, 1966, p. 95.

⁷³ Rafael Caldera, *Andrés Bello: su vida, su obra y su pensamiento*, Buenos Aires, 1946, p. 140.

referentes inequívocos. La taxonomía política y cultural, desgraciadamente, vive en un mundo de imprecisión. Los términos *conservador* y *liberal* se hacen *mots d'usage* más fácilmente invocados que definidos. Se puede decir lo mismo acerca de *revolucionario* o *reaccionario*.

Términos como *conservador*, *liberal*, *revolucionario*, y *reaccionario* siempre pueden quedar definidos desde un punto de vista ideológico, temperamental, de actitud, y tendencias o de estilo personal. Bello fue una figura de transición en la historia cultural de Hispanoamérica. Un hombre de su fondo cultural vasto, sin tomar en cuenta su prestigio enorme, no aceptaría una opinión sólo porque estuviera de moda.

Bello, esencialmente, era conservador. Sin embargo, de vez en cuando, adoptó las posiciones propias de un liberal cauteloso. Compartió algunos de los valores conservadores —un respeto por el pasado y por trámites gubernamentales, además de un reconocimiento de la falibilidad humana, pero también algunos rasgos liberales: conciencia de complejidad y dificultad, receptividad al cambio cultural, preferencia por transigir a favor del término medio, desconfianza de las polaridades y de las fórmulas comprensivas pero infundadas.

Lastarria y Bello compartieron una aversión a las soluciones violentas. En contraste con Bello, para Lastarria las ideas eran la fuerza que motiva los cambios históricos. Más que Bello, Lastarria asumió la función tradicional del intelectual como la conciencia ética de la sociedad; creía ardientemente en ideales liberales, tales como libertad de conciencia, de pensamiento, de palabra y de prensa. Creía fuertemente que los individuos no deben tener miedo a la detención arbitraria por el gobierno, y quiso extender la influencia de libertades individuales a expensas de restricciones gubernamentales. Se oponía a una sociedad con formas republicanas y un espíritu conservador o reaccionario. Hay que reconocer, por supuesto, que Lastarria, de vez en cuando, como algunos liberales, caía en la tendencia a inflar ciertas abstracciones de alto nivel en principios metafísicos, creyéndose poseedor de la llave de la verdad. Los ideales políticos de Lastarria eran parte esencial de su filosofía literaria. La literatura tenía obligación de dirigirse a la realidad social y tenía la reforma social como su fin último.⁷⁴ Y, como ha anotado

⁷⁴ Véase Raúl Silva Castro, "Ensayo sobre Lastarria", *Cuadernos Americanos*, 91 (1957), p. 248.

el novelista chileno Sady Zañartu, Lastarria hizo del liberalismo un sinónimo de cultura.⁷⁵

Bello, admirador de la antigüedad grecorromana y erudito en las antiguas obras clásicas griegas, absorbió la virtud social helénica de la *sophrosyne*, que significaba moderación y control prudente de sí mismo, además de la habilidad de precaverse de excesos. Su amor al orden nos recuerda el de los positivistas mexicanos de la generación de Gabino Barreda, y de los *científicos*, que proveyeron un sostén filosófico a la dictadura de Porfirio Díaz. Temeroso de posibles fragmentaciones políticas, Bello aceptó el régimen de Diego Portales. Su *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos* (1847) fue producto de su preocupación que el castellano en América se fragmentara en múltiples dialectos; ésta fue su gran contribución a la unidad lingüística hispanoamericana. Poco amante de conflictos, Bello promulgó una reforma gradual tanto en la cultura como en las letras, y así lo proclamó al decir: "Tal es, a nuestro modo de ver al menos, el programa de la época actual; época de moderación i orden, de reformas i mejoras graduales en todo jénero".⁷⁶

Las opiniones de que Bello era un hombre de temperamento liberal, o aun revolucionario, generalmente se han basado en un número específico de sus actividades, tales como sus esfuerzos dirigidos a difundir la educación primaria cuando las clases dirigentes creían que ésta había de ser sólo el privilegio de las altas clases, su reconocimiento de que las restricciones del sufragio eran un gran mal, su oposición a la censura clerical, reflejada en la práctica de poner libros en el índice, su defensa de la introducción de las ciencias en el plan de estudio de las escuelas y sus esfuerzos por separar el estudio de la gramática española del molde de la gramática latina. Agudo Freytes, anotando que históricamente se ha considerado a Bello conservador, sostiene que la formación intelectual de Bello es revolucionaria, y que su trabajo a menudo estaba en pugna con el conservadurismo.⁷⁷ Esta observación recuerda la discusión por Octavio Paz de los dos espíritus culturales españoles, uno ortodoxo y el otro heterodoxo. El espíritu heterodoxo, considerado sospe-

⁷⁵ Sady Zañartu, "Clima moral de la vida de Lastarria", *Atenea*, 53 (1938), p. 74. Zañartu es el autor de un libro sobre Lastarria titulado *Lastarria, el hombre solo*, Santiago, Ercilla, 1938.

⁷⁶ Andrés Bello, "Escuela normal", tomo VIII de la edición chilena de sus *Obras Completas*, p. 259. Este artículo se publicó en *El Araucano* (1842).

⁷⁷ Raúl Agudo Freytes, *Andrés Bello, Maestro de América*, Caracas, 1945, p. 76.

choso en España, estaba abierto a influencias universales. Bello era parte de esa abierta tradición heterodoxa española y los hispano-americanos heredaron esa tradición.⁷⁸

La imagen de Bello que las nuevas generaciones de intelectuales chilenos prefieren, presentándolo como conservador o reaccionario, puede muy bien haber sido reforzada por sus polémicas, que, como tal, polarizan posiciones, simplifican exageradamente fenómenos complejos, endurecen las posiciones tomadas y tienden a destruir matices y sutilezas. El impulso a ser dogmático es tentador cuando se asume una posición adversaria y a Bello su eclecticismo, cautela y amor por lo ambivalente no le sirvieron bien, especialmente en la famosa polémica sobre el clasicismo en contra del romanticismo, en la cual Bello se instauró como castellano de la fortaleza clásica contra la que Domingo F. Sarmiento lanzaba sus certallas en favor del romanticismo.

Como ecléctico y asimilador, Bello, que era esencialmente clasicista, aunque no en un sentido extremado, absorbió elementos del romanticismo, principalmente por su experiencia inglesa. Sin embargo, rechazó extremos del romanticismo. Además el romanticismo de Bello era estético y no político. No era devoto del romanticismo como movimiento literario y cultural. Sus críticos, tales como Lastarria y Sarmiento, fueron influidos por el romanticismo social de Francia, cuyo rasgo principal era una conexión íntima entre la literatura y la política. Sus modelos eran Lamartine y Hugo, con quienes estaban de acuerdo en que el romanticismo era liberalismo en la política y que la misión del poeta era social. Lastarria creía que la literatura era un medio de la regeneración social y aceptó la misión social del poeta como expresada en las palabras de Víctor Hugo: "Le poète doit marcher devant les peuples comme une lumière. Telle est la mission du génie".⁷⁹

En una declaración que creía Germán Arciniegas era una ilustración excelente de la posición literaria y política de Bello, éste contrastó a los clasicistas con los devotos del romanticismo:

En literatura, los clásicos y románticos tienen cierta semejanza no lejana con lo que son en la política los legitimistas y los liberales. Mientras para los primeros es inapelable la autoridad de las doctrinas y prácticas que llevan el sello de la antigüedad, y el dar un paso fuera de aquellos trillados senderos es rebelarse contra los sanos principios, los segundos, en su conato a emancipar el

⁷⁸ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1959, pp. 82-83, 127.

⁷⁹ Para una discusión del romanticismo social, véase Roger Picard, *El romanticismo social*, México, FCE, 1947.

ingenio de trabas inútiles, y por lo mismo perniciosas, confunden a veces la libertad con la más desenfadada licencia. La escuela clásica divide y separa los géneros con el mismo cuidado que la secta legitimista las varias jerarquías sociales... La escuela romántica, por el contrario, hace gala de acercar y confundir las condiciones... Pudiera llevarse mucho más allá este paralelo... Pero lo más notable es la natural alianza de legitimismo literario con el político. La poesía romántica es de alcurmia inglesa, como el gobierno representativo, y el juicio por jurados. Sus irrupciones han sido simultáneas con las de la democracia en los pueblos del mediodía de Europa. Y los mismos escritores que han lidiado contra el progreso en materias de legislación y de gobierno, han sustentado no pocas veces la lucha contra la nueva revolución literaria.⁸⁰

Al tratar con las tensiones intelectuales de Bello y Lastarria, nos ha sido preciso utilizar el concepto de generaciones y su conflicto así como otros aspectos de la sociología del conocimiento. Hemos tenido que consultar trabajos de novelistas, historiadores, filósofos, sociólogos y críticos literarios. Además, era preciso afrontar dos problemas importantes en la historia intelectual y cultural, a saber, la complejidad de motivos humanos y la ambigüedad de muchas abstracciones que se encuentran en los mundos de la política y la cultura. La especie de historia intelectual que nos interesa más directamente en este ensayo es aquella en que nuestra tarea es analítica y semántica por la mayor parte. Y esto nos conduce a la materia de lingüística y a la siguiente declaración por el lingüista norteamericano Eugene Nida, sobre los significados de palabras:

We are entirely too accustomed to thinking of words as having precise points of meaning, while we should regard them as having areas of meaning. Some areas are very extensive and others very restricted, but all are areas, even though their limits may be difficult to define.⁸¹

Hemos encontrado útil un enfoque interdisciplinario al tratar de comprender la controversia que ha rodeado a Andrés Bello y José Victorino Lastarria, distinguidos representantes de dos generaciones distintas.

⁸⁰ Andrés Bello, "Juicio crítico de don José Gómez Hermosilla", en el tomo VII de la edición chilena de las *Obras Completas* de Bello, p. 265. Este artículo se publicó en *El Araucano* (1841 y 1842). Véase Germán Arciniegas, *El pensamiento vivo de Andrés Bello*, Buenos Aires, Losada, 1946, pp. 37-38; y Emir Rodríguez Monegal, *El otro Andrés Bello*, pp. 72-74, 77-78, 206-209, 239-241.

⁸¹ Eugene A. Nida, *Learning a foreign language: a handbook for missionaries*, 2a. edición, Nueva York, Committee on Missionary Personnel, Division of Foreign Missions, National Council of the Churches of Christ in the USA, 1950, p. 216.

FRANCISCO BILBAO: DE LA SECULARIZACIÓN DE LAS CONCIENCIAS A LA SECULARIZACIÓN DEL ESTADO*

Por Clara Alicia JALIF DE BERTRANOU
CONICET-UNIVERSIDAD NACIONAL
DE CUYO, ARGENTINA

EL AÑO QUE DA NOMBRE LITERARIO en Chile a la generación de 1842 fue escenario de acaloradas polémicas, con la participación controvertida de los emigrados argentinos Domingo Faustino Sarmiento y Vicente Fidel López. Éstos y los chilenos Salvador Sanfuentes y José Joaquín Vallejo (*Jotabeche*) hicieron uso de incisiva prosa en los periódicos. *El Mercurio*, el *Semanario de Santiago* y la *Gaceta del Comercio* de Valparaíso fueron el espacio para las palabras ardientes y novedosas. Desde la Sociedad Literaria, formada por estudiantes del Instituto Nacional, su director, José Victorino Lastarria, reprochaba el pasado colonial por el atraso en que se encontraba la sociedad, con el fin de instar a la ilustración del pueblo y crear una literatura que expresara el carácter nacional. En la misma dirección hallaba palabras encomiásticas el colombiano Juan García del Río, publicadas desde Valparaíso en su revista *Museo de Ambas Américas*.¹ Todos revelan la voluntad de afirmar una identidad nacional —donde la nación puede ser a veces la Patria Grande—, aunque las orientaciones presenten diferencias. Es

* El título de este escrito se inspira en el trabajo de Arturo Ardao, "De la sacralización a la secularización", en *Espacio e inteligencia*, Montevideo, Biblioteca de Marcha, Fundación de Cultura Universitaria, 1993, pp. 123-133.

¹ Raúl Armando Inostroza, *El ensayo en Chile desde la Colonia hasta 1900*, Santiago, Andrés Bello, 1969, 109ss; Maurice Fraysse, "Nationalisme et littérature nationale: la génération chilienne de 1842", en Claude Dumas, comp., *Nationalisme et littérature en Espagne et en Amérique Latine au XIXe. siècle*, France, Université Litelle III, 1982, p. 187.

así como las notas que caracterizan al periodo son afán deshispanizante, americanismo y conciencia de sí.² Notas que emergen del llamado espíritu de la civilización moderna, que abrevó en "cinco aspectos importantes: el deseo de secularización progresiva de la sociedad; la promoción de las masas en perjuicio de las élites jerárquicas; la liberación de los espíritus con respecto a la autoridad, en nombre del progreso científico; la separación de la Iglesia y del Estado, y la concepción evolutiva de la sociedad".³ Ese espíritu de la civilización moderna apareció condensado en lo que conocemos como liberalismo. Ser liberal significaba, en términos generales, creer en el valor del individuo y poseer la convicción de que la base del progreso se apoyaba en la libertad individual. Asimismo, aceptar el uso de poderes del Estado, con el propósito de fomentar las condiciones mediante las cuales el individuo pudiera crecer y expresarse libremente.⁴

Escritor precoz, Francisco Bilbao publicó a los 21 años *Sociabilidad chilena*, documento más bien breve que suscitó en el francés Edgard Quinet palabras elogiosas: "Esas páginas demuestran, que a pesar de las trabas, se principia a pensar con fuerza del otro lado

² Norberto Pinilla, *La generación chilena de 1842*, Santiago, Manuel Barros Borgoña, 1943, pp. 186-194.

³ Antonio Gouvea Mendonca, "La cuestión religiosa y la incursión del protestantismo en Brasil durante el siglo XIX: reflexiones e hipótesis", en Jean Pierre Bastian, comp., *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, México, FCE/CEHILA, 1990, p. 68; véase también Santiago Castro-Gómez, "De la polémica hispanismo-antihispanismo en el pensamiento latinoamericano. Una lectura desde el concepto de modernidad", texto de la conferencia leída en el Centro Cultural Español de Tubinga, 23 de mayo de 1991, p. 9: "Tanto el discurso del 'ingreso' de América Latina a la modernidad como el contra-discurso de fidelidad al *ethos* hispánico, se inscriben plenamente en la dialéctica originada por la modernidad misma... Unos ven la modernidad como garantía de felicidad y progreso, otros como la encarnación de la anarquía, el libertinaje y la corrupción de los valores religiosos. Ambas valoraciones... están posibilidades por el doble movimiento de la modernidad en tanto que formalización de los sistemas y racionalización del mundo de la vida".

⁴ Véase Elie Halevy, *The growth of philosophical radicalism*, Londres, Faber and Gwyer, 1952. La valoración latinoamericana del liberalismo ha sido particularmente crítica. Para el caso, Juan José Hernández Arregui, *La formación de la conciencia nacional (1930-1960)*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1973, p. 24: "En América Hispánica el liberalismo penetró más que como ideología progresista como reflejo residual de la evolución liberal europea. Y en estas tierras, ese liberalismo, de un lado fue copia, y del otro, en tanto ideología de la Europa colonizadora, un medio de opresión y dominio envasado tras el rótulo de libertad, democracia, progreso, derechos humanos, etcétera".

de las Cordilleras",⁵ ¿Qué es lo que comenzaba a pensar nuestro autor con relación a la vida de las naciones?

Digamos en primer lugar que, aunque con ciertas diferencias, la visión de la situación social y política no varía drásticamente en las tres o cuatro décadas posteriores a las revoluciones de independencia. Por ello, el discurso de la Generación de 1842 es, en este respecto, continuación del que corresponde a la emancipación, nucleado en torno a dos cosmovisiones antagónicas, sobre la base de intereses económicos y políticos opuestos. Establecida ya, con la Ilustración, la distinción entre una esfera privada y otra pública, las críticas que encontramos en este momento histórico tocan por igual a una y a otra, pues se entiende que ambas se hallaban aquejadas de la herencia proveniente del período hispánico. Pero, más allá de las críticas a la situación colonial, y aunque en los fundadores de la patria la imagen de un poder absoluto que exige la obediencia de sujetos pasivos cede terreno ante las interpretaciones contractualistas, actitudes de tipo patriarcal continúan teniendo un lugar importante en el diseño de las nuevas naciones. Si bien ya no se le debe obediencia a la soberanía de un rey, de origen divino, las familias, dominadas por la figura de un varón —el padre, o el hermano mayor ante la ausencia de éste—, seguían siendo las unidades en las que se maduraban y articulaban las respuestas y las relaciones políticas. En otras palabras, la liberalización de las ideas en el plano teórico-discursivo no llegaba a su objetivación en la vida intrafamiliar, mas tampoco en la sociedad civil y política. Los cuestionamientos a las debilidades de la incipiente democratización de ambos planos —el político y el civil—, atraviesan las obras de Bilbao desde aquellas páginas iniciales que mencionamos. Las cargas están puestas en la herencia colonial, y como verificación que desea aportar en aras de la fraternidad, desfilan sus observaciones sobre la propiedad de la tierra, la política, la religión y la familia. Eran todos ellos temas que no le resultaban novedosos. En efecto, Francisco, hijo de un revolucionario *pipiolo*, tenía en su abuelo el antecedente emancipador de haber participado en el famoso y fallido complot de los tres Antonios (Berney, Gramusset y Antonio José de Rojas), destinado a conseguir la constitución de la república y la organización del Estado con la igualdad de clases y el reparto de la tierra en lotes iguales

⁵ En adelante las citas corresponden a Francisco Bilbao, *Obras Completas*, edición hecha por Manuel Bilbao, Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, 1866. Respetamos la ortografía de los textos.

(1780-1781). De modo que estas cuestiones lo acompañaron desde su misma niñez.⁶

Por otra parte, si repasamos la situación de los estudios universitarios de la época, quizás podamos comprender mejor no sólo el contenido de las palabras de Bilbao, sino también su función. Que el autor escribe con intención movilizadora resulta claro. Estaba dispuesto a revolucionar conciencias, pero también a dividir aguas entre un nosotros y los otros, atento a la historia de su tiempo y al caecer pasado.

Bilbao en el momento de la publicación de *Sociabilidad chilena* era alumno del Instituto Nacional, cuyo nacimiento se remontaba a los años de la Patria Vieja (1810-1814). El Instituto había surgido consustanciado con las ideas de independencia cuando sus fundadores, sin abandonar la religiosidad católica, comenzaron a pensar en la importancia de un centro de estudios que ayudara a la construcción de la naciente república. De este modo, se incorporaron nuevas disciplinas a la luz de las necesidades de la época, pero sin romper con la tradición. En el caso particular de la filosofía, ésta

⁶ Cf. Miguel Luis Amunátegui, *Los precursores de la Independencia de Chile. Memoria histórica presentada a la Universidad de Chile en cumplimiento del artículo 28 de la ley de 19 de noviembre de 1842*, Santiago, Imprenta de la República de Jacinto Nuñez, 1872, t. 3, pp. 191ss. Dice el autor: "En medio de estas diversas conmociones —producidas por el aumento de impuestos y el control de los frailes—, que estuvieron ajitando al pueblo de Chile desde 1776, las cuales eran simples disgustos de súbditos buenos i leales, i de ninguu (*sic*) modo conatos de rebelion, ni siquiera lejanos, nació la primera idea de independencia. Los que concibieron un pensamiento tan inmaturo fueron dos franceses, llamados, el uno Antonio Gramusset (*sic*), i el otro Antonio Alejandro Berney". De ambos, afincados en Santiago, continúa diciendo Amunátegui: "Así como la aspiracion del emprendedor e industrioso Gramusset era llegar a ser rico poderoso, la del bueno i visionario Berney era la de ser lejislador de un pueblo. Deseaba ardientemente formular en la constitucion de un estado sus teorías políticas, que eran las de los filósofos del siglo XVIII, ménos el escepticismo relijioso, pues era católico sincero". A ellos se sumó José Antonio Rojas, quien después de un viaje a Europa "habiendo salido vasallo leal, volvió súbdito rebelde en el fondo de su alma". Sobre la tenencia de la tierra dice E. Bradford Burns: "A pesar de toda la modernización, urbanización e industrialización que ocurrió en el siglo XVII, la tierra es la base principal del poder económico y político. En ningún lugar del mundo había tanta cantidad de tierras concentradas en tan pocas manos como en Latinoamérica. Los avances económicos y el prestigio social de los señores les introdujeron en el poder político, el poder por el cual ellos cayeron, o fueron aclamados, cuando se declaró la independencia de las monarquías ibéricas", "Introducción", en Robert M. Maniquis *et al.*, eds., *La Revolución Francesa y el mundo ibérico*, España, Turner Libros, 1992 (Col. Encuentros), p. 17.

siguió enseñándose dentro de los cauces y criterios provenientes de la Colonia, vinculada estrechamente a la escolástica.

Hacia la década de los veinte, con los hombres fuertes del momento —Bernardo O'Higgins y Ramón Freire—, el Instituto ingresaba en una etapa de secularización de la enseñanza con la inclusión de matemáticas y ciencias, sin descontar, claro está, la penetración de ideas francesas provenientes de la Ideología.⁷

Se estaba ante un nuevo cuerpo conceptual sin haber renunciado a la tradición, especialmente religiosa, ya fuese por convicciones o por estrategia social y política. Lo cierto es que figuras como José Miguel Varas (1807-1833) —autor del primer texto de filosofía en español escrito en Chile, titulado *Lecciones elementales de moral*—, aunque renovador en sus puntos de vista, eludía los aspectos contrarios a la doctrina católica. Dada la tensión entre el Estado y la Iglesia, no era prudente para ningún intelectual adoptar posturas extremas.⁸

La contienda entre liberales y conservadores —*pipiolos* y *pelucones*—, ya se había instalado en la sociedad cuando arribaron José Joaquín de Mora y Andrés Bello. Uno y otro, incorporados a la docencia, corrieron suerte diversa, pero ambos introdujeron la filosofía escocesa del sentido común —con su énfasis en la inducción y el enfoque experimental—, sin dejar de asentar sus recaudos críticos a la misma escuela.

Cuando Ramón Briceño (1814-1910), antiguo discípulo de Ventura Marín (1806-1877) en el Instituto Nacional, pero también de Mora, publicó su *Curso de filosofía moderna* (1845-1846), destinado al uso de alumnos, adhirió a las ideas de la filosofía del sentido común. Aunque la obra vio la luz después de la publicación de *Sociabilidad chilena*, la polémica entre liberales y conservadores se hallaba en plena efervescencia y ese mismo clima era el que había precipitado el escándalo y condena de la obra del joven Bilbao. Las diferencias, con el predominio del sector conservador ligado a la Iglesia, marcarían las décadas siguientes. Por otra parte, los textos de Briceño, si bien en la línea señalada del sentido común, estaban

⁷ El proceso de secularización de la enseñanza tiene sus antecedentes a partir de la expulsión de los jesuitas en 1767 con la real provisión de Carlos III del 5 de octubre del mismo año; cf. Dorothy Tanck de Estrada, *La ilustración y la educación en la Nueva España. Antología*, México, SEP, El Caballito, 1985, pp. 106-107.

⁸ Seguimos a grandes trazos a Iván Jaksic, *Academic rebels in Chile. The role of philosophy in higher education and politics*, Albany, State University of New York, 1989.

más próximos a la congruencia con la fe religiosa que los escritos por el ilustre venezolano Andrés Bello. Sin embargo, ambos gozaron del apoyo de los sectores a los cuales venían a cuestionar, ya en plena década de los cuarenta, las figuras emergentes de Lastarria y nuestro Bilbao. Hay que recordar, además, que durante los mismos años el gobierno de Manuel Bulnes había acelerado la marcha de la secularización de la sociedad. Para preocupación de la jerarquía católica, el gobierno había permitido incluso el oficio protestante en la ciudad de Valparaíso, a pesar de que la Constitución de 1833 lo prohibía. Los católicos habían fundado la *Revista Católica* en 1843 para exponer su posición en materia política y defender a la Iglesia de las críticas de los liberales, quienes habían sacado ventajas del clima político tolerante de la administración de Bulnes. En fin, “como resultado de la polarización, una inusual cuota de actividad intelectual se centró específicamente sobre cuestiones religiosas”.⁹

Con Lastarria y Bilbao a la cabeza, los jóvenes intelectuales iban a reclamar el cambio en todos los órdenes de la vida, pero además se establecía en Chile el primer antecedente de un pensar demandante de una filosofía para la praxis. En este sentido, la labor de organizaciones que aquéllos gestaron, como la Sociedad de la Igualdad y sus similares, fue eminentemente política y social.¹⁰

Para Bilbao los orígenes de la cultura europea resultan de la hibridación de la “civilización romana, idealizada por la religión católica y renovada por las costumbres oriundas de los bárbaros” (I, 5). Hibridación en la que habían confluído el legado romano del derecho; la noción de trabajo y la mitología; el pensamiento escolástico y la transfiguración de los mitos orientales por parte del catolicismo; la liberalización de las creencias; y la noción de individualidad de los pueblos anglosajones, con resultados que consideraba altamente adversos para las sociedades americanas. Las críticas

⁹ Traducimos a Iván Jaksic, *op. cit.*, p. 35.

¹⁰ Cf. Fernando Pinto Lagarrigue, *La masonería. Su influencia en Chile. Ensayo histórico, político y social*, Santiago, Orbe, 1966, pp. 147ss. Sobre la distinción público/privado seguimos a Norberto Bobbio, particularmente en *Estado, gobierno y sociedad. Contribución a una teoría general de la política*, trad. de Joan Batalle, Barcelona, 1987; Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, trad. de Martí Mur Ubasart, México, Siglo XXI, 1991; Julio de Zan, “La interpretación hegeliana de la dinámica de la sociedad civil en Europa y en América”, separata de *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, VIII (1981); “El problema de lo público y lo privado. Fundamentos éticos y derivaciones”, en *Actas del III Congreso Nacional de Filosofía*, Buenos Aires, 1982, t. 1, pp. 516-523.

de Bilbao a las consecuencias de esta tradición se mueven en el espacio conceptual legado por la Revolución Francesa con la separación de *res publica* y orden familiar y, en este sentido, las creencias y costumbres inscritas dentro de la tradición católica aparecían como obstáculo para el ordenamiento del espacio de lo público, pero también como rémora dentro de las relaciones familiares. Incluso más, ya que éstas, organizadas en torno a la voluntad de una figura patriarcal, dominadora de sujetos pasivos y sumisos, trasladaba formas autoritarias de dominación al espacio de las relaciones políticas. El discurrir de las ideas liberales y el rechazo de las interpretaciones de tipo naturalista se hallaban en el plano de las formulaciones teóricas, pero sin haberse instalado aún en el ámbito de las relaciones familiares y políticas, con la profundidad que Bilbao demandaba.

Las categorías público/privado tienen en su base las de ciudadano/individuo, pero a su vez la categoría de ciudadano supone, como su opuesto, la de súbdito. Bilbao se sirve permanentemente de ellas, y por eso consideraba que en ausencia del *status* de ciudadano extendido a todos los miembros de la sociedad, el individuo se hallaba en situación de súbdito.

Súbdito es el individuo que bajo el dominio o la autoridad de un rey, monarca o emperador, debe obediencia a leyes dictadas por éstos. Bilbao aplica esta noción de súbdito para analizar la situación del país, por eso nos dice que el pueblo había sido privado de su propia capacidad de comunicación, gestión y autodeterminación, estando entonces sometido al círculo vicioso de la incapacidad. En efecto, en nombre de la ineptitud para la participación igualitaria se lo excluía de las instancias decisorias, mas tampoco se lo preparaba en las virtudes cívicas, con lo cual el círculo se perpetuaba *sine die*.

Es importante señalar que para que una democracia tenga eficacia debe combinar tanto un elenco de aspectos formales y organizativos, como de elementos materiales. Esto es lo que hace Bilbao en sus escritos. Liga la fuerza de las creencias religiosas con el gobierno interno de la familia y a ambos —creencias y autoridad familiar, como formadores de la conducta adulta y del carácter a través de los modelos y prácticas de la niñez—, con los sistemas políticos. En una sociedad patriarcal autoritaria sólo se reconocía dentro de la familia la autoridad del padre, del mismo modo que la sociedad estaba gobernada por otro padre autoritario cuyo poder era incuestionable. Como observaba por aquellos días Alexis de Tocqueville, “dentro de la familia patriarcal autoritaria, el padre no sólo tiene un derecho natural sino que también adquiere un derecho político

para mandarlos [a los hijos], él es el autor y el sostén de su familia, pero también su soberano”.¹¹ El problema visualizado por Bilbao es que en el pasado colonial se había fundido el orden político con el religioso y ambos habían determinado el orden de la vida privada. Más aún, una vez otorgada la preeminencia al orden religioso —por el sistema de alianzas de poder—, éste se había impuesto sobre el ámbito público privado. Aquí distingue Bilbao entre cristianismo y catolicismo. Al primero le atribuye “el mayor progreso en materia de religión en cuanto á la rehabilitación del hombre, no así al segundo, que había producido variaciones hostiles á la pureza primitiva de la doctrina de Jesús” (I, 10), es decir, a la idea de la hermandad u horizontalidad de las relaciones. Mas como todas las ideas, si bien novedosas, no dejan de enraizar en el terreno de la cultura precedente, resulta obvio señalar que Bilbao se mueve en una concepción del Estado que continúa el pensamiento de la Ilustración, por lo que sus alusiones a lo privado son resultado de la prioridad otorgada a lo público, y es en función de ello que discurre sobre la organización social de los individuos. Ésta es la razón por la cual desfilan en *Sociabilidad chilena* la situación de la mujer, del hijo, del ciudadano y de lo que llama la *inteligencia*, todos ellos afectados por el autoritarismo y sometimiento de la mujer al marido, del hijo al padre, del ciudadano al poder, del pensamiento a la creencia. Entonces dirá:

Como hombres de la familia política llamada sociedad, son lo que son en la familia. La autoridad es la fuerza, y la fuerza es la autoridad. El rey viene de Dios (REX GRATIA DEI), es su brazo, y el papa la inteligencia divina en la tierra. Con que, esclavos del gobernador, el gobernador del rey y el rey del papa. El hombre no comprende nada mas allá de este círculo. Dios lo quiso, “hágase su voluntad”, es el tapa boca á la interrogación de la libertad. Luego no hay ciudadanos ni pueblo. Hay esclavos y rebaño (I, 14).

Este párrafo ilustra sobre los crecientes conflictos entre la visión liberal del mundo moderno y la Iglesia. Conflictos instalados en las sociedades americanas, de las cuales la chilena no fue una excepción. La proyección más importante de las diferencias se jugaba en el espacio de lo público ante la necesidad liberal de consolidar un Estado —débil y problemático—, en sus aspectos económicos,

¹¹ Citado por Jean Bethke Elshtain, *Public man, private woman. Women in social and political thought*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1981, p. 130.

políticos y religiosos, mediante la separación de la institución confesional. En este sentido las sociedades continentales se pronuncian, entre otros muchos aspectos, sobre la abolición del mayorazgo, la necesidad del matrimonio civil, la laicización de los cementerios, la supresión del estanco, y el diezmo. Hacia mediados del siglo las tensiones internas fortalecieron el tono adverso y encontrado de ambos sectores, integrados, a su vez, por segmentos más radicalizados en unos casos, y en otros, por representantes moderados que trataban de conciliar las nuevas tendencias con la tradición. La dimensión más honda del problema se hallaba en el conflicto entre poder o derecho de lograr obediencia y autoridad o derecho a obtenerla. Pero antes de continuar vale la pena aclarar para evitar confusiones que Bilbao, si bien tiene presente la construcción de un Estado que veía aún balbuzeante, no disuelve las instancias intermedias entre el individuo y aquel Estado, como la familia y las asociaciones civiles, de las cuales los más claros ejemplos fueron la Sociedad de la Igualdad y la Sociedad Literaria. Por otra parte, por encima del Estado estaría siempre la Humanidad o cosmópolis en la que se jugaba la instancia última de fraternidad.¹²

Por lo que se refiere a la propiedad, base de la sociedad civil, la relación de tipo feudal determinaba relaciones de exclusión que iban desde las de carácter social y psicológico hasta las de carácter ético-moral; entonces Bilbao utiliza el recurso de las oposiciones categoriales: amo/siervo, riqueza/pobreza, orgullo/humildad, nobleza/villanos. El remedio o correctivo que proponía se hallaba en la razón individual al servicio de fines que sobrepasan al mero individuo. Y aquí cabe observar que defensa del individuo no era de ningún modo alegato del individualismo, que también se encargará de criticar. "Someterse á su razón, nos dice, es fiarse á si mis-

¹² Cf. Arturo Andrés Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC, 1993, p. 56. El autor señala dos etapas respecto del "cosmopolitismo" en la historia intelectual latinoamericana: "Una primera, característica de la segunda mitad del siglo XIX, compartida por escritores como Sarmiento, Lastarria, Bilbao y Montalvo, entre otros, y una segunda propia de la primera mitad del siglo XX, inaugurada en particular por José Enrique Rodó. En el primer momento el concepto se nos presenta con una connotación positiva y de alguna manera enfrentando a las ideas de 'patria' y 'nación', sobre todo cuando esas nociones se apoyaban en sentimientos primitivos, o simplemente no compartidos, irracionales. En el segundo momento... adquirirá una connotación negativa. Se habla de 'cosmópolis' en el sentido de 'Babel' o de confusión de razas o de hombres, que hacen perder la memoria de una 'patria' o de una 'nacionalidad', que ahora aparecen como valores primarios".

mo, tener confianza en sus fuerzas, es la exaltación del YO HUMANO, voluntario é inteligente, subjetivo y objetivo, es decir, individual y social, particular y general, humano y divino, poseyendo en la constitución de su esencia psicológica la base de la armonía universal" (I, 19).

Bilbao separa, como los viejos ilustrados, el ámbito público —conformado por las instituciones y normas destinadas a organizar la sociedad civil—, del ámbito privado, pero desea poner éste al servicio de aquél, o, en todo caso, adelanta que las prácticas individuales son el germen y antecedente de las prácticas políticas. De allí entonces que aspirara a lograr la democratización de las relaciones personales en las que se desenvolvía la vida cotidiana. Intuía que la esfera económica y la política se condicionan y por ello atacaba el régimen de la propiedad privada que hasta el momento se estaba dando, pero no para su cancelación, sino con el fin de lograr una distribución más equitativa de la riqueza para recuperar al individuo como sujeto de derechos y obligaciones. Actúa pues como *telos* de sus proyectos de reforma la aspiración a un Estado político organizado bajo la forma de república, separado de la esfera económica y de la sociedad civil, aunque sus observaciones entrelazan una y otras esferas. Con esto podemos decir que Bilbao rescata, de algún modo, al sujeto político en sus determinaciones concretas, más allá de la libertad e igualdad formales de los ilustrados, aunque en múltiples aspectos se mantiene dentro de sus límites. En efecto, bien surge de su lectura que la sociedad política había sido hasta el momento incapaz de facilitar y organizar la realidad socioeconómica, con lo cual la vida privada hallaba serios escollos para el desenvolvimiento de sus posibilidades racionales: "El pueblo así, sin conciencia de su individualidad y de su posición social, animalizado con el trabajo del día y para el día, es el tropel ó torrente que amenaza á la voz del sedicioso, la destrucción de nuestro progreso" (I, 36). De aquí pues que la organización de la sociedad le pareciese una consecuencia de la organización de las creencias, tal como Voltaire lo había planteado. Pero a su vez, es el Estado el que estaba obligado a garantizar la satisfacción de las necesidades básicas en la vida cotidiana (I, 239-240). Esa organización debía ser científica, esto es, de acuerdo con los dictados de la razón y abarcar tanto al ámbito público como al privado, mediante la reforma del *orden*, la *religion* y la *política*. Lamennais en su recordado y no menos polémico *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión* había expuesto su doctrina según la cual el hombre no

consiste en su razón, sino en sus creencias, verdadero motor de la acción humana. El abandono de las creencias religiosas conducía a la indiferencia y ella engendraba el pesimismo. Bilbao, lector y admirador de Lamennais, acentúa sin embargo el elemento *razón* del hombre y en lugar de cuestionar la indiferencia religiosa, va a condenar el indiferentismo político. Nuestro autor toma en todo caso la posición del francés en su etapa del "humanitarismo liberal", que corresponde a la publicación del periódico *L'Avenir* y a las *Palabras de un creyente*, donde Lamennais, ya condenado por la autoridad papal, desarrolla las ideas de una razón universal y del sentido común como garantías de la fraternidad humana. Por otra parte, para Bilbao no hay contraposición entre naturaleza y razón, pues ambas se identifican, y el deber moral es un mandato de la razón que, como Derecho, norma en la sociedad las relaciones externas de los individuos entre sí.

Era menester que la organización de la política estuviese regida por el principio de la soberanía de todos los individuos, sin exclusiones.¹³ Por lo que a la implementación del orden se refiere, le resultaba difícil a Bilbao marcar los límites de lo que había de considerarse robo y adulterio (I, 39). El primero porque atañe al tema de la propiedad con relación al derecho de todos para desarrollarse moral y físicamente. El segundo, en tanto no se define la libertad que ha alcanzado la mujer, la esfera de su deber con relación al marido (*ibid.*).

Por lo menos tres cuestiones están implícitas en este pensamiento de Bilbao: que el robo no siempre constituye una figura delictiva. Ello dependerá de las circunstancias que lo rodean; que el varón ha logrado una libertad que no posee la mujer; y que el adulterio es adulterio de la mujer, con lo cual excluye arbitrariamente de la figura al varón. Algo que hoy no dudáramos en considerar

¹³ Nos hemos referido a estos aspectos en otros trabajos: "Libertad, democracia y poder en Francisco Bilbao", en Manuel Rodríguez Lapuente y Horacio Cerutti Guldberg, comps., *Homenaje a Arturo Andrés Roig. Filósofo e historiador de las ideas*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1989, pp. 203-212; "Esbozo de una filosofía de la historia en Francisco Bilbao", *Cuadernos Americanos*, núm. 27 (1991), pp. 34-51, versión ampliada del trabajo publicado en Clara Alicia Jalil de Bertranou y colab., *Pensamiento latinoamericano*, Mendoza, EDIUNC, 1991, pp. 391-398; "Civilización y barbarie: de Manuel de Salas a Francisco Bilbao. Un panorama de la cultura chilena entre los siglos XVIII y XIX" (en colab.), *Revista Interamericana de Bibliografía* (Washington, OEA), vol. XLI, núm. 1 (1991), pp. 101-119.

misógino desde todo punto de vista. Su visión del orden se completa con la crítica de la pena de muerte porque cancelaría la posibilidad de la corrección o arrepentimiento y recuperación del sujeto delictivo o victimario. Esta posición no es una ocurrencia aislada de Bilbao, sino una reactualización de una idea contenida otrora en el manifiesto que redactara uno de los tres Antonios; Berney, verdadero "precursor de los socialistas del siglo XIX", como nos dice Amunátegui, había excluido a la pena de muerte dentro del programa forjador de la República y según las leyes del derecho natural, con la máxima evangélica del amor al prójimo.¹⁴

El texto del cual nos estamos sirviendo halla su complemento en la defensa que realiza Bilbao de las acusaciones por "blasfemo e inmoral" que recibiera inmediatamente después de su publicación. Es, decimos, en esta suerte de *addenda* donde se integra de modo más claro lo que podríamos llamar una teoría general de la sociedad, dirigida a tener en cuenta la variedad de las organizaciones sociales en las coordenadas espacio-temporales. Bilbao asume en este breve texto que las sociedades humanas están regidas por leyes y que esas leyes deben derivarse de la naturaleza de las cosas, es decir, de acuerdo con su constitución, según el acontecer, y sin violentar el estatuto racional pautado por la ley natural.

No deja de ser interesante recordar aquí que Montesquieu en las tan influyentes páginas de *El espíritu de las leyes*, obra publicada un siglo antes que Bilbao diese a conocer estas ideas, había sostenido que las leyes son las relaciones necesarias derivadas de la naturaleza de las cosas; y en este sentido, todos los seres tienen sus leyes. Pero el hombre, dada su condición inteligente, no siempre observa las leyes de la naturaleza, situación que plantea la diferencia con el mundo físico. Para no caer en el desorden del incumplimiento de aquéllas es que de acuerdo con las características de cada tiempo y lugar crea el derecho positivo. La historicidad de éste responde a tres tipos de causas: físicas o naturales, económico-sociales y espirituales. Ahora bien, el modo como los seres humanos han resuelto su vínculo con estos tipos de causas es el origen de las formas de gobierno: republicana, monárquica y despótica. Aspectos todos éstos que subsisten en la obra de Bilbao a la hora de pincelar su crítica a partir de una idea regulativa: la realización de la igualdad y la justicia para todos. Verdadero núcleo que le sirve para describir los modos como debería ser cambiada la sociedad para salir de un proceso que ve a todas luces negativo.

¹⁴ Miguel Luis Amunátegui, *op. cit.*, p. 209.

También para nuestro autor la ley es una relación, pero mientras en el mundo físico la relación es de causa a efecto, en el mundo humano se liga la causa con un fin o destino: "La ley de la historia debe ser la forma impuesta á la humanidad para llenar un fin, y ese fin es la conquista de la libertad y de la perfección" (I, 143ss.). Libertad y perfectibilidad son entonces no categorías históricas sino caracteres eternos de la naturaleza humana. Mas al logro de ese fin los pueblos no marchaban inexorablemente regidos por una ley del progreso, que el chileno rechaza porque la historia no es una línea recta, dado que se desarrolla con avances y retrocesos:

La humanidad camina cayendo y levantándose. El bien y el mal de la historia depende ahora, señores, no del curso pasivo de los tiempos, sino de los esfuerzos del hombre. Cuando los pueblos llegan a persuadirse que todo camina en virtud de una ley inexorable, independiente de la voluntad, entonces encarnamos la enervación, entonces hacemos abdicar al soberano que no solo debe imperar en el foro, sino en el movimiento de los tiempos. Pocas doctrinas más absurdas y de funestos resultados yo conozco, que la vulgaridad de la teoría del progreso (I, 158).¹⁵

En este orden es que Bilbao critica las diversas filosofías de la historia que se han dado, agrupadas en panteístas (Hegel, Cousin y Donoso Cortés), católicas (Bossuet y Vico) y naturalistas (Herder y el mismo Cousin), atravesadas todas ellas, nos dice, por el fatalismo. Fatalismo providencialista en las filosofías panteístas y católicas, y naturalista en las últimas. Le parece que el núcleo objetivo de estos tres tipos de filosofías de la historia es la negación de la libertad y, con ella, la negación del mundo moral, de la justicia y de la idea misma de la divinidad (I, 148). En fin, el haber tomado los hechos como si fueran movimientos de una ley inexorable. Opondrá entonces al absoluto teológico y naturalista, otro absoluto, la razón, que no tardará tampoco él en identificar con la naturaleza. Contra el providencialismo de Vico y Herder también se pronuncia el compañero de ruta de nuestro Bilbao, José Victorino Lastarria: "Nos habíamos sublevado contra las teorías de ambos, precisamente porque ellos se fundan en una concepción sobrenatural de la historia humana. Ambos, partiendo de la suposición de

¹⁵ Miguel Rojas Mix, *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*, Barcelona, Lumen, 1991, p. 349. El autor dice del escritor chileno: "Denuncia la noción humanitaria y pacifista de progreso, que, asociada a la idea de civilización, debería irradiar esas virtudes, pero no lo hace. Bilbao descubre la falacia de la civilización cuando los franceses invaden México".

que el género humano se gobierna en su evolución histórica sólo por 'leyes providenciales'".¹⁶

¿Suponer algo más contra aquellos filósofos? Quizás, pero dada la juventud de nuestro autor es probable que los conociera en líneas muy generales. De cualquier modo no sería difícil sospechar por qué Vico, por ejemplo, le resultaba inaceptable. Para el napolitano había en la historia un avance necesario desde la barbarie o estado salvaje hacia la civilización; avance mediado por un estado intermedio de organización familiar de la cual había surgido la primera organización del Estado, la aristocracia. La democracia y la monarquía habían sido las formas sucesivas, en un orden progresivo, diferente de aquél expresado en la antigüedad por Aristóteles y Polibio, para quienes la secuencia había sido monarquía, aristocracia y democracia, respectivamente.¹⁷ Bilbao, con su firme convicción en el valor intrínseco de la democracia, no podía menos que desechar la filosofía de la historia y la teoría política de Vico que terminaba afirmando a la monarquía como organización política y social más alta.

Por otra parte, como ha quedado dicho precedentemente, Bilbao reprueba a la familia reproductora de formas de dominación, mientras Vico justificaba la desigualdad familiar, consolidada institucionalmente en el dominio de una parte sobre la otra —el padre sobre los hijos y sirvientes—, bajo lo que denominaba autoridad civil.

A juicio de nuestro escritor tres son los ingredientes que configuran la historia: la naturaleza, la organización y la razón. De la alquimia de influencias geográficas, distribución de los grupos étnicos, creencias, instituciones y costumbres se forma la historia. Si bien se mira, trama compleja que llegado el caso de analizar con relación a la situación de América del Sur, Bilbao sitúa en el ámbito de las creencias, causa del estado de atraso y postración por comparación con América del Norte. No porque en ésta no existieran, sino porque se había procedido a otorgar preeminencia a la soberanía de la razón (II, 453). En nuestro subcontinente, por el

¹⁶ José Victorino Lastarria, *Recuerdos literarios*, Santiago, Zig-Zag, 1902, p. 200, cit. por Bernardo Subercaseaux, *Cultura y sociedad liberal en el siglo XIX. Lastarria, ideología y literatura*, Santiago, Aconcagua, 1981 (Col. Bello), p. 80.

¹⁷ Norberto Bobbio observa que para Vico el estado salvaje, anterior a la organización familiar, es histórico, es decir que está en el origen de la verdadera historia de la humanidad, como un hecho y no como una mera hipótesis racional; véase Norberto Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, trad. de José F. Fernández Santillán, México, FCE, 1991, p. 111.

contrario, piensa que se había borrado con el codo lo escrito con la mano: por un lado se había separado la libertad política del dogma religioso, y, por otro, se había procedido a su fusión en términos constitucionales al adoptar la república la fe católica: "Mentimos para emanciparnos nacionalmente [vía reconocimiento de la autoridad de Fernando VII] y continuamos mintiendo para emanciparnos filosófica y políticamente. Hay dos soberanos en el Estado, así como creemos reconocer dos soberanos en el fuero íntimo del alma. Hé ahí la dualidad, la duda, la anarquía" (I, 163). En efecto, la Constitución conservadora de 1833, que había reemplazado a la liberal redactada por José Joaquín de Mora en 1828, prohibía cualquier apartamiento de la Iglesia católica. La religión de la República era la católica, apostólica, romana, con exclusión del ejercicio público de cualquier otra. Por lo demás, dentro de muchas familias la autoridad máxima no era el padre sino el confesor. Contra estos usos de la sociedad chilena se dirige el vehemente escritor. Se trataría entonces de separar plenamente la esfera política de la esfera religiosa, de dominio privado. No pensaba lo mismo de la organización familiar norteamericana con el elenco de creencias de la fe protestante que habría facilitado el surgimiento de la democracia y el adelanto económico, con lo cual el contenido religioso, que en un espacio geográfico le parecía saludable, en el otro le parecía operar negativamente. En suma, la historicidad de los hechos sociales no tendría un carácter negativo o positivo *per se*, aunque obraría en Bilbao el mismo recurso observado en el discurso ilustrado hispanoamericano, de ubicación de la propia palabra fuera del devenir histórico, porque él creía ser la voz, o el vocero, en todo caso, de lo que llamaba el derecho natural, ley divina o principio de la humanidad.

Las palabras de Bilbao contra el providencialismo son contundentes porque le resultaba una aberrante justificación de lo acaecido: "La conquista Americana, la extinción de las razas, la servidumbre de los indigenas, la esclavitud de los negros, la anarquía, y hasta el despotismo de los monstruos americanos, han sido reconocidos como necesidades providenciales" (I, 153). Punto de vista desde el cual resultarían justificadas todas las formas despóticas y autoritarias que había conocido la humanidad. Acontecer inexorable frente al cual sólo cabría la pasividad de la aceptación. Creía en cambio que había una ley de la historia, pero esa ley no estaba en la facticidad de los hechos, de los hechos que le resultaban irracionales, sino en el reducto de la conciencia y, a su vez, nos dice, esa conciencia

le proviene de su participación en la divinidad. Con ello planteaba que "la ley de la humanidad es anterior, es preexistente á la misma humanidad, y subsistirá en la mente divina cuando ya la humanidad no exista, así como los principios matemáticos que viven encarnados en los cuerpos, son anteriores y subsisten aun sin necesidad de los cuerpos" (I, 156). En suma, no habría providencialismo pero acude a una entidad metafísica cuando necesita explicar por qué era preciso mudar el estado de cosas en América Latina. Entonces apelará a la libertad y perfección como ley de la historia y verdadero dogma.

Si hasta el momento América no había podido superar sus propias miserias era porque otro dogma, un dogma artificioso y equivocado, había dirigido sus destinos. Sobre este punto estima que, dadas las circunstancias, ningún historiador había calado en él en profundidad. Y por eso, pretendidamente, sería él el primero en indagarlo. Tres periodos reconoce en la historia de la continental América: conquista, Independencia y organización.

De la comparación del Norte con el Sur y el desparejo estado de la libertad, considera que la causa no se halla ni en el clima, ni en la forma política, ni en la raza, sino en el factor religioso, molde oculto del ámbito político.

Hay un doble orden o categoría en la legislación de los pueblos. "La legislación divina, que nadie puede tocar, nos dice, y la humana que puede variar con el progreso de las luces" (I, 166). En los textos lo divino se identifica con lo natural y éste con lo racional, por lo que el primer imperativo ético es vivir conforme a la razón. Obrar mal es, pues, contrario a la razón del mundo, de modo que la aceptación de la facticidad de los acontecimientos se endereza a corregir aquello que no se ha desarrollado de acuerdo con aquel principio metafísico que aparece en los escritos bajo denominaciones alternativas pero identificables, como lo son los conceptos de divinidad, naturaleza y racionalidad. En todo caso, cabría observar que Bilbao haría una inversión del fatalismo. Ya no estaría éste en los hechos, sino en la necesidad de dar cumplimiento a lo que estima un mandato divino: el cumplimiento de la racionalidad. Lo que en América se había dado hasta el momento era un proceso degenerativo cuya razón de ser no podía de ninguna manera explicarse como efecto de una voluntad divina.

Como en el antiguo estoicismo, la felicidad no consiste en el placer, sino en el ejercicio individual constante de la virtud frente al vicio y las pasiones, que en América aparecen personificadas por las fuerzas dominadoras de antaño y hogaño. Así pues, el mandato

universal puede temporalizarse en una realidad ética que requiere una vida de esfuerzo y lucha, conforme a la razón natural. Quienes así no proceden actúan como fuerzas del mal y son la contracara del bien. Corresponde a los más sabios, hombres de combate para Bilbao, el conducir a la humanidad por el camino de la razón para lograr un universo coherente y feliz, y en esta perspectiva puede leerse el cosmopolitismo del autor. El discurso sobre América se integra entonces con una visión de alcances sociales y políticos más amplios, que incluye en totalidad a la Europa con sus bolsos de pobreza y miserias. Pocas décadas antes Jouffroy (1792-1842), convencido de que los viejos dogmas ya no tenían validez, había propuesto hallar a los "verdaderos representantes de la humanidad" que, con conciencia de su destino, descubrirían formas más aptas para gobernar el mundo.

Es igualmente en una cierta línea de pensamiento con resonancias estoicas que resulta congruente el concepto que Bilbao guarda de sí mismo, como aquel reformador que está dispuesto a un presente de sacrificio y lucha, cuando alude al proceso de regeneración que debían experimentar las sociedades americanas. Las nociones de bien y mal, refundidas muchas veces en las categorías de civilización y barbarie, actúan de soporte ideológico de lo que tanto en el espacio de lo público como en el de lo privado aparece aludido en los escritos. Así, cuando finalmente uno y otro se ordenen hacia la unión por el ejercicio de las virtudes públicas y privadas, habrá armonía del género humano sin perder cada individuo sus particularidades, aunque será menester renunciar previamente a los elementos fatales del organismo (I, 200), es decir, los vicios y las pasiones. Tanto las prácticas bárbaras como las civilizadas podían darse en los dominios del espacio público, como del privado.

A modo de corolario de estas líneas digamos que Bilbao requería la transformación del Estado y las instituciones políticas, pero, además y fundamentalmente, la transformación interior de la sociedad, para lo cual explicitaba como condición previa el estado de vida democrática, estado que tenía su germen liminar en la vida privada.

FRANCISCO BILBAO: PASIÓN POR AMÉRICA

Por *Manuel de Jesús* CORRAL C.
UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

POCOS HOMBRES TAN APASIONADOS aparecen en el ámbito latinoamericano de la primera mitad del siglo XIX como el político y escritor chileno Francisco Bilbao. Su vida, que va de 1823 a 1865, fue una aventura y una apuesta por la emancipación intelectual de los hombres de la América del Sur después de que estos países alcanzaron su independencia política. A esta tarea consagró su pensamiento, marcado por las ideas filosóficas y literarias de su tiempo, y su acción, urgida por la fuerza de los movimientos sociales y políticos de ese momento. La pasión de su pensamiento radical y el verbo encendido que trasluce su obra ha hecho decir a Luis Alberto Sánchez que Bilbao fue un "hombre hoguera, que se quemó en su mismo fuego".¹

Tres rasgos sobresalientes cabría destacar en este trabajo sobre el pensamiento y la obra de Bilbao: su fe en el poder emancipatorio de la razón, su adscripción teórico-literaria al romanticismo y su visión continental en relación con la defensa de la unidad y de la soberanía de la América del Sur.

1. De la conciencia falseada a la conciencia verdadera

UBICADO en el contexto del desgarramiento interno de los países latinoamericanos recién llegados a la escena mundial como independientes y faltos de organización, Bilbao experimenta la sensación de desengaño y desilusión por el poco avance de las ideas ilustradas y del republicanismismo en las nuevas naciones. Los mejores sueños de los próceres no avanzan en América del Sur debido a las

¹ Luis Alberto Sánchez, "Prólogo" a *La América en peligro*, Santiago de Chile, Ercilla, 1941, p. 23; las citas a las obras de Francisco Bilbao a lo largo de este artículo están tomadas de este volumen.

pugnas por el poder, a la ambición de individuos y grupos, "el patriarcado de los caudillos",² como él lo llama, que buscan mantener sus privilegios, pero, más que nada, a la persistencia de aquello que constituye la "enfermedad crónica" de estos países: el catolicismo conservador que —a decir de Tulio Halperin Donghi— era una parte del orden político dominante,⁴ con su principio básico, pero absurdo, de la obediencia ciega.

La obediencia ciega es la causa moral de la situación de decadencia de estas repúblicas gobernadas como monarquías en donde abundan los "pontífices infalibles", como es el caso de Francia y López en Paraguay, o "la infalibilidad inapelable" de la muerte como sucede con Rosas en Argentina o, "el cinismo de una conciencia que hacía apotheosis de la autoridad" como Monagas, Flores y Santa Anna, en Venezuela, Ecuador y México, respectivamente.

Bilbao centra todas sus preocupaciones en el ataque al catolicismo en tanto religión que se pretende a sí misma como revelada y, por ello, negadora de las capacidades racionales del individuo. No es, sin embargo, que el autor de *La América en peligro* asuma una actitud de ateísmo. Lo que se resiste a aceptar son los principios en los que se asienta y con los que se cobija el catolicismo: principio de autoridad, negación de la libertad del individuo (pensamiento, culto, etc.) y uso acríptico de la razón, entre otros.

En descargo de sus posibles posiciones ateas o agnósticas están, por ejemplo, las frecuentes expresiones de tinte religioso que aparecen en sus escritos y las constantes alusiones que hace a los textos y personajes bíblicos y al mismo Jesús, a quien respeta y admira como favorable a la causa del hombre. No renuncia, ni siquiera, al uso de la palabra *religión* como referencia última al ámbito de lo sagrado. Todo ello lo reduce, sin embargo, a lo específicamente racional. Bilbao es un convencido librepensador y de esto quiere contagiar a sus contemporáneos para llevar a cabo la emancipación intelectual de América del Sur. En buena medida, Bilbao vacía solamente a la religión cristiana de su contenido revelado y la deja al nivel de religión racional, muy a tono con las ideologías dominantes del momento.

Es sintomático al respecto cómo desde el inicio de su obra antes mencionada establece claramente que la única posibilidad que tiene

² Francisco Bilbao, *El gobierno de la libertad*, p. 71.

³ Francisco Bilbao, *La América en peligro*, p. 27.

⁴ Tulio Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza, 1970, p. 269.

América para sobrevivir es llevando a cabo el proyecto republicano y para ello es preciso la aplicación de la ley que comprende la fusión de la religión y de la política. Se trata en este caso, por supuesto, de una religión apoyada en la razón, pero religión al fin, y no en la revelación, como pretende el catolicismo.

La recia oposición de Bilbao al catolicismo, como religión basada en el principio de autoridad, que conduce a la obediencia ciega, cobra explicación y sentido en el contexto de la próxima celebración del Concilio Vaticano I (1869-1870) en el que se definiría el dogma de la infalibilidad papal, mismo que encontró oposición aun en algunos sectores de la Iglesia, tales como los veterocatólicos: Dellinger, Brentano, etcétera.

La tragedia de la América hispana radica, para Bilbao, en que el catolicismo ha negado de un plumazo, en nombre de la prioridad de la religión revelada, cualquier forma de actividad política que no responda a sus principios e intereses. De esa manera, bajo el catolicismo, por su repulsa a la democracia, los gobiernos se convierten en teocracias.

Ilusionado como está por las nuevas ideas adquiridas en su larga estancia en Europa, Bilbao considera al catolicismo como una religión en decadencia. El universo racional habría de echar abajo toda construcción ideológica edificada en siglos por la Iglesia católica. Mientras las ideas sobre la razón van en ascenso y apuntan inexorablemente hacia una nueva era, el catolicismo está en su ocaso,⁵ forma ya parte del pasado y ha de rechazarse si se quiere avanzar con la mirada fija en el porvenir. Por eso, los países recién venidos a la independencia han de apurarse a sentar las bases de la nueva religión, la religión de la ley, única que garantiza el libre pensamiento.

Para Bilbao se trata, entonces, de empezar a construir las nuevas naciones sobre la base de la fe racional, única que permitiría superar la idea de la religión como dominio y, por tanto, de alcanzar la soberanía del individuo. Es claro a este respecto. Se siente llamado a luchar y dar su vida por esta causa. En la parte final de *El evangelio americano*, ensayo dedicado a Juan Chassaing y a Francisco López-Torres, "servidores de la verdad-principio", señala:

Ésta es, pues, mi tarea desde que pensé por mí mismo. Hace veinte años que trabajo en el mismo sentido, porque creo que la libertad, sin la soberanía absoluta de la razón de cada uno no puede subsistir ni manifestar las maravillas

⁵ Francisco Bilbao, *Sociabilidad chilena*, p. 85.

del espíritu creador del hombre libre y contribuir voluntariamente a su propio suicidio como en España y Francia con la perfidia. Y agregaré: los hechos que en todas las repúblicas presencio, confirman la verdad de mi punto de partida. Dos terribles citaré: ¿Quién abrió el camino a la conquista en México? La Iglesia. ¿Quién hace traidor al gobierno del Ecuador? Los jesuitas.⁶

Para la creación de una América del Sur fuerte, la alternativa es, según Bilbao, en esos momentos, o el dogma católico que construye su mundo político como monarquía o el principio republicano que construye su dogma racionalista. No existe una tercera vía. Lo señala con meridiana claridad en los siguientes términos: "Para fortificar la América sería necesario o el predominio absoluto del catolicismo con todas sus consecuencias, como en Roma, o el predominio de la libertad, como en Estados Unidos",⁷ país modelo, este último, de republicanismo, de interpretación individual del libro, de tolerancia entre semejantes y que al haber conquistado su soberanía sobre el dogma se siente también soberano en la política. Por supuesto, Bilbao no ve otra salida para estos países que el republicanismo en cuanto que sólo la encarnación de la soberanía de la razón emancipada podrá extirpar el "virus" de la "obediencia ciega".

Por el momento, la debilidad de la América del Sur radica en el dualismo en que vive, en la permanente indefinición política que la mantiene en la ruina. En ese momento de definición, para Bilbao no caben los tibeos ni se justifica la "contradicción de principios". Lo importante y urgente es que América sea, es decir, que se decida por uno u otro de los términos de la alternativa, pero que lo haga con fe.

Para sacar adelante el proyecto republicano habría que vencer la resistencia de "la inteligencia de los americanos a la excitación del pensamiento libre", pero también la "conjuración tácita de los que se llaman pensadores, letrados, políticos para no tocar estas materias".⁸ Sin esto, América del Sur seguirá siempre en el desastre y en la postración.

Juntamente con este rechazo radical a todo lo que venga del catolicismo, Bilbao muestra su oposición a la herencia española en América. España era para él, como lo señala en *Sociabilidad chilena*, la Edad Media de la que América se ha librado parcialmente

⁶ Francisco Bilbao, *El evangelio americano*, p. 65.

⁷ Francisco Bilbao, *La América en peligro*, p. 30.

⁸ *Ibid.*, p. 27.

a raíz de su independencia. Para él, hay que cortar de lleno con todo lo que huele a cultura hispánica en tanto que ésta impide la espontaneidad, la libertad del corazón y la aceptación de lo nuevo, es decir, todo lo que haría posible una verdadera sociabilidad en las repúblicas americanas. Y nuevamente muestra su radicalismo: si España representa la Edad Media, nuestra revolución, señala Bilbao, anuncia la Edad Nueva.

En aras o en razón del utopismo, en boga en su tiempo, que permea su obra escrita, condena sin concesiones el pasado español de América en tanto que, amalgamado con el catolicismo y la feudalidad, representa lo ya superado, lo sin futuro. Si una convicción está arraigada en Bilbao es justamente ésta.

Para él, en efecto, el catolicismo ha devenido simbolismo y fórmulas, como reminiscencias orientales para ejercer el dominio de las conciencias, y se ha alejado así del cristianismo que "fue el mayor progreso en materia de religión en cuanto a la rehabilitación del hombre".⁹ El catolicismo es de origen paulino y no cristiano porque Pablo "no siguió la revolución social de Jesucristo".¹⁰ El catolicismo niega la democracia matrimonial, instaurada por Jesús, en cuanto que somete la mujer al varón al colocar el privilegio en el más fuerte, el hombre; somete el hijo al padre, negando así que aquél también es persona y que su libertad es sagrada; somete el individuo al poder evitando el análisis, el pensamiento libre que es enemigo de la tradición; somete la inteligencia a las creencias, encadenando el pensamiento al texto.¹¹

Frente a estas ofensas a la dignidad humana, "tanto tiempo degradada", Bilbao quiere que sus palabras se conviertan en "epitafio eterno", para salir de ese "infierno de dolores" y para que los hombres de esta América bañen su rostro "en la luz del crepúsculo que se alza". Ante tales aberraciones, no queda sino volver la mirada a la marcha incontenible de la humanidad, y sobre todo a las exigencias del momento, que ha enfilado decididamente sus pasos por los caminos de la razón.

Para alcanzar este punto es preciso empezar el análisis racional. El análisis como punto de partida para llegar a la verdad y, por ende, para ser libres. "El individuo necesita examinar para creer"¹² y

⁹ Francisco Bilbao, *Sociabilidad chilena*, p. 82.

¹⁰ *Ibid.*, p. 83.

¹¹ *Ibid.*, p. 85.

¹² *Ibid.*, p. 94.

examinar es negar la fe, es someterse al imperio de su razón individual. Someterse a su razón es fiarse a sí mismo, tener confianza en sus fuerzas, es la exaltación del "yo humano", voluntario e inteligente, subjetivo y objetivo, es decir, individual y social, particular y general, humano y divino, poseyendo en la constitución de su esencia psicológica la base de la armonía universal.¹³

Hacia esa dirección apuntan los trabajos de la filosofía que buscan "dar una base científica a las creencias humanas".¹⁴ Todos están llamados a recibir el bautismo de la nueva ley de la libertad.

América del Sur no será libre en tanto no conozca su pasado medievale y lo supere, y en tanto no se encamine por los senderos de la revolución que, "con pasado o porvenir, ha salido de la Edad 'Nueva' de la Europa".¹⁵ Pero los revolucionarios no podrán lograr una organización lógica de la sociedad con reformas asentadas en hechos aislados, sino "en la unidad lógica de la revolución", poniendo como centro "la libertad del hombre, la igualdad del ciudadano... (y) la propiedad para cumplir su fin en la tierra" en el desarrollo de su vida intelectual, su vida física y la de sus hijos.

Para Bilbao la alternativa frente a su patria es clara: "O salimos de la revolución o no".¹⁶ Si Chile, y toda la América del Sur, salió victorioso de la revolución, entonces hay que completarla aplicando sus postulados o, en caso contrario, "definir lo que somos y cuál es nuestra tradición como nación".¹⁷ En todo ello se requiere de la educación (derecho de todos a saber) y de la propiedad (derecho de todos a tener), pero se trata de aquella educación que es libre porque es revolucionaria y porque conduce a la lógica de la libertad, única que puede traer, por una parte, la elevación de las masas a la soberanía nacional y, por otra, la realización de la democracia. Se tendrá, entonces, un pueblo con asociación y no un pueblo rebaño. "La elevación a la soberanía de todos los individuos, es decir, a la fraternidad de la libertad es el punto definitivo que tenemos".¹⁸

Nada más justo que la revolución que dio vida a América, pero justamente por ello, al constatar el estado de postración de las naciones americanas, por la no realización de sus principios, Bilbao tilda a esa revolución de infecunda. Porque no se ha querido ir hasta

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 95.

¹⁵ *Ibid.*, p. 92.

¹⁶ *Ibid.*, p. 101.

¹⁷ *Ibid.*, p. 94.

¹⁸ *Ibid.*, p. 122.

el fondo, a la raíz. "Lo radical —señala— es lo universal, la libertad, y ¿qué se hace para despertar al pueblo, para darle voz, para poner en sus manos la antorcha, para hacerlo que se sienta dueño de sí mismo, con el poder de hacerlo todo?".¹⁹

El papel histórico de América en el mundo tiene, por supuesto, sus implicaciones políticas. Podrá desempeñarlo en la medida en que la democracia arraigue en ella, y no sólo como modelo de relaciones políticas entre las naciones, sino también como modelo de relaciones sociales entre los individuos. En *El evangelio americano* Bilbao apunta que la verdadera democracia ha de expresarse "desde la aldea hasta las capitales" y, en *El gobierno de la libertad*, escrito a raíz de la llamada revolución de la honradez en Perú, en 1853, hace más explícita, como liberal radical, su idea sobre la democracia. En ese momento plantea que el programa de reformas que se introduzca para lograr mejores condiciones de vida a los negros e indios, "sea discutido por la prensa y en los clubes populares... para inocular el genio revolucionario, para que el pueblo fuese exigente en sus ideas, conociese a los hombres, y para que los candidatos recibiesen el mandato formulado por el pueblo".²⁰

Bilbao habla de una verdadera democracia representativa con una real participación social. ¿La democracia, entonces, no como tarea y privilegio de unos pocos, sino como un valor para todos? El contenido atribuido por Bilbao a la palabra *pueblo*, incluye a esos todos o la reserva únicamente para los sectores medios e ilustrados?

La democracia republicana de la que habla y por la que lucha Bilbao ha de ser un sistema incluyente en cuanto debe extenderse a todos. ¿También los indios tienen derecho a vivir en democracia y a constituirse en ciudadanos? En su escrito *Los araucanos*, Bilbao hace un análisis de la cuestión indígena y fija claramente su posición. Lo hace, por supuesto, desde su condición de pensador ilustrado. Desde ahí plantea una teología de la razón para explicar la problemática indígena y las acciones para resolverla. Conviene recordar al respecto que de niño leyó *La araucana*, de Alonso de Ercilla y se hizo de una idea romántica sobre el indio; su único hijo llevó el nombre de Lautaro, héroe de los araucanos que dio muerte a Pedro de Valdivia.

"La cuestión del Arauco es la cuestión de Chile, la de Chile lo es también de las repúblicas hermanas".²¹ Idea luminosa y actual.

¹⁹ Francisco Bilbao, *El gobierno de la libertad*, p. 70.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Francisco Bilbao, *Los araucanos*, p. 135.

Al indio o se le destruye o se le regenera, señala. "Chile no debe destruir a los araucanos", como pretendió hacerlo la conquista. Si Chile quiere enfilarse al progreso, ha de formular una política de regeneración para los araucanos que tome en cuenta tres condiciones básicas: sacrificar lo prescindible, conservar lo indispensable y agregar lo que falta para que los araucanos se incorporen al progreso. Dialéctica hegeliana de la historia, entendida ésta como "el tiempo aspirando a la eternidad".²²

¿Cómo, de qué manera llevar a cabo esa regeneración? En primer lugar, imponiéndose uno mismo, lo que se quiere imponer a los demás. En segundo, el ejemplo, es decir, comportarse con los indios como "verdaderos republicanos en la esfera pública y privada"; en tercer lugar, por medio de la comunicación física, facilitando a los indios los medios necesarios para el comercio, y la comunicación de los espíritus mediante "el estudio de su lengua y la exaltación del amor de los nuevos misioneros".²³

Los ciudadanos de hoy son los sacerdotes de ayer y son aquellos quienes han de llevar la salvación, mediante la luz de la razón, a los araucanos. Éstos creen en Dios en la persona del sacerdote "de donde nace la igualdad", pero les falta el verbo, "de donde nace la fatalidad de la libertad" y el amor, "de donde nace la fraternidad entre la libertad y la igualdad".²⁴

Bilbao lleva aquí su condición de ilustrado hasta sus últimas consecuencias. Negación radical del pasado hispano-católico de la América del Sur; transposición de la fe y del lenguaje cristianos a la fe y al lenguaje racional, vehículos válidos estos últimos para la emancipación de los individuos y la constitución de éstos en ciudadanos; urgencia de una política especial para regenerar al indio, por la vía de la incorporación al progreso de corte occidental, con la consiguiente negación de sus formas de vida. Se esbozan con ello las primeras formulaciones del indigenismo.

Su condición de ilustrado permitió a Bilbao ver a los indios como iguales pero, a pesar y por encima de su visión romántica sobre ellos, no alcanza a valorarlos como diferentes. No logra desprenderse totalmente de sus prejuicios contra el indio. Bien intencionado, sin duda, pero deslumbrado por el modelo estadounidense, los indios seguían siendo una rémora para el progreso a quienes había

²² *Ibid.*, p. 129.

²³ *Ibid.*, p. 133.

²⁴ *Ibid.*, p. 131.

que llevarles la luz. Los chilenos deben evitar cualquier abuso y violencia contra los indios, dando ejemplo, y aquí cita a Bartolomé de Las Casas, de paz y caridad para atraerlos e incorporarlos al progreso. Lograr lo anterior implica, a su vez, la creación de escuelas y la formulación de un proyecto de educación permanente que conduzca al nacimiento espiritual de los indios, de manera que se haga posible la unión entre "los que se creen hijos de diverso padre".²⁵

Lo que les falta, entonces, a los indios para equipararse al resto de los ciudadanos les ha de llegar de fuera, pues por sí mismos son incapaces de lograrlo. Los sujetos portadores de la emancipación son, por tanto, los ciudadanos que rigen su acción movidos por la razón. Lo dice textualmente: "es a nosotros a quienes toca completar la trinidad divina",²⁶ y más adelante:

Salga el apóstol lleno de la fuerza inmaculada, llevando en su corazón la palanca que levanta las montañas; encienda la centella divina en el alma de los araucanos; muera cada día en una exhalación de amor, en un acto de sacrificio; arranque el misterio que cubre esas almas taciturnas; identifíquese en sus colores; invoque el espíritu encadenado en esas organizaciones de fierro; asista al milagro de la iluminación interna, unificados en el momento infinito, pronuncian a un tiempo el misterio de la eternidad y de los tiempos: Dios y libertad.²⁷

En la concepción de Bilbao sobre el indio aparece una clara intencionalidad y voluntad mesiánico-prometeica desde los parámetros ilustrados. Se sitúa así entre los primeros liberales en plantear la necesidad de dar cuerpo a una política específica hacia el indio, misma que se plasmaría más tarde en las políticas indigenistas en evidente agonía hoy en América Latina.

2. Adscripción teórico-literaria al romanticismo

MOMENTOS particularmente turbulentos y de efervescencia política en Europa y América son aquellos en los que Bilbao tiene que desplegar su acción combativa y realizar su obra escrita. En América es la época de la formación de las nuevas nacionalidades cuando ya los próceres habían desaparecido y dominaban el escenario los caudillos con ambiciones de poder. Bilbao pertenece, por así decir,

²⁵ *Ibid.*, p. 134.

²⁶ *Ibid.*, p. 131.

²⁷ *Ibid.*, p. 133.

a la segunda generación de escritores y políticos que pugnan por definir y precisar el ser de la América del Sur. En él, esa doble actividad marchó al parejo sin conocer descanso en cuanto a fogosidad y pasión. Fue, por lógica, fiel hijo de su tiempo, cuando la "loca de la casa" se expresaba mayoritariamente en escritos y empresas permeados por un cierto romanticismo social.

En lo literario, el romanticismo con Félix de Lamennais, Victor Hugo, Alfred de Musset, George Sand, Edgar Quinet y Jules Michelet (a estos dos últimos dedica su ensayo *La América en peligro*), pervadía el ambiente de la letras; en lo político, a la reacción monárquica que cobraba fuerza bajo el impulso de los conservadores, los liberales oponían las ideas republicanas que garantizaban el reconocimiento y respeto a los derechos individuales y sociales; en lo social, el socialismo, en su doble o múltiple vertiente, con Saint-Simon, Fourier, Owen, Victor Considérant y, en la otra ribera del socialismo, Marx y Engels con su énfasis en el carácter científico, agitaban la sociedad. En su patria, las dos personalidades más cercanas intelectual y afectivamente a Bilbao fueron, quizás, Andrés Bello, de quien se llama "afectísimo amigo y discípulo", y José Victorino Lastarria, destacado liberal chileno.

Bilbao no podía escapar a tan fuertes influencias del ambiente. Impulsado por ellas trata de vivirlas y aplicarlas en su propio contexto. Sus convicciones personales, sus aspiraciones más sentidas, y los medios para realizarlas, su confianza desmedida en la razón, la ciencia y el progreso lo emparentan definitivamente con las ideas y personajes más representativos del socialismo utópico decimonónico.

Las condenas del pasado, y del presente, en la América del Sur, que con tanta fuerza y frecuencia aparecen en Bilbao, le conducen a depositar su fe en el futuro. Entiende, por ejemplo, que sólo la organización lógica de las sociedades americanas haría posible en ellas la realización "de la igualdad de la libertad", esto es, en sus mismas palabras, del "Paraíso de donde hemos sido despojados", del "Reino de Dios acá en la tierra".²⁸ En esa misma línea de pensamiento, utópico, por un lado, y romántico y liberal-radical, por el otro, se ubica su adscripción a la Sociedad de la Igualdad a la que pertenecían otros connotados intelectuales chilenos.

En el contexto de efervescencia social en Europa, y en América, en el que surge y opera dicha sociedad se entiende a cabalidad el programa que a través de ella se pretende llevar a cabo. Se trata,

²⁸ Francisco Bilbao, *Sociabilidad chilena*, p. 100.

en efecto, de un programa en el que aparecen los rasgos definitivos del socialismo utópico, formulados, entre otros, por Santiago Arcos, hijo de madre chilena y de un banquero español. Pertener a ella significaba reconocer la soberanía de la razón, del pueblo y del amor y la fraternidad universales, mismos que debían expresarse en acciones tales como quitar las tierras, el ganado y los aperos a los ricos para darlos a los pobres. Demandar eso en el Chile de mediados del siglo XIX puede resultar lógico en Bilbao, pero no en la mayoría de sus conciudadanos. Se entiende en él porque lleva sus ideas igualitarias a un grado extremo de radicalismo romántico por el cual es capaz de ofender a su vida. En él la idea y la acción se compaginan en forma natural. Pero no todos están hechos de la misma madera.

Hay en Bilbao una visión utópico-romántica sobre América cuando considera, muy hegelianamente, que en un futuro, ¿próximo?, será posible la fusión del genio sajón americano con el américo-europeo como "síntesis de la civilización de América",²⁹ misma que significará la salvación definitiva del Viejo Mundo, pero también de lo que él llama "el hombre soberano".³⁰ Esta concepción bilbaína se compagina con la idea generalizada en la Europa del momento de considerar a América como la tierra de promisión, el espacio geográfico propicio para la realización de la libertad individual y social. Es la época de la inmigración europea a América. Pero también esta idea se emparenta con tantos otros proyectos utópicos elaborados desde Europa, anteriores y contemporáneos a Bilbao, para ser realizados en América o concebidos en América por americanos, empezando por Miranda y Bolívar.

Su confianza ¿ciega? en la razón no impide en modo alguno el libre curso de las emociones y sentimientos en aquellas causas que considera justas y necesarias, en particular la causa de la América del Sur. Congruentes con esa idea son tanto sus escritos llenos de pasión, fuego y lirismo, como su misma acción política. Bilbao es de esos raros especímenes humanos que quieren avanzar a zancadas y a fondo y por ello conjuntan el decir y el hacer para acelerar el cambio aunque corran en sentido contrario. Y por eso sus escritos y sus acciones fueron, en más de una ocasión, y en su afán e intención redentora, causa de censura, represión y exilio, expresados en su expulsión del Instituto Nacional, en la quema de su ensayo *So-*

²⁹ Francisco Bilbao, *El evangelio americano*, p. 58.

³⁰ *Ibid.*

ciabilidad chilena, en su peregrinar como exiliado en Perú, Ecuador, Europa y Argentina.

Bilbao es, en su sociedad, uno de esos hombres que resultan incómodos y a quienes hay que mantener a distancia. Hacen, dicen o escriben, o todo a la vez, a borbotones porque quieren acortar la distancia entre lo que la realidad es y lo que se quiere que sea, entre un pasado que consideran de desastre y un porvenir que promete todo. Y para ello no se permite la mínima concesión en cuanto a principios se refiere. Es éste, quizás, el elemento más original y valioso en Bilbao. Romántico, como muchos otros latinoamericanos de su época, no rehúye, por lealtad a sus principios, las emociones fuertes en cuanto que prevé bien la reacción que su escrito o su acción suscitará en los demás. Es, en este sentido, un provocador, por innovador, y su lenguaje lo delata.

El título de cada uno de sus escritos deja ver las preocupaciones del autor sobre la problemática social, política y educativa de América, mismas que pueden ser referidas al presente latinoamericano: republicanismo con división de poderes, soberanía de los Estados, liberación de la conciencia, etc. Su obra escrita es importante hoy en la medida en que pone de relieve las necesidades más urgentes del momento para la América del Sur: la independencia intelectual de los americanos y la unidad continental como una asociación en libertad. Pero lo es también porque en ella se retrata a sí mismo como un hombre urgido a la acción, con coherencia de convicciones, para satisfacer esas necesidades.

La prisa misma por cambiar el orden de cosas en su país y por influir en la conciencia del mayor número posible de compatriotas le hace no esperar la producción de una obra escrita amplia y acabada, sino acudir al escrito ágil y cuidado para ser servido cuanto antes al lector. En este sentido, el ensayo es el género literario más frecuentado por Bilbao, al tiempo que acude al periodismo como medio para difundir sus ideas. Periódicos y revistas como *El Crepúsculo*, en Chile; *El Porvenir* y *El Comercio*, en Perú; la *Libre Recherche*, en Francia; *Revista del Nuevo Mundo*, en Buenos Aires, conocieron de su actividad ideológica por medio de la prensa.

Particularmente reveladores en estos aspectos son sus escritos epistolares. Cada una de sus cartas es como una pincelada en la que aparecen las obsesiones que le persiguen en sus ensayos (revolución, republicanismo, razón, unidad de América). Destilan intimidad, nostalgia, pasión y, más aún, lealtad a sus convicciones. Sus obsesiones políticas aparecen ahí como en un escaparate a pequeña

escala en el que se ofrece en toda su desnudez el objeto vendible, en este caso, su idea de América y cómo realizarla.

La contradicción marca la vida de Bilbao. Se mueve entre dos puntos. En sus escritos hay sentimiento, pero domina la razón como motor de su pensamiento; se apropia de las letras francesas, pero se ve obligado, por sus convicciones, a rechazar la Francia imperial y aun al pueblo que la tolera; admira a Estados Unidos, prototipo de nación moderna y libre, pero previene a los americanos del sur contra sus ambiciones imperiales; es un anticatólico confeso, pero no logra romper totalmente la dependencia de su formación católica. Todo esto parece hacerle vivir en una permanente angustia porque constata cómo sus sueños y sus esfuerzos por realizarlos, son diferidos. ¿Dónde ubicarlo entonces? ¿Utópico, romántico, anarquista, radical? Su fe ciega en la razón y su pasión natural lo hacen ser todo eso a la vez.

3. Pensador continental y universal

UNA de las preocupaciones centrales del pensamiento y de la acción de Bilbao fue, sin duda, la preservación y la puesta en marcha de la utopía bolivariana de la unidad de las nuevas repúblicas. El título mismo y el contenido de sus escritos se mueven en esa dirección. Lamenta el tiempo que se ha perdido para lograr una América del Sur fuerte y unida y es de los primeros en referirse a la gente de esta parte del mundo con el calificativo de *raza latinoamericana*, que debe mantener la fe en sí misma para ser capaz de agregar, a la independencia conquistada, la asociación de nuestros pueblos. Para ello, América debe ser capaz de recuperar su conciencia de ser. Esta idea es decisiva dentro del radicalismo bilbaíno.

Late en Bilbao una intención utópico-romántica sobre la unidad de América, "heredera, no de las tradiciones de Europa, sino de las utopías de sus genios".³¹ Bolívar intentó la unidad de América. La intentó el Congreso de plenipotenciarios de Lima: "hoy nosotros la intentamos", dice Bilbao el 22 de junio de 1856, en París, ante más de treinta representantes de las repúblicas desunidas del sur. ¿Cómo lograr ese intento? No ve otra posibilidad, y lo señala no sólo en el "Post-dictum" a su *Iniciativa de la América: Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas*, sino en la identificación del destino de esta parte de América con la república.³² Esa identifica-

³¹ Francisco Bilbao, *El congreso normal americano*, p. 142.

³² Francisco Bilbao, *Iniciativa de la América*, p. 140.

ción implica salvar la personalidad de cada uno de los americanos mediante el desarrollo integral de todas sus funciones y derechos; salvar la independencia territorial amenazada por la invasión extranjera y por la división de los Estados; unificar el corazón y la voluntad de América.

La unidad en la que piensa Bilbao no es, ciertamente, la que implica el dominio de unos sobre otros, sino la de la identidad y la asociación del derecho. Tal es, en ese momento, la *Iniciativa* que ha de tener la América del Sur ante la humanidad llamada a ser libre por el desarrollo, la ciencia y el progreso. La unidad sería así la "segunda campaña" de América.

Esta concepción de la unidad rebasa los marcos puramente políticos; Bilbao va más al fondo, pues desea la "unidad del alma de la América".³³ Por eso habla de "unificar el pensamiento, unificar el corazón, unificar la voluntad de la América"³⁴ para darle una personalidad propia en dirección republicana y separarla así definitivamente de la Europa monárquica del momento. La América del Sur, a semejanza de la América sajona que había iniciado su despegue hacia el progreso, estaba también llamada a sacar adelante la iniciativa republicana, como contribución a la "creación moral del nuevo continente".³⁵

Frente a la unidad como dominio que han puesto en operación otros pueblos y naciones, que es "la unidad que no queremos", Bilbao plantea la unidad como "asociación de las personalidades libres, hombres y pueblos, para conseguir la fraternidad universal".³⁶ Frente a las agresiones contra la América del Sur, por parte de la América sajona, que en su mejor tradición es representante nata de la iniciación republicana, Bilbao reclama, en un tono que vale la pena recoger en el momento presente: "Obras pedimos y no palabras, práctica y no libros, instituciones, costumbres, enseñanza, y no promesas desmentidas".³⁷

El escritor chileno piensa ante todo, por una parte, en las agresiones de la América sajona contra México y en los esfuerzos por separar a Panamá de Colombia y, por otra, en la planeada intervención de la Francia de Napoleón III en México. Frente a esta última

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Francisco Bilbao, *El congreso normal americano*, p. 144.

³⁷ *Ibid.*

da el grito de alerta y llama a la solidaridad con el país en peligro de ser invadido: "Todo se perderá, si no queremos despertar, si nos entregamos a la fatalidad, si no hacemos de la causa mexicana la causa americana".³⁸

El eco de las palabras bilbaínas llega hasta hoy cuando señala que fronteras, razas, repúblicas y nueva creación moral, todo peligra, si dormimos,³⁹ porque el coloso juvenil que son los Estados Unidos del Norte sí cree en su imperio con el que amenaza a los Estados desunidos de la América del Sur. Nuevamente, Bilbao acude a la necesidad de tener fe y confianza en las propias posibilidades, en tanto que individuos y naciones, como elemento necesario para salir adelante. Lo repite en más de una ocasión y en una y otra forma. Coincide en ello con lo que escribiría José Martí acerca de que "los que no tienen fe en su tierra son hombres de siete meses".⁴⁰

Hay casi una enfermedad patológica en su admiración por los Estados Unidos como nación prototipo de los nuevos tiempos, en la que se da la emancipación de la razón, el triunfo del republicanismo a partir del rescate del individuo y no le regatea calificativos positivos, pues esa nación "ha dado esta palabra: *self-government*, como los griegos la autonomía; y lo que es mejor, practican lo que dicen, realizan lo que piensan, y crean lo necesario para el perfeccionamiento moral y material de la especie humana".⁴¹

Bilbao no teme al poder de la América sajona, expresa su admiración hacia ella y estimula a sus pares latinoamericanos a entrar al palenque, pero no aislados, sino unidos.

Bilbao ofrece para ello una pregunta y una respuesta también de actualidad en esta época de globalizaciones y de mercado único y en esto muestra congruencia entre lo que desea para la América del Sur y el camino de apertura lúcida hacia el país que en ese momento se encaminaba, unido, con éxito hacia la Nueva Era. Esta idea se adelanta algunos años a lo expresado por Martí en relación con la manera en que estos países han de incorporar los elementos positivos que ofrece el exterior: "Injértese en nuestras Repúblicas el mundo, pero el tronco ha de ser el de nuestras Repúblicas",⁴² escribe el prócer cubano. Ni entreguismo fácil, ni repliegue timorato,

³⁸ *La América en peligro*, p. 29.

³⁹ *El congreso normal americano*, p. 147.

⁴⁰ José Martí, "Nuestra América", en *Latinoamérica: Cuadernos de Cultura Latinoamericana* (México, CEL-UNAM), 1978, p. 6.

⁴¹ Francisco Bilbao, *El evangelio americano*, p. 61.

⁴² José Martí, *op. cit.*, p. 8.

sino apertura con sabiduría y dignidad. Se trata de crear, no de copiar. Idea coincidente con la visión de Bilbao: “¿Cuáles serán nuestras armas, nuestra táctica?”, se pregunta, y ofrece la respuesta:

Nosotros que buscamos la unidad, incorporaremos en nuestra educación los elementos vitales que contiene la civilización del norte. Procuraremos completar lo más posible al ser humano, aceptando todo lo bueno, desarrollando las facultades que forman la belleza o constituyen la fuerza de otros pueblos. Hay manifestaciones diferentes pero no hostiles de la actividad del hombre. Reunirlas, asociarlas, darles unidad es el deber. La ciencia y la industria, el arte y la política, la filosofía y la naturaleza deben marchar de frente, así como en el pueblo deben vivir inseparables todos los elementos que constituyen la soberanía: el trabajo, la asociación, la obediencia y la soberanía indivisibles. Por eso no despreciaremos, sino que nos incorporaremos, todo aquello que resplandece en el genio y en la vida de la América del Norte.⁴³

Pero la visión unitaria de la América del Sur de Bilbao no se detiene en lo regional, en lo cercano por la cultura y la historia. Alcanza, por el contrario, una proyección universal. Su aspiración a un gobierno de la libertad por la emancipación de la razón supone una negación clara, contundente, de cualquier manifestación del *ancien régime*, venga de la Rusia zarista, de la Francia de Napoleón el Chico o de la Roma papal, centros imperiales que encarnan la tiranía del dogma religioso que impide el desarrollo de la razón hacia la libertad del individuo y el derecho de todos a la felicidad. Bilbao parte de esa premisa y concibe a la sociedad universal como una fraternidad de individuos libres.

Para las indecisas y tambaleantes repúblicas de América del Sur, pero también para toda la humanidad, la alternativa de gobierno es o el zarismo, como encarnación de lo irracional, es decir, “la autocracia absoluta o creación de un monstruo” o el populismo, en el mejor sentido del término, en cuanto “gobierno directo del pueblo”.⁴⁴

En este punto, nuestro autor se fija como prototipo de populismo la organización política de los romanos en cuanto que la autoridad estaba asentada en el Senado y en el pueblo. En una paráfrasis de la expresión latina *Senatus Populusque Romanus*, Bilbao expresa su pensamiento ilustrado en su sentencia: *Libertas populusque, Humanitas*. Con ello, desde la lógica del escritor chileno habría que

⁴³ Francisco Bilbao, *El congreso normal americano*, p. 149.

⁴⁴ Francisco Bilbao, *El gobierno de la libertad*, p. 71.

pensar no sólo en términos de nación, sino en términos de humanidad: llamamiento universal a la libertad y, para él, el momento ofrece una oportunidad única para iniciar “una reforma sin ejemplo en el mundo”, y para tal tarea los pueblos son los convocados. De ellos su suerte. A nadie acusen si no quieren ser libres. La libertad es también responsabilidad y todos y cada uno son responsables de su inacción o indiferencia.⁴⁵

Texto incendiario, romántico, de Bilbao que parece quemarse en ansias de la emancipación intelectual para América y el mundo. Una emancipación que debía llegar y no llegaba. Sus ansias eran consumidas por un fracaso tras otro. Nunca cejó, sin embargo, en sus convicciones revolucionarias, aquellas que sí faltaban a los conductores de la política en las nuevas naciones.

Desde su juventud hasta su vejez, Bilbao pudo constatar lo que con un dejo de desengaño escribió en su ensayo *El gobierno de la libertad*: “Veo la Revolución, pero no veo revolucionarios, veo la idea y no veo los espíritus que de ella se apoderen”.⁴⁶ Lo mismo pudo haber dicho de la democracia, de la justicia, de la igualdad, de la fraternidad y de tantas otras palabras claves en el proyecto de la modernidad. Estaba ya lo abstracto como realidad, pero faltaba lo concreto que aporta cada uno de los humanos. Traídas a la palestra actual de América Latina, esas palabras resultan reveladoras.

América Latina se ha quedado sin la encarnación concreta de lo que el contenido de esas palabras significa. A mediados del siglo XIX se negaron sin más los aportes de la modernidad o se les quisieron imponer a la fuerza, bien porque los conservadores se aferraron a modelos no democráticos perdiendo la perspectiva de futuro, bien porque los liberales ilustrados quisieron hacer tabla rasa del pasado. En uno y otro caso se deja ver el desprecio hacia las realidades concretas de lo que esta parte de América había sido y de lo que podría llegar a ser. A la postre, ni la negación ni la imposición de lo que venía de fuera, por bueno o malo que se considerara, resultó lo más conveniente para las nuevas naciones. La modernidad de América Latina ha sido, por ello, hasta hoy, una modernidad fallida.

Hoy el proyecto liberal republicano, tal como lo entendieron y pretendieron imponerlo los liberales decimonónicos, ha mostrado, en efecto, sus insuficiencias y limitaciones en toda América Latina. América Latina no es ni Europa ni Estados Unidos, en donde se

⁴⁵ *Ibid.*, p. 72.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 69.

gestaron los sueños de los ilustrados. De esa base se ha de partir para formular nuevos proyectos de nación en los que tengan cabida la diversidad de tradiciones políticas, económicas y culturales sin ceder a la tentación de querer imponer una visión única y excluyente. La fascinación que provoque cualquier proyecto, por muy atractivo que éste parezca, como fue el caso del proyecto ilustrado de los liberales latinoamericanos del siglo XIX, ha de tener siempre como referente y asidero a la realidad donde se quiera aplicar. Tomar para ello, como ejemplo, la voluntad decidida y la coherencia en los principios ético-políticos que refleja la obra de Bilbao (coherencia entre el decir y el hacer, entrega apasionada por una causa, liberación de la conciencia, republicanism con división de poderes, soberanía de los Estados, independencia intelectual, unidad continental como asociación en libertad, etc.) no es, de ninguna manera, algo despreciable. Repetir esquemas mentales sin confrontarlos críticamente con la realidad puede ser, por el contrario, desastroso.

Reseñas

Barry L. Velleman, *Andrés Bello y sus libros*, prólogo de Pedro Grases, Caracas, La Casa de Bello, 1995 (Anexos a las *Obras Completas* de Andrés Bello, 13), 359 págs.

Estudio importante nos parece el realizado por el profesor Velleman, de Marquette University, Wisconsin: la publicación de la lista completa de los libros del sabio Bello, con base en el "Catálogo y tasación de las obras que fueron del Sr. D. Andrés Bello, las cuales se compraron, a fines de 1867, por la Biblioteca Nacional", realizado por el notable historiador chileno Diego Barros Arana, precisamente para la adquisición de la biblioteca de Bello por la Biblioteca Nacional de Chile, a la muerte de su poseedor.

En la obra que reseñamos aparece en primer término un prólogo del destacado bellista Pedro Grases en donde nos relata la génesis de la obra de Velleman; a continuación viene la introducción de éste, en donde nos expone la formación de la biblioteca de Bello en sus tres etapas: Caracas, Londres (en donde el caraqueño pudo consultar la Biblioteca del Museo Británico y la del Precursor Francisco de Miranda, en cuya casa vivió) y Santiago, las grandes líneas temáticas de ésta: Filosofía, Historia y crítica literarias, Literatura, Lengua y Pedagogía, Medicina, otras ciencias y Matemáticas, Economía, viajes, Historias políticas y culturales, Biblias, Historias religiosas y eclesiásticas, biografías, obras jurídicas, obras clásicas de la antigüedad y, en fin, todos aquellos ramos del conocimiento que abarcaba "la curiosidad insaciable del humanista", según la feliz expresión del historiador chileno Ricardo Donoso, quien sostenía: "Ningún ramo del conocimiento humano escapó a su lectura y a sus pesquisas más detenidas, de modo que es fácil seguir, a través de ellas, el movimiento intelectual de la época" (p. 39). Añade Velleman que la biblioteca bellista revela "el desarrollo de la cultura europea; la aplicación de esta cultura, mediante la mente armónica y enciclopédica de Bello, al problema de la civilización americana". (p. 102).

La biblioteca estudiada sufrió cierta dispersión con el tiempo, por lo que Velleman tuvo que realizar una labor de rastreo, especialmente en las salas de la Biblioteca Nacional chilena; cuando es el caso que el libro que menciona el catálogo permanece en el fondo Andrés Bello de dicha institución, ello es confirmado expresamente por el autor.

Cada una de las fichas que aparecen en el catálogo, que suma 1 328 títulos, es adicionada, en lo posible, con comentarios entresacados de los escritos del caraqueño o por consideraciones del autor acerca de la importancia de dicho libro en el pensamiento y obra bellista, lo cual nos ofrece un vasto panorama del movimiento intelectual de la época, como ya comentamos antes. Por ello, la obra de Velleman ofrece una rica veta a explotar por los estudiosos del

pensamiento latinoamericano decimonónico. En el caso concreto de los estudios de México, este libro nos permite ver las diversas relaciones del sabio Bello con nuestro país, especialmente durante su fructífera estancia en Londres, en la cual estuvo en contacto con mexicanos de la talla de fray Servando Teresa de Mier, por citar al personaje más conocido.

Para los amantes de los libros esta obra puede representar una verdadera delicia, ya que pueden conocer los diversos volúmenes que componían la rica biblioteca bellista y las ediciones que usó su propietario.

En fin que esta obra ofrece ricas enseñanzas y placer a sus lectores, al mismo tiempo que se convierte en una herramienta indispensable para el estudio de la vida y obra de Bello y de todos los aspectos y personajes relacionados con ellas. Con justeza se ha editado como parte de los Anexos a las *Obras completas* de ese Maestro de América.

No faltan en la edición índices diversos para hacer más fructífera su consulta: de nombres propios (personas, lugares e instituciones), de títulos de las obras de Bello mencionadas y de títulos, en general.

Salvador MÉNDEZ REYES

Horácio Costa, *Quadrágésimo / Cuadrágésimo*, México, Aldus, 1996. 151 págs.

El título de este poemario de Horácio Costa nos regala un dato claro: que se trata de un libro de madurez. Esto quiere decir que estamos ante el efecto de una doble síntesis: la que resulta de su propia trayectoria como poeta y la que deriva de la riquísima tradición poética brasileña, de la que es un tributario crítico a la vez que innovador.

Cuando al cumplir cuarenta años de vida, el poeta ya trae en las faltriqueras cinco poemarios —aparte de importantes traducciones y una larga serie de ensayos críticos— y se decide a celebrar el acontecimiento con un nuevo libro, es legítimo esperar no sólo una confirmación de las dotes del poeta, sino incluso algún progreso (si es que, en punto a poesía, se puede utilizar impunemente esta palabra malgastada por economistas, políticos y sociólogos). Es como lo que pasa con los buenos atletas: cada vez que se presenta la ocasión, se espera que superen el salto o el lanzamiento o la marca anterior. Afortunadamente, la poesía está más allá de la férrea ley del récord. Por ventura, los contornos del texto poético —flotando por milagro en el abismo de fondo blanco, de todos los escribas tan temido— no son propiamente una frontera. Son, en todo caso, los pliegues y recovecos de una sutura de la palabra siempre abierta del poema con la subjetividad siempre abierta del lector-poeta; en suma, un territorio vago, una arena movediza, una tierra sin ley, en la que el sujeto, el alma sensible impone sus reglas y vive su vida a placer. Pero también desde ahí, dejados a la deriva de la plácida receptividad que reclama el buen poema —no sé con qué derecho— exigimos más y más. Y hay que decir, sin vacilaciones, que Horácio Costa ha pasado bien la difícil prueba de confirmarse como el excelente poeta de *El libro de los fracta* (El Tucán de Virginia, 1990) y *The very short stories* (El Tucán de Virginia, 1991) y supongo que de los libros anteriores, que confieso no haber leído. En realidad, hay que decir, con más justicia, que con *Quadrágésimo / Cuadrágésimo* ha logrado la proeza de superar las ya grandes virtudes poéticas de los libros mencionados.

Hablaba al principio de una doble síntesis. Estoy convencido de que el proceso que privilegiadamente da forma a *Quadrágésimo / Cuadrágésimo* es el de la “condensación”, que sólo puede provenir de una conjunción de elementos diversos. Por una parte, se evidencia en el libro de Costa una confluencia de temas, actitudes y juegos de lenguaje que remiten a la maravillosa tradición forjada por Drumond de Andrade, Murilo Mendes, João Cabral de Melo Neto, Haroldo de Campos y, en general, los cultores de la poesía concreta brasileña. Las vicisitudes de esa caña pensante azotada por el viento —que es el yo de siempre, pero sobre todo el del último siglo y medio—, la ironía como lanza y adarga de quien sólo posee el peligroso bien de la palabra y una

libertad sin límites en el recurso al verbo poético: todo esto es lo que ha recibido Costa de sus ilustres preceptores (que no son sólo los grandes poetas nacidos en Brasil); y, sin duda, ha sabido dar cuenta inmejorable de ese erario. Por lo demás, esto es algo que el propio poeta reconoce, a su manera, en una oportuna "Nota al lector" que se incluye al final del libro de que vengo hablando. De modo, pues, que no tiene caso detenerse más en este punto.

De esa doble síntesis en la que he insistido, la parte que más me interesa es la que concierne a la condensación de lo actitudinal y psíquico, lo formal (retórico y sintáctico), lo fonético y lo referencial (o semántico). Por desgracia no domino el portugués como para poder leer con provecho los textos que Horácio Costa nos prodiga en ese idioma. He debido conformarme con las reescrituras en español —en verdad, plenamente satisfactorias— que el propio autor nos ofrece en este volumen. He debido privarme, pues, de gozar una de las cualidades que presumo en el original portugués: la fonética de por sí seductora de esta lengua, mucho más rica que el castellano en este punto y más cuando poetas como Horácio Costa la manipulan con toda intención poética. Tal vez esta consideración sería extensible a los cuatro largos poemas escritos originalmente por Costa en inglés, que informan la sección "Ares / Aires" del libro.

Al margen de esa limitación mía —que nunca dejaré de lamentar—, la condensación de que he venido hablando deriva, en el caso de Horácio Costa, en un conjunto de 28 poemas, que prefiero caracterizar como auténticos "dispositivos verbales". Acabo de entrar en el terreno formal y, a propósito, no encuentro una vía mejor, para expresar lo que quiero, que echar mano de una muestra ejemplar. Me voy a referir al poema titulado "The piano lesson". Este texto más bien extenso —dos páginas y media— es el que mejor representa la poesía de Horácio Costa, y no sólo en sus aspectos estrictamente formales. Se trata de una especie de *collage* verbal, en el que se combinan el poema en prosa, versos libres, el poema dentro del poema, la cita intertextual, en función de un eje: la relación entre el piano y el poeta lírico (el que sólo quiere portar la lira) que, para colmo, está cansado. Por si no bastara semejante hibridez, Horácio Costa le agrega la que brota del diálogo de las lenguas en que se ha ejercitado y al que, sin mucho miramiento, entrega todo el espacio disponible en el libro. Ciertamente, en "The piano lesson" domina el portugués, pero éste aparece tan minado de expresiones en inglés, francés, español y alemán que su identidad lingüística viene siendo bastante difusa.

A los referidos recursos de composición, Horácio Costa añade algunos artificios retóricos dignos de mención. El más interesante es la matización de un yo poético, bastante fuerte y nítido en el caso de Costa, por medio de un "tú", que no es sino una artimaña más del mencionado yo. El poema empieza con la frase "Tú estabas cansado" y, aunque esta falsa segunda persona logra mantenerse durante casi toda la primera mitad del texto, termina enseñando su verdadero rostro, su verdadero yo, para terminar con esta ironía protestona: "No nací para cargar pianos. / No nací para arreglar pianos, etc. / He

aquí mi lira, he aquí mi sonido. / Pianoless" (p. 133). Me interesa poner de bulto este zig-zag retórico, porque lo considero una excelente jugada que nos permite aperecernos de la radical alteridad que constituye al sujeto poético, sin necesidad de someternos a abstrusas teorizaciones. Sin que medie ninguna explicación que, con toda probabilidad, abortaría el dispositivo poético, a Horácio Costa le basta con desatar su genuina subjetividad, a un tiempo plural y unitaria.

Desde luego, la condensación no se limita al terreno formal, es decir, al coto de la retórica y la sintaxis, que con mucho rebasa en complejidad y riqueza los límites del ejemplo que acabo de señalar. La condensación opera también en el plano de los contenidos, las imágenes, las referencias metalingüísticas. Si seguimos fijándonos en la ya indicada imbricación de idiomas, nos percataremos de que no se trata de una simple maniobra retórica. Más allá de eso —que también es, por supuesto— me parece encontrar en ese dato la expresión inocultable de la condición transterritorial del poeta. La verdadera patria del poeta es el lenguaje y, cuando el poeta espeta con agilidad, precisión y profusión frases y versos en varios idiomas, es sencillamente porque estas lenguas, también estas hablas, constituyen su ser. No hay nada de esnobismo ni de trivial cosmopolitismo en ello; al contrario, lo que uno encuentra en esta característica del verbo de este otro Horacio es la veracidad y autenticidad del lenguaje de alguien que tiene raíces volanderas y anfibias, de esas que encuentran buen alimento en las sutiles sementeras que son las lenguas.

Pero hay otras señales de la mencionada extraterritorialidad "horaciana": sus constantes alusiones a descubrimientos propios de un perpetuo forastero. La insuperable extranjería de Horácio Costa no es un rasgo circunstancial. Al contrario, es un dato tan radical que determina totalmente su sensibilidad. Sólo un extranjero absoluto como él puede admitir plenamente e incorporar al mismo poema, "The piano lesson", la frase "aquí es siempre octubre", que aparece en "Piedra de sol", de Octavio Paz. Ese "aquí" es cualesquiera de los parajes que los pies alados del poeta hayan recorrido. Ese "aquí" también es, por supuesto, México y una vasta gama de países tropicales, donde las estaciones parecen jugar a ocultarse o a mostrarse con disimulo. Por eso, ese "aquí" de que da cuenta el poema es un mundo en situación, un *hic et nunc*, cuya normalidad inerte y anticlimática sólo puede captar y delatar con sorna alguien que, como Horácio Costa, es súbdito siempre de otra patria. Ahora bien, esta especial agudeza de quien ha forjado sus ojos y todos sus sentidos en otra parte —siempre en otra parte— es apreciable, incluso con mayor claridad, en otros poemas, como el que se titula "México, 1978". Allí, el poeta que, según confesión propia, hecha en inglés en el primer verso, "ve la realidad con admiración", pone en evidencia lo que la cotidianidad erosiona hasta el ocultamiento. Por ejemplo, que "[aquí, en México] En el sandwich de jamón y queso / pusieron chile y conservas. / El cantante del bar del hotel grita / como si un bolero fuera una ópera: / en este altiplano lo que cuenta es la capacidad torácica".

Ya he observado que la extranjería de Horácio Costa es un dato esencial de su ser poeta; pero me he demorado en señalar la esencia de esa esencia, que es el exilio. La extraterritorialidad de este poeta no es anodina ni neutral. Al contrario, está marcada por el signo a estas alturas indeleble de la expulsión, la huida y la mirada hacia atrás siempre probable, aunque minada por el terror de la memoria de lo que le pasó a la mujer de Lot y por la desazón que le causa el desierto espiritual y material que tiene por delante. Esta característica de la poesía de Horácio Costa aparece llamativamente reconcentrada en "Song of the Exile" / "Canção do Exílio" / "Canción del Exilio". En este poema, compuesto en tres lenguas, la pericia del poeta impone a las palabras una mirífica intensidad, por lo demás, sumamente eficaz para destacar la ajenidad del alma verdaderamente sensible ante las cifras del mundo presente. Estamos en los tiempos aciagos en que el poeta tiene que vérselas con esa otra cara de la otredad sin fin que es el exilio total, la expulsión de todos los paraísos imaginables, de todas las patrias probables. Un exilio frente al que ni siquiera el tiempo puede prometer nada. Pero no quiero robarle la voz al poeta. Es mejor leer su poema; por cierto, uno de los más breves del libro:

Mi tierra está a tres horas vía satélite.
Intelsat.
Todos los años se quema en ella una Alemania,
país que ya fue de Guillermo II y de Hitler.
En la naturaleza, que es transformación,
el gas carbónico hará brotar orquídeas
en los futuros bosques groenlandeses.
La humareda no impide la comunicación:
Click.
¿Serán canoras las aves de silicona
que repiten el mismo bip?
En mi tierra no contestan
a la llamada.
Suena a cielo abierto el teléfono
en la Explanada de los varios Ministerios.
Tres hieráticas plantas ornamentales
lo asisten. Solas, en la canícula,
se reservan para el próximo
auto de fe.

Será difícil encontrar un poema más irónico que éste. Es inevitable entornar los ojos y relajar los labios hasta dejar volar una sonrisa, ante esa mordaz pregunta sobre los pájaros de material sintético o ante esa manera de constatar las negras expectativas de la flora. Pero, en la poesía de Horácio Costa, la ironía —y su proyección en una constante parodia— tampoco aparece como

un recurso ocasional, apto tan sólo para sobrellevar las intuiciones más tristes. Más bien, se trata del atributo que distingue siempre al tono con que el poeta expresa las revelaciones a que accede. Es decir, en *Quadragésimo / Cuadragésimo*, la ironía es el modo predilecto que, para plasmarse, ha escogido la expresión. Esto significa, a su vez, que la ironía viene a darse aquí como el lenguaje de la revelación. ¿Revelación de qué? De todo lo que se mueve y permanece en el paisaje y en las almas, de todo lo humano y lo demasiado humano; más aún, de un mundo dominado por el sinsentido, el absurdo, lo grotesco... De hecho, esta obra de Horácio Costa demuestra que aun el peor de los mundos posibles tiene cabida en la mejor poesía, que incluso el más estúpido de los seres es poetizable, como ese "poeta práctico", retratado en un poema del mismo nombre.

En estos poemas de Horácio Costa, la liga entre videncia e ironía no se paga al precio de renunciar a la profundidad. Sabemos que la ironía es una cuña del humor y de la risa en el corazón siempre grave de la visión. O, como dice Octavio Paz, "la ironía es la manifestación de la crítica en el reino de la imaginación y la sensibilidad".¹ Conocemos la necesidad recíproca entre ironía y gravedad: si no existiera ésta no tendríamos necesidad de inventar y cometer aquélla y, viceversa, si la ironía no pudiera aflorar en el mundo, ninguna gravedad tendría relieve significativo. De ahí los momentos de intensidad y hondura que, al socaire de la ironía, también nos depara esta poesía que repele lo sentimental como por norma. Lejos de la liviandad superflua, a la vez que de la solemnidad infatuada, los artificios de Horácio Costa acusan un admirable equilibrio entre ligereza retórica y enjundia. El ejemplo más notable de lo que digo es ese hermoso y aparatoso poema titulado "Musa en Cancún".

Curiosamente, la frase con que comienza el poema y que, al ser dispuesta como anáfora, determina su tono por completo: "quiero mirar el sol y no puedo", evoca el instante climático de la vía de conocimiento, un tanto angustiosa, predicada por Platón en su parábola de la caverna. Pero lo que en ese poema atrae mi interés no es tanto la resonancia platónica de la frase citada cuanto lo que permite descubrir, una vez más, sobre la problemática liga entre deseo y mundo, a propósito de una situación en apariencia carente de significado existencial. En efecto, no hay nada de extraordinario en permanecer tomando el sol en una playa turística del Caribe, dotado del aperitivo de rigor, con la crema bronceadora al alcance de la mano y bien acompañado, mientras las espadas como hojas de las palmeras esgrimen sus filos contra el viento y prodigan la danza de sus sombras en la arena. Sin embargo, a partir de lo vivido en un escenario de tan poco estro, la sensibilidad atizada por la musa alcanza a proferir ráfagas verbales como ésta:

Quiero mirar el sol y no puedo y lamento
de la palma la hoja que mediatiza

¹ Octavio Paz, *La otra voz. Poesía y fin de siglo*, Barcelona, Seix Barral, 1990, p. 36.

la mirada que busca el sol y la llama
 de infinito que la retina solicita,
 determinada no al bienestar sino
 a la iluminación total, a la nitidez
 que en su saña bebe colores y líneas
 de las formas y en este plasma confunde
 mar y rocas, la mañana y toda la playa
 en una explosión de luz y fuerza arrasadora,
 que es lo que la retina irracional desearía.
 Quiero mirar el sol y no puedo, tengo miedo
 de mi deseo de que desaparezca ahora
 mi delgada atadura a la vida humana,
 esta membrana que a la dimensión da
 dimensión, que a la distancia impone distancia
 y a mí me hace anidar salpicado de arena
 en este sitio entre piedras encontrado
 en una playa en Cancún al mar expuesta.

Un estupendo poeta de cuarenta años bien vividos es un árbol del que siempre brotan las más bellas flores y los frutos más apetitosos. He hablado de algunos de ellos, hasta donde las tiranías hermanas del tiempo y del espacio me lo han permitido. Quedan *in pectore et in nuce* varias iluminaciones experimentadas en mi gozoso acercamiento a la sombra de ese árbol. Por ejemplo, me interesaría llamar la atención sobre los avatares de la intertextualidad y también —¿por qué no?— de la “intersexualidad” en poemas como “La forma para ser”, sobre las derivaciones paródicas de esa intertextualidad, sobre los nexos de cierto minimalismo y coloquialismo “horacianos” con un potencial verbal que sólo puede fluir a raudales, sobre la peculiaridad del diálogo de Horacio Costa con la muerte, sobre el elevado cariz narrativo de su poesía, sobre las figuraciones del terruño y la infancia en el imaginario del poeta, y muchos otros asuntos de gran interés para el poeta que lee al poeta, así como para el crítico y, en general, para el buen lector de poesía. Me conformaré, por ahora, con invitar a los lectores a que los detecten y disfruten por su cuenta. Aunque, tratándose de un libro como *Cuadragésimo / Cuadragésimo*, por lo demás tan primorosamente editado por Aldus, tal vez baste con que la mirada toque el verbo invariablemente lúcido y seductor de Horacio Costa.

Josu LANDA

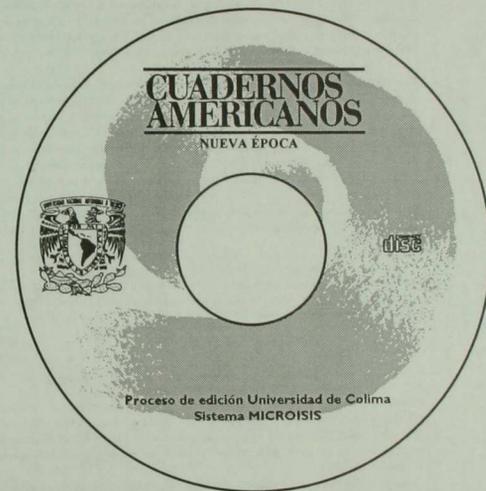
Este libro se terminó de imprimir el mes de
 abril de 1997 en Talleres Gráficos de
 Cultura, S. A. de C. V. Av. Coyoacán 1031,
 03100 México, D. F. Su tiro consta de 1 200
 ejemplares.

CUADERNOS AMERICANOS EN CD-ROM

Se ha elaborado una versión de la colección completa de *Cuadernos Americanos* en disco compacto CD-ROM, con sistema de recuperación directa del texto.

Esta nueva versión permite almacenar y distribuir grandes volúmenes de información con un significativo ahorro en el transporte y almacenamiento del material y mucha mayor rapidez en el rastreo de artículos, autores y temas.

La primera parte, que comprende los 50 primeros números de la Nueva Época (desde 1987 hasta 1995), ya está en venta.



Informes: *Cuadernos Americanos*, Torre I de Humanidades, 2º piso, Ciudad Universitaria, México, D.F., Tel. 622-1902, Fax: 616-2515, e-mail: weinberg@servidor.unam.mx

casa
de las
américas

V Seminario

CULTURA AFROAMERICANA: Religiones afrocubanas y otras afrocaribeñas

La Habana, 18-29 de agosto de 1997

Estimada/o colega:

Nos complace invitarle a participar en el V Seminario sobre Cultura Afroamericana dedicado al estudio de los complejos religiosos afrocubanos y otros afrocaribeños, y/o a integrar los paneles del Seminario Internacional sobre Religiones Afroamericanas, que se desarrollarán en la Casa de las Américas del 18 al 29 de agosto de 1997. El Seminario tendrá una duración de 60 horas; y estará dividido en dos partes:

Primera parte: Durante 5 días, en las sesiones de la mañana, especialistas cubanos del más alto nivel impartirán conferencias sobre los complejos religiosos afrocubanos (Santería o Regla de Osha, Palo Monte y Sociedades Secretas Abakuá). Se abordarán sus sistemas de pensamiento, formas expresivas, cosmogonías, corpus representacional e interrelaciones con el desarrollo social en nuestro contexto nacional. En las sesiones de la tarde, el ensayista e investigador haitiano Laennec Hurbon, Director de Investigaciones en el Centro Nacional de la Investigación Científica de Francia, ofrecerá un ciclo de conferencias que propone un acercamiento a la situación y el futuro de las religiones afrocaribeñas como parte de la cultura de los países del Caribe.

Segunda parte: Durante 5 días sesionarán Paneles con participación de especialistas cubanos y extranjeros para los cuales se aceptan ponencias con una duración máxima de 20 minutos, acerca de los siguientes temas:

- Complejos religiosos afroamericanos: sistemas de creencias, cosmogonías y formas expresivas.
- El culto a los muertos en la cosmovisión religiosa afroamericana.
- Religiones afroamericanas, nacionalidad e historia regional.
- Las religiones afroamericanas: vínculos e interrelaciones con otros sistemas religiosos.
- Religiones afroamericanas y métodos curativos.
- Los complejos religiosos afroamericanos y la cultura de resistencia.
- Las religiones afroamericanas y la modernidad.
- Religiones afroamericanas y arte popular.
- Creación teatral y religiones afroamericanas

Habrá además visitas a museos, galerías de arte, casas templo, proyección de videos y representaciones artísticas. Los interesados en participar como ponentes o presentar materiales audiovisuales deberán enviar una sinopsis sobre su trabajo de 20 líneas y su curriculum vitae al Comité de Admisión antes del 30 de junio de 1997. Si usted quiere proponer un nuevo tema para un Panel bajo su coordinación deberá someterlo a consideración antes del 30 de abril de 1997.

El Seminario contará con traducción simultánea español-inglés, inglés-español, para todas las sesiones.

INSCRIPCIÓN Y PLAZOS DE ADMISIÓN

La cuota de inscripción en el Seminario es de \$280.00 USD para profesionales y \$140.00 USD para estudiantes; será abonada personalmente en la Casa de las Américas. Los interesados deberán confirmar su asistencia antes del 31 de julio de 1997.

ALOJAMIENTO Y TRANSPORTE

Para facilitar la estancia de las/os participantes se ofrecen paquetes turísticos que incluyen el alojamiento con desayuno y cena, traslado aeropuerto-hotel-aeropuerto y a las actividades del evento.

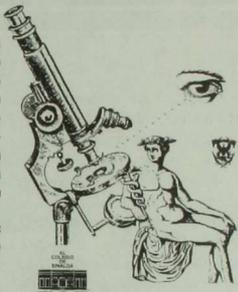
 SIGLO VEINTIUNO EDITORES 

CIENCIA, UNIVERSIDAD Y MEDICINA

Hugo ARÉCHICA

Leer este volumen es un quehacer en verdad placentero, porque, como todo buen libro, permite conocer mucho de lo que se ignora y apasiona por lo sugerente que resulta pensar en diferente perspectiva. Hugo Aréchica nos ofrece aquí trabajos alrededor de el quehacer científico en México; la relación entre la ciencia y la universidad y la enrucijada actual de la medicina.

Siglo XXI también ha publicado **Los fenómenos fundamentales de la vida** coordinado por Hugo Aréchica



CAPITAL CULTURAL, ESCUELA Y ESPACIO SOCIAL

Pierre BOURDIEU

Este volumen presenta la visión de Bourdieu sobre el papel de las ciencias sociales, y en particular de sociología en la explicación y la producción del mundo social. Ofrece una serie de instrumentos de trabajo, entre los que destaca un modelo de análisis del espacio social estructurado por dos formas de capital: el capital económico y el capital cultural.



De venta en Av. Cerro del Agua 248, col. Romero de Terreros, tel. 658 75 55 y en librerías de prestigio
email: siglaxi@inetcorp.net.mx

PAGINAS

N. 144

Abril 1997

TESTIMONIO Presencia del cardenal Landázuri/*Gustavo Gutiérrez*. **TRABAJO, DESARROLLO, EDUCACIÓN** Desarrollo económico ¿sólo con sacrificios?! *Javier Iguñiz E.* Derecho a la vida y derecho a ganarse la vida. A contracorriente de la política laboral/ *Ana María Yáñez*. Educación en y para el trabajo. ¿Qué hacer? y ¿cómo hacer?! *Carmen Vildoso*. Calidad de la educación y mercado de trabajo: problemas y desafíos actuales/ *Néstor Valdivia V.* Una responsabilidad poco reconocida/ *Entrevista a Adelinda Díaz por Ana Gisbert-Sauch*. Como a la intemperie. Retos para la espiritualidad del trabajo hoy día/ *Jorge Alvarez Calderón*. Un hito en el pensamiento social. Nota a los 30 años de la Populorum Progressio/ *Pedro De Guchteneere*. 25 años de la teología de la liberación. En busca de los pobres de Jesucristo/ *Guillermo Múgica*. **CULTURAL** Poesía inédita/ *Rosa Carrasco Ligarda*. Aniversarios/ *Eduardo Urdanivia B.* **DOCUMENTOS** Solidaridad: el camino a seguir/ *Discurso de Juan Pablo II a representantes sindicales*. La lucha contra la pobreza: un signo de esperanza/ *Carta Pastoral de la Comisión Episcopal de Asuntos Sociales de Canadá*. **DERECHOS HUMANOS** Premios de Derechos Humanos. La Solidaridad es posible/ *Susana Villarán*. Reseñas

SUSCRIPCIONES 6 números al año (Incluido el I.G.V.)

Perú S/.36.00 + porte = S/. 50, América Latina \$ 25 + porte vía aérea = \$ 60,
EE.UU. - Canadá \$ 25 + porte = \$ 70, Europa y otros \$ 25 + porte = \$ 75

Cheques o giros a nombre de:

CENTRO DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES
Camilo Carrillo 479 - Jesús María - Apdo. 110107 - Lima 11 - Perú,
Telef. (5114) 336453 - Fax (5114) 331078

La Gaceta

del Fondo de Cultura Económica



Pintura

- ▲ MAX AUB: Jusep Torres Campalans: El cuaderno verde
 - ▲ JOHN BERGER: Un último tributo
 - ▲ CHARLES SIMIC: Alquimia de tendajón
 - ▲ WILLIAM CARLOS WILLIAMS: Pintando en la veta norteamericana
 - ▲ GUY DAVENPORT: Bathus
 - ▲ ALBERTO BLANCO: No hay paraíso sin animales
 - ▲ TOM WOLFE: La danza apache
 - ▲ MIGUEL ANGEL ECHEGARAY: Retrato franciscano de la patria celestial
- Poesía de: OCTAVIO PAZ, MINA LOY, ADAM ZAGAJEWSKI, SAINT-JOHN PERSE,
ZBIGNIEW HERBERT, BLAISE CENDRARS

NUEVA ÉPOCA

NÚMERO 316

ABRIL DE 1997



ESTUDIOS SOCIALES

Revista Universitaria Semestral

Consejo de Redacción: Darío Macor (Director), Ricardo Falcón, Eduardo Hourcade, Enrique Mases, Ofelia Pianetto, Hugo Quiroga

N° 12

Primer Semestre

1997

ARTÍCULOS:

OSCAR TERÁN: *Carlos Octavio Bunge y la institución filosófica: educando al cacique progresista.*

PATRICE VERMEREN: *La Filosofía, el Estado y la Revolución.*

MIRTA LOBATO: *El Estado en los años treinta y el avance desigual de los derechos y la ciudadanía.*

MARÍA PÍA MARTÍN: *Católicos, control ideológico y cuestión obrera. El periódico La Verdad de Rosario, 1930-1946.*

MARÍA LUISA MÚGICA: *Cuerpos fabricados en reglamentos. Obligaciones y prohibiciones para las prostitutas del Rosario en los umbrales del siglo.*

ADRIANA CHIROLEU: *La Universidad en su laberinto: ¿excelencia o equidad? Los dilemas en torno al acceso.*

ENTREVISTA A GUILLERMO O'DONNELL. «Hoy ser progresista es ser liberal, y viceversa.» Entrevista de Hugo Quiroga y Osvaldo Iazzetta.

NOTAS Y COMUNICACIONES:

ALBERTO LETTIERI: *Del liberalismo notabilar a la "democracia deferencial".*

HORACIO ROSATTI: *El voto como medida de la participación política.*

TERESITA GÓMEZ: *Planificación en Argentina.*

ESTUDIOS SOCIALES, Universidad Nacional del Litoral, 9 de julio 3563,
(3000) Santa Fe, Argentina. telefax (042) 571194.

DIRIGIR CORRESPONDENCIA A: Casilla de Correo 353, Santa Fe, Argentina.

La revista *Cuadernos Americanos* ofrece su colección *Cuadernos de Cuadernos*, preocupada por difundir estudios que contribuyan a la comprensión de los diversos aspectos de la cultura latinoamericana. En esta ocasión presenta al lector una visión panorámica, a través de la pluma de destacadas personalidades de la literatura, de la labor desarrollada por la UNESCO en el ámbito cultural.

Mensaje de América: Cincuenta años junto a la UNESCO,

Pról. de Federico Mayor Zaragoza, México, *Cuadernos Americanos*-UNAM, 1996 (Col. *Cuadernos de Cuadernos*, 7)

ÍNDICE GENERAL

FEDERICO MAYOR ZARAGOZA. Prólogo
EDGAR MONTIEL. Nuestra América y la UNESCO

I. PRECURSORES DE LA COOPERACIÓN INTELLECTUAL

GABRIELA MISTRAL. La unidad de la cultura
ALFONSO REYES. Notas sobre la inteligencia americana
PEDRO HENRIQUEZ HUREÑA. América en la cultura de Occidente.
JAIME TORRES BODET. El destino de la persona humana
JUAN MARINELLO. Martí, precursor de la UNESCO

II. UN CONTINENTE CULTURAL

CARLOS FUENTES. Revelación de América
JORGE EDWARDS. Orden y aventura de la lengua
RUBÉN BAREIRO SAGUIER. El génesis guaraní
RENÉ DEFFESTRE. Una ejemplar aventura del cimarronero cultural
ALEJO CARPENTIER. Lo que el Caribe ha dado al mundo
JORGE AMADO. Un país donde se mezclaron hombres y dioses
CESAR FERNÁNDEZ MORENO. América Latina en su cultura
JOSÉ LEZAMA LIMA. Imagen de América Latina
GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ. El milagro de la creación

III. EL HUMANISMO AMERICANO

ARTURO USLAR PETRI. Nación y libertad en la América Latina
GERMÁN ARGINIEGAS. Una sola palabra: independencia
SILVIO ZAVALA. Las Casas, profeta del anticolonialismo
FRANCISCO MIRÓ QUESADA. Los derechos humanos en América Latina
ERNESTO SÁBATO. Anotaciones sobre la crisis occidental y la desmitificación
MIGUEL LEÓN PORTILLA. Naturaleza y cultura
VÍCTOR MASSUH. La vocación universalista
LEOPOLDO ZEA. Derecho a la diferencia: más allá de la tolerancia

IV. LA ESCENA CONTEMPORÁNEA

OCTAVIO PAZ. Ironía y compasión
OSVALDO HURTADO. Cuatro expresiones de la cultura política latinoamericana
LUIS ECHEVERÍA. Ante todo una revolución mental
BELISARIO BETANCUR. La función del Estado: dimensiones de la cultura
MIGUEL DE LA MADRID. Contexto para la democracia y la cultura
MANUEL ELKIN PATARROYO. Papel del conocimiento científico en el proceso de integración
HÉCTOR GROS ESPIELL. Integración política ¿utopía o posibilidad real?
ALDO FERER. Desarrollo desde adentro
FERNANDO AINSA. La construcción de un nuevo espacio cultural iberoamericano
RIGOBERTA MENCHUTUM. Los Pueblos Indígenas y el desarrollo sostenible

MENSAJE DE AMÉRICA

Cincuenta años
junto a la UNESCO

PRÓLOGO DE FEDERICO MAYOR ZARAGOZA



CLASIFICACIÓN DE CLASIFICACIÓN
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Edición UNESCO

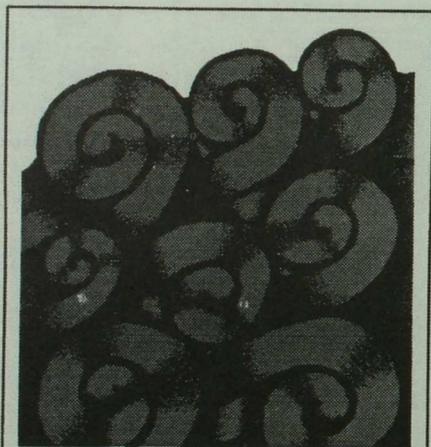
COSTO PARA
EL PÚBLICO EN GENERAL
\$40.00

VENTAS

Torre I de Humanidades, 2° piso,
Ciudad Universitaria 04510,
México D.F.
Tel. 622 19 02; fax (525) 616 25 15
e-mail: cusdamer@servidor.unam.mx

LUCILA VELÁSQUEZ

LA SINGULARIDAD ENDECASÍLABA



CUADERNOS DE CUADERNOS

EL TRIMESTRE ECONOMICO



COMITÉ DICTAMINADOR: Alejandro Castañeda, Pablo Cotler, Raúl García, Raúl Livas, Rodolfo de la Torre. CONSEJO EDITORIAL: Edmar L. Bacha, José Blanco, Gerardo Bueno, Enrique Cárdenas, Arturo Fernández, Ricardo French-Davis, Enrique Florescano, Roberto Frenkel, Ricardo Hausmann, Alejandro Hernández, Albert O. Hirschman, David Ibarra, Felipe Larrain, Francisco Lopes, Guillermo Maldonado, Rodolfo Manuelli, José A. Ocampo, Joseph Ramos, Luis Ángel Rojo Duque, Geri Rosenthal, Francisco Sagasti, Jaime José Serra, Jesús Silva Herzog Flores, Osvaldo Sunkel, Carlos Tello, Sweder van Winjberger.

Director: Rodolfo de la Torre. Subdirector: Raúl Livas
Secretario de Redacción: Guillermo Escalante A.

Vol. LXIV (1)

México, Enero-Marzo de 1997

Núm. 253

ARTÍCULOS

Leonardo Medrano *El requisito de contenido en una zona de libre comercio*

Mariano Rojas *Competencia por clientes en la industria bancaria de México*

Martina Copelman y Alejandro M. Werner *El mecanismo de la transmisión monetaria en México*

NOTAS Y COMENTARIOS: Luis Eugenio Di Marco, *Estabilización y crecimiento con equidad social y rostro humano*; Emilio Barriga Delgado, *Crecimiento económico y gobierno. El caso de México*. COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS: Carlos Javier Maya Ambia; Attiat F. Ott y Keith Hartley (comps.), *Privatization and Economic Efficiency. A Comparative Analysis of Developed and Developing Countries*

EL TRIMESTRE ECONÓMICO aparece en los meses de enero, abril, julio y octubre. La suscripción en México cuesta \$1100.00. Número suelto \$35.00. Disquetes con el índice general (por autores y temático) de los números 1-244, \$26.00 (4.49 dls.).

Precio de suscripción por un año, 1997*

	España, Centro y Sudamérica (dólares)	Resto del mundo (dólares)
Personal	35.00	42.00
Número suelto	12.00	18.00
Universidades, bibliotecas e instituciones	42.00	120.00
Número suelto	30.00	42.00

* Estos precios serán modificados en febrero de 1997.

Fondo de Cultura Económica, carretera Picacho Ajusco 227, Col. Bosques del Pedregal, 14200 México, D.F. Suscripciones y anuncios: teléfono 227 46 70, señora Irma Barrón.

Desarrollo Económico Revista de Ciencias Sociales

Comité Editorial: Juan Carlos Torre (Director), Luis Beccaria, Roberto Bouzas, Daniel Chudnovsky, José Nun, Edith Obschatko, Juan Carlos Portantiero, Hilda Sabato, Gertulio E. Steinbach (Secretario de Redacción)

ISSN 0046-001X

Vol. 36

Enero - marzo 1997

Nº 144

CATHERINE M. CONAGHAN Y JAMES M. MALLOY: Democracia y neoliberalismo en Perú, Ecuador y Bolivia.

DANIEL PECAUT: Presente, pasado y futuro de la violencia en Colombia.

CARLOS M. VILAS: De ambulancias, bomberos y policías: la política social del neoliberalismo.

CARLOS ELIZONDO MAYER-SERRA: Tres trampas: sobre los orígenes de la crisis económica mexicana de 1994.

ROBERTO GARGARELLA: Recientes reformas constitucionales en América Latina: una primera aproximación.

COMUNICACION

JOHN H. COATSWORTH: En torno de la historia del bienestar.

INFORMACION DE BIBLIOTECA

DESARROLLO ECONOMICO - *Revista de Ciencias Sociales* es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina, \$ 60,00, Países limítrofes, US\$ 68; Resto de América, US\$ 74; Europa, US\$ 76; Asia, África y Oceanía, US\$ 80. Ejemplar simple: US\$ 15 (recargos según destino y por envíos vía aérea). Pedidos, correspondencia, etcétera, a:



Instituto de Desarrollo Económico y Social
Aráoz 2838 ♦ 1425 Buenos Aires ♦ Argentina
Teléfono: 804-4949 ♦ Fax: (541) 804-5856

PROGRAMA UNIVERSITARIO DE DIFUSIÓN DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS (PUDEL UNAM) y el INSTITUTO VERACRUZANO DE CULTURA

En el marco del

IV Festival Internacional Afrocaribeño

Convocan al

2º CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y CULTURA DEL CARIBE (CONCARIBE)



Con el tema

EL CARIBE FRENTE AL SIGLO XXI

Sede: IVEC, Veracruz, México Fecha: 16 - 20 de junio /97

INFORMES

Instituto Veracruzano de Cultura, Canal esq. Zaragoza, Centro, Veracruz, Ver., México C.P. 91700
Fax (29) 31 66 95, 31 43 96 y PUDEL, Torre 1 de Humanidades, 2º Piso, Cd. Universitaria, México
D.F. C.P. 045 10 Tel. (5) 622 1902, Fax (5) 616 2515

E.I.A.L.

Publicada en español, portugués e inglés, E.I.A.L. es una revista interdisciplinaria dedicada al estudio de América Latina y el Caribe en el siglo XX.

Cada año, uno de los números se dedica a una temática específica, previamente anunciada, en tanto que el otro número recoge un compendio de artículos varios.

Temas de los números publicados

- Vol. 1, nos. 1 & 2:
Nacionalismo en América Latina
- Vol. 2, no. 1:
Movimiento obrero en América Latina
- Vol. 2, no. 2:
España y América Latina
- Vol. 3, nos. 1 & 2:
La inmigración en el siglo XX
- Vol. 4, nos. 1 & 2:
Democratización en América Latina
- Vol. 5, nos. 1 & 2:
Identidades en América Latina
- Vol. 6, nos. 1 & 2:
América Latina y la Segunda Guerra Mundial

El Vol. 7 (1996) está consagrado a "la ciencia y la universidad en América Latina".

El número monográfico de 1997 se dedicará al "pensamiento político en América Latina".

Enviar pagos a: E.I.A.L., Universidad de Tel Aviv.

Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe



Editores:
Tzvi Medin
y
Raanan Rein

Publicación semestral

Suscripciones
\$20 Estudiantes
\$30 Individuos
\$40 Instituciones

Universidad
de Tel Aviv
Aranne School
of History
P.O.B. 39040
Ramat Aviv (69978)
Israel

Fax: (972-3) 640 9457
E-Mail:
raanan@post.tau.ac.il
rsitman@post.tau.ac.il

Editada por
César Cansino
(UNAM)

METAPOLÍTICA

REVISTA TRIMESTRAL DE TEORÍA Y CIENCIA DE LA POLÍTICA

Selecciones del Volumen I (1997)

- El conocimiento como construcción
Niklas Luhmann
- El escepticismo posmoderno
Raymond Boudon
- Teoría política. Historia y filosofía
César Cansino
- Las razones del neopragmatismo
José Luis Orozco
- La posmodernidad en cuestión
Agapito Maestre
- Repensar la sociedad civil
Larry Diamond
- El último Popper: Conjeturas y refutaciones
Angel Sermeño
- El concepto de política en Hannah Arendt
Sylvie Courtine-Denamy

Publicada por el
Centro de Estudios de
Política Comparada,
A.C. y la Benemérita
Universidad
Autónoma de Puebla
(ISSN: 1405-4558)

Visítenos en Internet:
<http://www.caligrafia.com/caligraf/metapolitica>

Orden de suscripción - Tarifas de introducción

Revista Metapolítica, Playa Eréndira 19, Barrio Santiago Sur, México, 08800, D.F., MÉXICO
Tel: (525) 633 3873, Fax: (525) 633 3859, E. mail: metapolitica@caligrafia.com

Deseo suscribirme por un año (4 números) a partir del núm. _____ del vol. 1 (1997)

Nombre _____

Dirección _____

Tel. y/o Fax _____ Fecha _____

—Para pago vía bancaria, efectúe el depósito correspondiente a la cuenta de Cheques de BANCOMER núm. 1331937-1, a nombre del Centro de Estudios de Política Comparada, A.C., y envíenos por correo o por fax una copia de su depósito.

—Para pago por cheque o giro postal, realícelos por la cantidad correspondiente a nombre del Centro de Estudios de Política Comparada, A.C., y envíelos a nuestra dirección.

TARIFAS

MÉXICO: \$120.00
EUA Y CANADA: US\$40.00
AMÉRICA LATINA: US\$50.00
EUROPA Y RESTO DEL
MUNDO: US\$60.00

Revista Mexicana de Investigación Educativa

La *Revista Mexicana de Investigación Educativa* es una publicación semestral que se propone contribuir al fortalecimiento de la investigación educativa, por lo que pretende ser un foro nacional y latinoamericano de convergencia de investigaciones sobre diversos campos disciplinarios, niveles y modalidades educativos; abordar temas tanto con larga tradición investigativa como aquellos emergentes; señalar los espacios vacíos en la producción nacional y regional así como posibles líneas de trabajo no suficientemente transitadas por los investigadores; discutir y argumentar posiciones teóricas y metodológicas diversas sobre los problemas del campo de la educación; y contribuir a la difusión y establecimiento de parámetros de calidad en los productos de la investigación educativa.

1. Sólo se reciben para su publicación materiales inéditos.
2. Las colaboraciones que se envíen podrán ser:
 - a) Artículos de investigación (estudios con referente empírico, de carácter teórico o conceptual o reportes analíticos de intervenciones educativas), su extensión no será mayor de 25 cuartillas o 7,200 palabras, incluyendo gráficas, cuadros y bibliografía.
 - b) Aportes de discusión, reseñas temáticas, metodológicas y de libros, cuya extensión máxima será de 10 cuartillas o 2,880 palabras.
3. Todos los trabajos se someten a un proceso de dictamen donde se conservará el anonimato de árbitros y autores.



Suscríbase



Suscripciones y distribución:
San Borja 938, colonia Del Valle, CP 03100, México, DF.
Teléfono: 575 02 64

Asuntos editoriales:
Secretaría Técnica de la Revista:
Tel. y fax: 601 1651
ideogram@servidor.unam.mx



AMERICA EN LAS RUTAS DE ASIA Y AFRICA

IX CONGRESO LATINOAMERICANO DE ALADAA CARTAGENA DE INDIAS

DEL 6 AL 9 DE OCTUBRE
DE 1997



ASOCIACION LATINOAMERICANA
DE ESTUDIOS AFROASIATICOS

PARA MAYOR INFORMACION, PUEDEN COMUNICARSE CON:

Jaime Barrera, Coordinador General
ALADAA - COLOMBIA:

E-Mail:
[jbarrera@uniandes.edu.co]
[bicenesa@uniandes.edu.co]

Rafael Díaz Díaz, Secretario General
ALADAA - COLOMBIA:

E-Mail:
[rdiaz@javercol.javeriana.edu.co]

UNIVERSIDAD EXTERNADO DE COLOMBIA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

UNIVERSIDAD SERGIO ARBOLEDA

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

UNIVERSIDAD DEL VALLE

UNIVERSIDAD NACIONAL

UPTC TUNJA

SEDE EN CARTAGENA



FUNDACION UNIVERSIDAD DE BOGOTA
JORGE TADEO LOZANO
SECCIONAL CARIBE

CUADERNOS



CIEN

centro de
información
y estudios
nacionales

**EL CIEN en
INTERNET**

Febrero de 1997

¿SOLO UN AÑO

97 ELECTORAL?

**América Latina:
unidad e integración**

**La economía:
de la estabilidad
a la incertidumbre...**

**El nuevo mercado de las
telecomunicaciones**

El reto del D.F.

17^o Aniversario

IV SEMINARIO INTERNACIONAL LA CIUDAD, LAS IDEAS Y LAS LETRAS

**UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE CHILE
INSTITUTO DE ESTUDIOS AVANZADOS**

El Seminario Internacional en Ciencias Sociales y Humanidades quiere ser una instancia de alto nivel orientada hacia la reflexión y la investigación.

El I Seminario Internacional, *Historia del pensamiento y la cultura*, realizado en enero de 1995, contó con la participación de los profesores Malcom Deas, Patrice Vermeren, Arturo Roig, María Helena Capelato y Agustín Squella. En el II Seminario Internacional, *Ideas y Multiculturalismo*, dictaron los cursos los profesores Hugo Achugar, Eni de Mesquita, Humberto Gianinni, Tulio Halperin y Mario Orellana. Los dos primeros seminarios se realizaron con la asistencia de una veintena de académicos-alumnos provenientes de Estados Unidos, Canadá y países de América Latina.

La tercera versión tuvo lugar, entre el 9 y 18 de enero del presente año. El tema central del seminario trató *Las utopías entre la modernización y la reivindicación de la identidad*, donde recibimos un número similar de inscritos al de los años anteriores. Concurrieron en esta ocasión los profesores Leopoldo Zea, Juan Hung Hui, Ana Pizarro, Fernando Ainsa y Hugo Biagini.

El IV Seminario Internacional en Ciencias Sociales y Humanidades tendrá como tema principal *Las ciudades, las ideas y las letras* y se realizará en enero de 1998.

Para poner en marcha este programa se ha tenido en cuenta la necesidad de estar al día en los últimos avances metodológicos y de investigación y el deseo de fortalecer contactos, amistad y relaciones entre quienes se dedican a las ciencias sociales y humanidades.

Los requisitos necesarios para participar en estos seminarios son: estar en posesión del grado de magister, además de realizar docencia y/o investigación a nivel superior. O bien, estar en posesión del grado de doctor en Ciencias Sociales o Humanidades.

Invitamos a quienes se interesen por participar en estas reuniones académicas a solicitar información complementaria a:

Dr. Eduardo Devés Valdés y Dra. Carmen Norambuena Carrasco

INSTITUTO DE ESTUDIOS AVANZADOS.
Román Díaz 89, Providencia, Santiago, Chile, Tel: 56-2-236 0136,
Fax 56-2-2358089, e-mail: edeves@lauca.usach.cl

**JORNADAS INTERNACIONALES
LA ARGENTINA Y
EL MUNDO DEL SIGLO XX**

12, 13 y 14 de Noviembre de 1997
Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina

El Centro de Estudios del Siglo XX y el Centro de Estudios Hispánicos del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur organizan estas Jornadas Internacionales, pensadas en el ámbito de las relaciones de la República Argentina con el mundo actual. La convocatoria, realizada prácticamente en vísperas de la finalización del siglo, tiende a un amplio espectro temático, a través del cual se abordarán aspectos históricos y de relaciones internacionales, lingüísticos y literarios, así como cuestiones de pensamiento y cultura. Los subtemas previstos son los siguientes:

La Argentina y Europa
La Argentina y América
La Argentina y el sudeste Asiático
La Argentina y el Mercosur

El desarrollo de las Jornadas contempla la realización de una serie de actividades complementarias entre sí, que se resumen en el siguiente esquema:

- a) Conferencias, paneles y coloquios a cargo de invitaciones especiales del más alto nivel, en los diversos campos del saber arriba indicados.
- b) Comunicaciones. Los originales deberán presentarse en hojas tamaño carta, escritas de un solo lado a doble espacio, dejando un margen izquierdo de 3.5 cm y un margen derecho de 2 cm. Deberán estar acompañados de su versión en un diskette de 5 1/4 ó 3 1/2 de alta densidad en procesador Word Perfect o bien Word para Windows. La extensión máxima de cada comunicación será de 8 páginas, sin contar las notas. Deberán remitirse en original y dos copias antes del 31 de Agosto de 1997. Un resumen de no más de 200 palabras, deberá remitirse antes del 31 de Julio de 1997.

Los aranceles serán de US\$50 para los expositores, US\$30 para los asistentes y US\$10 para estudiantes. Otros detalles se comunicarán a los interesados a través de la segunda Circular, cuyo envío está previsto para la primera quincena del mes de Marzo de 1997. La naturaleza amplia (pluridisciplinaria e internacional) de la presente convocatoria nos induce a invitar a todos los posibles interesados a ponerse en contacto dentro de la brevedad posible con los Centros organizadores.

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur, 12 de Octubre y San Juan
8000 Bahía Blanca, Argentina, FAX: 54-91-26239

**FIN DEL SIGLO XX
¿CENTURIA PERDIDA?
LEOPOLDO ZEA**





NUEVA SOCIEDAD

MARZO-ABRIL 1997

Nº 148

Director: Heidulf Schmidt
 Jefe de Redacción: S. Chejfec

COYUNTURA: **Carlos Iván Degregori**. Perú. Más allá de la toma de rehenes **Guillermo Waksman**. Uruguay. La izquierda avanza hacia el gobierno. APORTES: **Manuel Antonio Garretón**. Revisando las transiciones democráticas en América Latina. **Nora Segura Escobar / Donny Meerens**. Desarraigo, género y desplazamiento interno en Colombia. **María Luisa Rams**. Creencias y valores de los parlamentarios en Venezuela. TEMA CENTRAL: ESTADOS Y ACTORES EN UN MUNDO COMPLEJO. **Héctor-León Moncayo**. Los movimientos sociales entre la condicionalidad y la globalización. **James N. Rosenau**. Demasiadas cosas a la vez: la teoría de la complejidad y los asuntos mundiales. **Benjamin Schwarz**. Estados Unidos y la dirección el mundo. **Juan Gabriel Tokatlian**. Condicionalidad y certificación. El caso de Colombia. **Iban de Rementería**. Los mercados agrícolas y el medio ambiente. **Elmar Römpczyk**. Biodiversidad ¿una última oportunidad para el Sur? **John D. French**. Comercio y trabajo en el mundo. Hacia la cláusula social. **Ronald Munck**. Dilemas laborales y sindicales.

SUSCRIPCIONES
 (Incluido flete aéreo)
 América Latina
 Resto del mundo

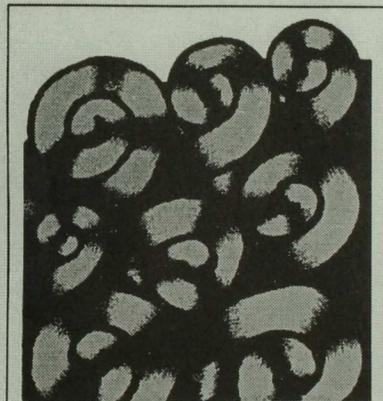
ANUAL
 (6 núms.)
 US\$ 50
 US\$ 80

BIENAL
 (12 núms.)
 US\$ 85
 US\$ 145

PAGOS: Cheque en dólares a nombre de NUEVA SOCIEDAD. Rogamos no efectuar transferencias bancarias para cancelar suscripciones. Dirección: Apartado 61.712- Chacao-Garacas 1060-A. Venezuela. Telfs.: 267.31.89 / 265.99.75 / 265.53.21 / 266.16.48 265.18.49, Fax: 267.33.97; Correo E.: nuso@conicit.ve, megonzal@conicit.ve.

JOSÉ LUIS GÓMEZ-MARTÍNEZ

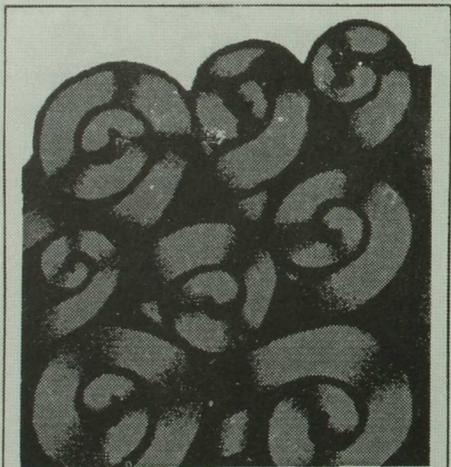
TEORÍA DEL ENSAYO



CUADERNOS DE CUADERNOS

DAVID R. MACIEL

**EL BANDOLERO, EL
POCHO Y LA RAZA
IMÁGENES CINEMATográfICAS
DEL CHICANO**



CUADERNOS DE CUADERNOS

**CUADERNOS
AMERICANOS**

Revista dedicada a la discusión de temas de y sobre América Latina

Deseo suscribirme a *Cuadernos Americanos*

NOMBRE: _____

DIRECCIÓN: _____

CIUDAD: _____ ESTADO: _____

CÓDIGO POSTAL: _____ PAÍS: _____ TELÉFONO: _____

GIRO: _____ SUCURSAL: _____

Suscripción Renovación Importe: _____

Suscripción anual durante 1997 (6 números):

- México: \$144.00
 Otros Países: \$125 US DLS (Tarifa única).

Precio unitario durante 1997:

- México: \$25.00
 Otros Países: \$24 US DLS (Tarifa única).

Redacción y Administración:
 Torre I de Humanidades, 2º piso,
 Ciudad Universitaria
 04510, México, D.F.
 Tel. 622-1902 FAX. 616-2515

e-mail: cuadamer@servidor.unam.mx

Note: Para evitar pérdidas, extravíos o demoras en el correo se sugiere no enviar cheques. De preferencia efectúe su depósito en la cuenta núm. 35-34759-8 del Banco del Atlántico. Envíe por correo o fax copia de la ficha de depósito y referencia.

CUADERNOS AMERICANOS

Revista dedicada a la discusión de temas de y sobre América Latina

Deseo ejemplares atrasados de *Cuadernos Americanos*

NOMBRE: _____

DIRECCIÓN: _____

CIUDAD: _____ ESTADO: _____

CÓDIGO POSTAL: _____ PAÍS: _____ TELÉFONO: _____

GIRO: _____ SUCURSAL: _____

Deseo recibir los siguientes ejemplares (Indicar número y año):

TOTAL: _____

Ejemplares	México:	Otros Países:
1942 a 1959	NS53.00	\$36 US DLS
1960 a 1986	NS31.00	\$30 US DLS
1987 a 1994	NS24.00	\$24 US DLS

Redacción y Administración:
Torre I de Humanidades, 2º piso,
Ciudad Universitaria
04510, México, D.F.
Tel. 622-1902 FAX. 616-2515

e-mail: cuadamer@servidor.unam.mx

Nota: Para evitar pérdidas, extravíos o demoras en el correo se sugiere no enviar cheques. De preferencia efectúe su depósito en la cuenta núm. 35-34759-8 del Banco del Atlántico. Envíe por correo o fax copia de la ficha de depósito y referencia.

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

Próximamente

Leopoldo Zea

Latinoamérica en la globalización

Eduardo Devés Valdés

Ideas y sensibilidades en el Chile del siglo XX
(lo tanático-sacrificial en la Universidad
de Concepción entre 1950 y 1973)

José Luis Rubio Cordón

La comunidad iberoamericana
ante dos interrogantes

Hugo E. Biagini

Utopismo y juventud

Fernando Ainsa

El desafío de la identidad múltiple
en la sociedad globalizada

Yamandú Acosta

Globalización e identidad latinoamericana

Tzvi Medin

La filosofía latinoamericana
y el proceso de globalización

Felicitas López-Portillo T.

Los proyectos de modernización en México:
entre desarrollistas y neoliberales te veas

Jorge Larraín

La trayectoria latinoamericana a la modernidad

CONTENIDO

DARCY RIBEIRO

- Darcy Ribeiro* Mi descubrimiento de América
Leopoldo Zea Darcy el americano
Rubén Wisotski Darcy Ribeiro, emperador del mejor sueño latinoamericano
Gustavo Báez El desafío de Venezuela es poblar el Amazonas
Miles de Cariocas despidieron a Darcy Ribeiro
Gustavo Vargas Martínez Bibliografía de Darcy Ribeiro (1922-1977)

PENSAMIENTO, CIENCIA Y SOCIEDAD

- Vjekoslav Mikecin* Leopoldo Zea y el problema de la identidad cultural
Eduardo Mendieta La alterización del otro: crítica de la razón latinoamericana
Mario Magallón Anaya Criterio historiográfico para una historia de las ideas en América Latina
Mario Mejía Huamán ¿Existió una filosofía inka?
Héctor Guillermo Alfaro El hombre y la técnica
Javier Flax La organización de las instituciones científicas, entre la eficiencia y la justicia
Danilo Martucelli y Maristella Svampa Escuela y sentimiento nacional: de la lengua a la música

IDEAS EN CHILE

- Norman P. Sacks* Andrés Bello y José Victorino Lastarria: conflicto de generaciones y tensiones intelectuales
Clara Alicia Jalif de Bertranou Francisco Bilbao: de la secularización de las conciencias a la secularización del Estado
Manuel de Jesús Corral C. Francisco Bilbao, pasión por América

RESEÑAS

- Barry L. Velleman* *Andrés Bello y sus libros*
Horácio Costa *Quadragesimo*