

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Reflexión y metáfora en la tradición filosófica de Nuestra América

El pensamiento de Nuestra América en el siglo XIX en su dimensión literaria.

Ensayo de Historia de las Ideas a partir de la obra de Francisco Bilbao

Tesis que para optar al grado de

LICENCIATURA EN LENGUA Y LITERATURA HISPÁNICAS

presenta el alumno

JOSÉ RAFAEL MONDRAGÓN VELÁZQUEZ

Asesor: Dr. Federico Álvarez Arregui



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE GENERAL

CONTENIDO	2
LIMINAR	3
INTRODUCCIÓN	7
1. Una deliciosa sensación de extrañeza	7
2. De la tradición del pensamiento latinoamericano en su dimensión literaria	9
3. Contenidos de este ensayo	11
CAPÍTULO 1. EL PENSAMIENTO DEL SIGLO XIX EN NUESTRA AMÉRICA:	
EL TRABAJO SOBRE EL LENGUAJE Y LA DIMENSIÓN CULTURAL DE LO POLÍTICO	13
1. Contexto histórico de una generación	13
1.1. La respuesta del pensamiento latinoamericano ante el triple desafío de su Historia: la dimensión cultural de la política	13
2. Pensamiento, política y lenguaje	18
2.1. El trabajo sobre la tradición	19
2.1.1. El planteamiento del problema: el lenguaje como mediación de la historicidad de América Latina	19
2.1.2. La reforma de la ortografía y la búsqueda de las categorías de la expresión lingüística latinoamericana	23
2.1.3. Una nueva manera de filosofar	24
2.2. El trabajo sobre el estilo	26
2.2.1. Hablar de otro modo: la lengua viva del ensayo	26
2.2.2. Una posición ante la sociedad	31
2.2.3. El espacio público del pensamiento	34
2.2.4. Sobre el problema metodológico	36
2.3. El trabajo sobre la materialidad de la expresión	37

2.3.1. Una nueva racionalidad (I): afectividad y pensamiento en «fraseología» y «logografía»	37
2.3.2. Una nueva racionalidad (II): lógica y retórica en el trabajo de composición material de la página	42
2.3.3. Una manera de filosofar	45
2.3.4. Tres prácticas de la filosofía ante la Ciudad Letrada	46
CAPÍTULO 2. LA METODOLOGÍA DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS	50
1. Exordio sobre una actitud crítica	50
2. La formación del argumento historicista	53
2.1. Propósito	53
2.2. La formación del argumento historicista	54
2.2.1. «Amor» y «vida» en las <i>Meditaciones del Quijote</i>	54
2.2.2. «Pensar la realidad» como expresión de la «razón vital»	59
2.2.3. De la realización política del proyecto orteguiano	60
2.3. José Gaos: del argumento historicista a la historia de las ideas	63
2.3.1. El proyecto de Gaos, ante la filosofía de lo mexicano (Samuel Ramos)	64
2.3.2. La formación de un <i>corpus</i>	66
2.3.3. Una caracterización del pensamiento hispanoamericano	67
2.4. Samuel Ramos: el historicismo como perspectiva crítica	69
2.4.1. La «encarnación» de Ariel	69
2.4.2. Épica e ironía ante la circunstancia mexicana	71
2.4.2. De la ironía a la teoría crítica del presente	73
2.5. María Zambrano: la crítica del argumento historicista	77
2.5.1. La problematización política de la ontología historicista	80
2.5.2. La refundación de la «razón vital», a partir del rescate de la tradición del pensamiento español	84

2.6. Coda	90
3. Problemas epistemológicos para la lectura de nuestra tradición	90
3.1. El imperialismo de las categorías	91
3.2. Filosofía como práctica y no como producto	96
3.3. El discurso filosófico en su lingüisticidad	99
3.4. La escritura filosófica en su textualidad	101
3.5. La dimensión expresiva del discurso filosófico	106

CAPÍTULO 3. REFLEXIÓN Y METÁFORA A PARTIR DE LA OBRA

DE FRANCISCO BILBAO

109

1. Entrada: La “selva del lenguaje”	109
1.1. Una sensación de extrañeza ante la “selva del lenguaje”	109
1.2. Eduardo Nicol y la crítica a la tradición filosófica latinoamericana	111
1.3. El análisis siguiente	113
2. Descripción de la propuesta metodológica	114
3. El texto	115
4. El texto en su contexto: la mediación histórica y material	116
5. Lectura	118
5.1. Glosa de los párrafos 1 a 3	118
5.1.1. ¿Qué ha sucedido en estos párrafos? El uso del <i>kairós</i>	121
5.2. Glosa y comentario de los párrafos 4 a 6: la <i>dispositio</i> o la narratividad del pensamiento	122
5.3. Comentario de los párrafos 4 a 6 (continuación): el ritmo y la apelación a diversas racionalidades	124
5.4. Lectura de los párrafos 8 a 12	125
6. Reflexión y metáfora	127
6.1. Una metáfora en su tradición	127

6.2. Una filosofía que trabaja sobre su tradición cultural	133
6.3. La filosofía de la historia expresada en la metáfora citada, en su perspectiva textual	135

CONCLUSIONES

140

1. Reflexión y metáfora: el trabajo filosófico sobre el horizonte cultural	140
--	-----

LECTOR...

143

Metáfora sobre la tradición humanista	143
Leer y vivir	145
La experiencia de la tradición	153

BIBLIOGRAFÍA

158

LIMINAR

Éste es un ensayo de historia de las ideas; con ello quiero decir que se mueve en la tensión que va de una manera ‘académica’ de hablar a la voz emocionada del ensayo literario: no renuncia a hablar desde una perspectiva personal y dirigiéndose siempre hacia un «tú», situado ética, histórica y políticamente. No se trata sólo de un trabajo académico: como ocurre en todo ensayo que trata temas de humanismo, la pregunta final tiene que ver con quiénes somos y quiénes hemos sido; cuál es nuestro proyecto civilizatorio y la actitud que tomamos frente al mundo; por qué mantener el cuidado de una tradición de lectura, y cómo se relacionan los libros con la vida: se trata de un largo camino, que reconstruye la imagen de nuestro pasado para al final hablar de nosotros mismos. Es la vida que nos llama: en persecución de ella abrimos los libros, e intentamos dibujar el camino que une el recuerdo y la experiencia: escribir es dibujar un texto que comenta el gran Texto del mundo, que vivimos afuera. En ese comentario se justifica la labor de lectura, el dialogar afanoso con los muertos. Leer es, por eso, un camino para hacernos más responsables. Y por eso, también, de lo que se trata es de escribir para los demás; no sólo para las academias literarias o filosóficas, sino sobre todo para la gente que ha buscado compañía —como hice yo— en el camino de esta vida, *nel mezzo del camin de nostra vita*. Para ello, me serviré de lo que Agustín había llamado «estilo humilde» y después Foucault moribundo llamaba *parresía*: un discurso que se presenta desarmado ante el lector, e intenta darse a comunicar sin renunciar a su profundidad teórica.

En ciertos círculos académicos se considera de mal gusto utilizar la voz emocionada del ensayo. Por eso, como en *Rayuela*, este libro ofrece la posibilidad de una doble lectura: la manera más académica de leer este texto comenzará por las páginas que siguen, e irá en orden progresivo hasta llegar a las conclusiones; después de ellas, encontrará una “Carta al lector”, que es en realidad un *exordium* a la manera del ensayo literario decimonónico. Esa carta era, en realidad, el inicio verdadero de mi texto. Para convertir este libro en una tesis, tuve que cortar algunos pasajes más literarios y relegar esta carta al lector hacia el final. Así, sigo la norma académica que dicta ocultar la dimensión afectiva del propio discurso para ganar una justificación social. Pero también hice trampa al seguir la norma: escondí el inicio verdadero para que el que quiera buscarlo lo encuentre, y pueda leer el libro auténtico. Mi esperanza es que quizás, llegando al final, puedas comprender, lector, porqué este texto quería ser leído de la otra manera.

Un discurso tiene siempre sustento en una práctica social. El mío, que ahora presento, es apenas la huella de una actividad intensa y fecunda con jóvenes grupos estudiantiles con los que he tenido la fortuna de encontrarme en este hermoso peregrinaje; cada quien desde nuestra especificidad, hemos intentado construir espacios horizontales y solidarios, abiertos al diálogo y la discusión de lo que ocurre en nuestro mundo. Un día escribiremos esa otra historia de nuestra generación, cuya huella está hoy presente en mis propias creaciones; la historia de cómo aprendimos a construir nuestra propia esperanza, fuimos pensando nuestro presente e hicimos del presente un lugar más habitable.

Se trata del grupo estudiantil Doxonema, en el Distrito Federal; la casa comunitaria Agorá en Guadalajara; de los foros abiertos y horizontales que quisieron

ser los Encuentros Iberoamericanos de Estudiantes de Filosofía (México y Venezuela); los primeros Encuentros Nacionales de Estudiantes de Lingüística y Literatura (Puebla, Aguascalientes, México, Guadalajara); y el Encuentro de Arte y Filosofía (Xalapa), entre otros; de espacios formativos independientes, como los talleres de lógica y de ensayo para estudiantes de filosofía, ambos inspiración de Doxonema; el taller de ética y literatura animado por Silvana Rabinovich; mi propio círculo de lectura, en el que llevamos ya un buen rato; y también se trata de los proyectos poéticos que he compartido con Iván Cruz, hacedor de puentes; con César López, teórico de los afectos; de los amigos solidarios desperdigados en todo el país, con quienes diariamente ensayamos la posibilidad de otro mundo y la posibilidad de un pensamiento informado de amor. Todos ustedes forman mi geografía emocional y han sido mis compañeros de peregrinaje; han hecho de mi país un lugar habitable, pues cada que viajo pienso en ustedes. Séame permitido mencionarlos, aunque sea entre paréntesis. (Omar, Marina, Vero, y Javier y Aidé, aunque sigan enojados con nuestros fracasos; Benjamín y Angélica, queridísimos los dos, cuidadores del fuego; Andrés, Cristina y Santiago, mi hogar en la Laguna; Marina, Cristian, Pino y Dulce; Arturo y Ruth; Katya y María Cataño; Camila e Ismene; especialmente a mis dos luces: Karlita y Flor). A todos ustedes les doy gracias. También a mi Universidad, que me hizo heredero de un proyecto de amor: conocer a nuestra tierra para dar respuesta a su exigencia de justicia.

A mis maestros: Mariana Ozuna, Jeanett Reynoso, Concepción Company, Horacio Cerutti, María del Rayo Ramírez Fierro, Enrique Dussel, Federico Álvarez y Horacio López Suárez; especialmente a Norma Guarneros, que hace años me introdujo

al canon latinoamericano, y murió antes de que pudiéramos concluir nuestra plática eterna.

Y muchos que no mencionaré por pudor pero que han sido maestros de vida a la manera que querría Séneca: en el año 65 después de Cristo, según nos cuenta Tácito, hubo una gran conspiración dirigida por Pisón con el objeto de derrocar al infame Nerón, que se había vuelto loco en el contacto con el poder. La conspiración fue descubierta en el último minuto, y Nerón castigó despiadadamente a todos los involucrados en ella; y esta misma conspiración le dio la oportunidad de dictar la muerte de Séneca, su viejo maestro, que vivía como ermitaño fuera de la Urbe en tácita protesta por los desmanes del Emperador. Así, Nerón condena a muerte al anciano que, incluso habiendo renunciado a sus riquezas de otro tiempo, se había convertido en la conciencia del Imperio; manda al centurión Fabio Rústico a la casa de Séneca, para transmitir la orden de que se dé a sí mismo la muerte. El centurión llega a la casa del sabio, que sostenía un banquete con sus amigos, y le transmite la orden de morir:

Él, sin inmutarse, pide las tablillas para hacer su testamento; como el centurión se las niega, se vuelve a sus amigos y les declara que, dado que se le prohíbe agradecerles su afecto, les deja en herencia lo único, pero lo más hermoso, que posee: la imagen de su propia vida (TÁC., *Ann.* XV, 62).

Este ensayo está dedicado a mi mamá, que me hizo crecer con su amor, y a mi papá, que con su muerte me señaló la entrada hacia la Casa de la Vida.

INTRODUCCIÓN

1. UNA DELICIOSA SENSACIÓN DE EXTRAÑEZA

Regreso a un texto de Curtius. Se trata de un breve ensayo sobre Virgilio, con motivo del bimilenario de su nacimiento, ocurrido en 1930 (el mismo bimilenario que, por esas fechas, inspiró el *Discurso por Virgilio* del entonces joven mexicano Alfonso Reyes). Escribe Curtius que nuestra época tiene una forma particular de relacionarse con la tradición de sus clásicos latinos. “Tanto nos hemos distanciado de ella –dice Curtius— que nos vuelve a parecer nueva”. E inmediatamente añade: “Tales tiempos acaso sean el alba de todos los renacimientos.”¹ Ése es el castigo y privilegio de una época que ha perdido el hilo que la unía con su tradición, y que a cambio gana la posibilidad de reencontrarse con ella de manera siempre nueva y sorpresiva, como cuando se escucha la voz de un familiar desconocido que viene a visitarnos de muy lejos.

De manera similar, aunque distinta, nos ocurrió a nosotros con la tradición del pensamiento latinoamericano. Europa perdió su propio sentido al contemplarse en el espejo terrible de la Segunda Guerra Mundial; nosotros, según parece, llevamos casi dos siglos en la búsqueda creativa de una imagen propia. Por ello, ya desde el siglo XVI, todo esfuerzo de memoria ha sido casi siempre un esfuerzo político: intentamos recordar lo que hemos sido para así darle a la crisis presente sentido y perspectiva. Nuestro pasado duele porque leerlo es traer de regreso la pregunta de esperanzas no cumplidas. Y así sucede también con

¹ E. R. CURTIUS, “Virgilio”, p. 16

nuestros «clásicos»; y uso el término «clásicos» con precaución, porque a poca gente se le ocurriría que es necesario justificar su pasión por la lectura de Eliot, de Ovidio o Víctor Hugo, mientras que el latinoamericano que quiere leer a Huamán Poma de Ayala, a José Rizal o a Simón Rodríguez debe pasar, continuamente, por una lenta y penosa tarea de justificación. Ya lo decía de manera ejemplar Enrique Ánderson Imbert, gran historiador de nuestra tradición literaria que en las primeras líneas de su *Historia de la literatura hispanoamericana* sueña con poder ofrecer una historia de la literatura ‘pura’, con obras de altos valores estéticos como los que se dan en la literatura «universal» o «internacional»:

Pero ¿a qué delgada línea se reduciría nuestra historia, ésta que ahora ofrecemos, si sólo tuviéramos en cuenta la expresión estética? Nuestras contribuciones efectivas a la literatura internacional son mínimas. Bastante hemos hecho si se tienen en cuenta los mil obstáculos con que ha tropezado, y todavía tropieza, la creación literaria. El Inca Garcilaso, Sor Juana Inés de la Cruz, Andrés Bello, Domingo Sarmiento, Juan Montalvo, Ricardo Palma, José Martí, Rubén Darío, José Enrique Rodó, Alfonso Reyes, Jorge Luis Borges, Pablo Neruda y diez más son figuras que honrarían cualquier literatura. Pero, en general, nos aflige la improvisación, el desorden, el fragmentarismo, la impureza. Forzosamente tendremos que dar acogida a mucho escritor malogrado.²

Cuánto dolor se adivina detrás de esos breves párrafos del gran historiador de la literatura... Un dolor que se asoma también en otras frases dispersas de su monumental trabajo de documentación;³ pareciera que nuestro historiador se ve obligado a escribir una historia de la que no alcanza a entender el sentido; que se debate entre el deseo de abandonar la patria cuya huella está dibujando, y la necesidad de atender a la voz de los muertos que pide ser recogida. Y a medio camino de la actitud de Ánderson Imbert aparecen otros sabios, como el gran Pedro Henríquez Ureña, que intentó dar claves para la comprensión del valor de esa «tradición» propia, al parecer tan lejana de la literatura universal... Poco citados o estudiados, objeto de pobres ediciones, exiliados de la labor académica normalizada,

² *Historia de la literatura hispanoamericana*, t. I, pp. 7-8.

³ “Nuestra vocación ha sido rendir un servicio público: juntar lo disperso, clasificar el farrago, iluminar con una única luz los rincones oscuros de una América rota por dentro y, por tanto, desconocida, poner en manos del lector una Suma” (*ibid.*, pp. 12-13).

nuestros «clásicos» sufren de una suerte de ‘canonicidad débil’, pues son poco respetados y poco conocidos; nos ofrecen, a cambio, la posibilidad de una deliciosa sensación de extrañeza. Leerlos es encontrarse con la voz del familiar desconocido. El poco respeto que se les tiene permite a cambio la posibilidad de enfocar su carácter ‘raro’ y excesivo. El ejercicio de su lectura es también la afirmación de la posibilidad de una «otra historia»: una historia contada de manera distinta a la de la «historia universal», y también una historia que hable de aquellos que no tuvieron cabida en esa historia grande. Por eso, hundir las manos en el dolor de nuestra historia para trazar una imagen del pasado es también, cuando nos lo permitimos, un ejercicio utópico: hablar con los olvidados de ayer es también una excusa para pensar los olvidos que se prolongan en nuestro presente. En este sentido, podemos bien decir que leemos para vivir.

2. DE LA TRADICIÓN DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO EN SU DIMENSIÓN LITERARIA

El ensayo que hoy presento es un esfuerzo de herencia: gira alrededor de la pregunta de cómo leer nuestra tradición sin traicionarla, y también alrededor de otra: ¿por qué leer esta tradición en el contexto del mundo de hoy en día?

En las líneas que siguen me ocuparé de dibujar una imagen del pensamiento latinoamericano ensayado en el siglo XIX. Se trata de un pensamiento ‘raro’, poco y mal conocido, tratado casi siempre con ambigüedad por una Academia cautelosa y amiga de las clasificaciones seguras y reconfortantes. El intento que hoy presento quiere ayudar a imaginar una manera de leer este pensamiento. En un primer momento, intenta afirmar la historicidad de esas clasificaciones tan seguras: la tradición que hoy reseñamos nos parece extraña porque se trata de un filosofar que en la respuesta creativa a su tiempo encuentra su

propia especificidad. Los autores de esta época inauguran una nueva manera de ejercer el pensamiento en nuestras tierras: a diferencia de los filósofos de nuestro tiempo, los pensadores del siglo XIX no disponen del apoyo institucional necesario para elaborar un pensamiento filosófico ‘puro’ del tipo que se elabora para ser discutido en las universidades y para el que es necesario disponer de bibliotecas, revistas especializadas y centros de investigación. La reflexión de estos pensadores inaugura un nuevo *espacio público*, en donde se intenta discutir entre todas las cosas que a todos nos atañen, y por ello hace uso de *géneros* inéditos hasta entonces como el ensayo, el discurso y el artículo periodístico, así como de *recursos literarios* y alusiones a la tradición cultural: un trabajo razonado sobre el lenguaje, que se asume como una manera pública de hacer filosofía.

Mi opinión es que los estudios literarios ofrecen una ventana única para examinar esta tradición de pensadores. Este ensayo se dedica a explorar esa misma posibilidad. Por ello, se tratará de transitar continuamente del espacio académico de los estudios literarios al de la historiografía filosófica; pero también, y sobre todo, de elaborar continuamente el camino que lleva este pasado al mundo de hoy, en donde adquiere sentido la pregunta por la tradición. Se trata, en último término, de afirmar la posibilidad de pensar nuestra realidad de manera distinta, a través de la demostración histórica (en el pasado ha sido posible una manera distinta de pensar). El «otro» habita en el tiempo. Dar acogida a la voz del «otro» que vive en el tiempo, responder a esa voz para comentar nuestra propia vida, es todo ello lo que llamamos «tradición».

3. CONTENIDOS DE ESTE ENSAYO

Mi trabajo se divide en tres capítulos, bastante distintos pero complementarios entre sí: el primero está dedicado a dibujar un panorama general del pensamiento latinoamericano en el siglo XIX; se trata de presentar un *corpus* poco conocido, y por ello es, sobre todo, un ensayo de divulgación. El eje de mi presentación está en las relaciones que esta generación establece entre pensamiento, lenguaje y política, relación que al enfocarse filosóficamente da pie a diferentes maneras de escribir, y se traduce en diferentes maneras en las que el sujeto pensante se relaciona con su sociedad.

El segundo capítulo elabora epistemológicamente los supuestos necesarios para estudiar a estos pensadores desde una perspectiva filológica. La primera mitad de este segundo ensayo se dedica a dibujar una historia de nuestra tradición historicista, que es la que me parece más útil para enfocar estos textos, y presenta en breves líneas la manera en que el historicismo en los últimos tiempos se ha ido abriendo a los estudios literarios, que son tomados como *mediación* epistemológica entre las *ideas* a historiar y el *lenguaje* en el que ellas aparecen. La segunda mitad del capítulo elabora una crítica a ciertos obstáculos epistemológicos que han obrado *de facto* en el momento de estudiar la tradición presentada en el capítulo anterior; hacer la crítica de estos obstáculos es paso previo indispensable a la lectura que queremos intentar.

El tercer capítulo, finalmente, elabora con mayor profundidad el panorama presentado en el capítulo primero, a través de la presentación más minuciosa de uno de los pensadores de aquella generación: Francisco Bilbao. Dicha presentación tiene también como eje la manera en que Bilbao hace filosofía por medio de un trabajo sobre el lenguaje. En el estudio de algunas metáforas de Francisco Bilbao y su uso en el marco de un discurso

filosófico se pone a prueba la teoría elaborada en el capítulo segundo. Las conclusiones se nutren del trabajo en los capítulos anteriores para proponer, desde los textos analizados, las características de una posible filosofía.

CAPÍTULO 1

EL PENSAMIENTO DEL SIGLO XIX EN NUESTRA AMÉRICA:

EL TRABAJO SOBRE EL LENGUAJE Y LA DIMENSIÓN CULTURAL DE LO POLÍTICO

1. CONTEXTO HISTÓRICO DE UNA GENERACIÓN

1.1. La respuesta del pensamiento latinoamericano decimonónico ante el triple desafío de su Historia: la dimensión cultural de la política

Arturo Roig decía que el año de 1824 marca una nueva manera de ejercer el pensamiento en los países de Nuestra América.¹ La victoria militar en Ayacucho significa la retirada final de las tropas españolas del continente: parece que empieza una nueva etapa en la Historia de los pueblos americanos, libres por fin del dominio español; una etapa en la que, según parece, los pueblos americanos podrán elegir por ellos mismos su manera de gobernarse y de administrar los recursos de la tierra; una etapa, para decirlo en términos hegelianos, en que Latinoamérica comenzaría a existir para ella misma.²

¹ A. A. ROIG, “Política y lenguaje en el surgimiento de los países iberoamericanos”, p. 127. Roig es el primer historiador de las ideas que llama la atención sobre la gran preocupación que sobre el lenguaje tiene esta generación de pensadores, y habla de la necesidad consiguiente de integrar los estudios literarios a la metodología de la historia de las ideas. Mi perspectiva general es en gran medida deudora de la suya. Por eso, no es sino justo comenzar este ensayo con una alusión a su obra, a manera de homenaje.

² Probablemente sabes, lector, que en términos muy generales ésta es la metáfora que guía la exposición de L. ZEA en *El pensamiento latinoamericano*. A veces, para responder a una pregunta debemos mostrar antes la historia de esta pregunta, pues la pregunta adquiere sentido en el proceso de su formación. Como discípulo de Gaos, Leopoldo Zea llevó a sus últimas consecuencias la herencia historicista del maestro. Si Gaos proclamó, desde el historicismo orteguiano, la necesidad de investigar la forma particular en que los pueblos hispanoamericanos respondieron a su tiempo a través de una filosofía, don Leopoldo ampliará el rescate de fuentes y las sistematizará en una filosofía de la historia, donde la multiplicidad de propuestas,

Y sin embargo, las cosas no salen como todo mundo esperaba: las guerras civiles se suceden unas tras otras, en un esfuerzo desesperado por controlar el poder. El doloroso proceso de construcción de las naciones latinoamericanas coincide de manera trágica con el desarrollo de las grandes industrias en la Europa occidental, la división internacional del trabajo que separa a los países que disponen de máquinas de aquellos otros que son integrados como proveedores de materias primas, los grandes imperialismos decimonónicos y la consiguiente entrada de Occidente en naciones pobres que de repente se encuentran integradas, más o menos a la fuerza, en un sistema económico internacional donde tienen cada vez menos poder de decisión sobre su propio destino, una integración que actuará agresivamente sobre los modos locales de estructurar la vida diaria (abandono del campo por la ciudad, por ejemplo) y que también dará pie a un proceso de «occidentalización» de la cultura (manera de ver el mundo, organización de la vida cotidiana).³

De este modo, los pueblos de Nuestra América buscan construir Estados ante la doble amenaza del extranjero y de los propios demonios internos; ante este proceso se perfila, con un rostro cada vez más claro, el problema de la miseria, la marginación, la pobreza, exclusión y degradación de las grandes mayorías; todo lo que a partir de

luchas y discursos de los integrantes de cada «generación» adquiere sentido en cuanto se muestra como parte de un proceso mayor: el de la toma de conciencia de los latinoamericanos para con ellos mismos (proceso que, como podrás imaginar, acontece de manera progresiva, lineal y dialéctica). De esta manera, Zea inaugura el campo textual en donde hoy se afanan nuestras investigaciones, aun si el marco general de interpretación de este campo ya no nos convenza tanto como antes lo hacía (por lo menos desde la caída del PRI, como un día me comentó mi amigo Carlos Oliva).— Sobre la formación de este canon textual en la obra de Gaos, véase mi capítulo 2.

³ Una visión general de este proceso se puede consultar en *Historia de la humanidad*, vol. VI, *El siglo XIX*, UNESCO/Planeta de Agostini, 2004.

1880 comenzará a ser llamado «cuestión social» y que está enhebrado con el proceso de construcción de las naciones latinoamericanas, aunque no se reduzca a éste.⁴

Un triple desafío, entonces: la nueva cuestión social, la construcción de los Estados nacionales y la formación del capitalismo moderno. Hay intentos múltiples por crear instituciones de gobierno, la mayoría de las veces apoyadas en ideales democráticos y republicanos, pero pocos actores al interior de cada naciente país respetan las propias instituciones, que de este modo se muestran débiles en el momento de solucionar los conflictos, dando de este modo resultado a diversas guerras civiles.

Entre los pensadores de Nuestra América comienza a tomar fuerza una idea que ya había sido lanzada al aire un tiempo atrás, antes de comenzar la Independencia política:⁵ una vez concluida la rebelión de las armas, queda por hacer otra, más

⁴ Testimonios de este rostro inédito lo son la construcción de nuevos sujetos sociales (el campesinado, la masa urbana, la mujer), y la aparición en la conciencia liberal del siglo XIX de otros sujetos que ya estaban presentes en la historia (los indígenas); todos estos sujetos se hacen *portavoces* de la nueva cuestión social, y se convierten al mismo tiempo en *problemas* para la clase pensante criolla, que está empeñada en la construcción de los Estados: ¿qué hacemos con estos sujetos?, ¿cómo integrarlos al proyecto de nación?, ¿cuál es el sentido que tienen en el proyecto civilizatorio? y ¿cuál es el sentido de nuestra «civilización» tal y como es confrontada por las voces de estos nuevos sujetos? A estas preguntas se ofrecen respuestas bien diversas entre sí, que son resultado de maneras diversas de acercarse a un problema político complejo. De ninguna manera podemos decir que todos los intelectuales se escuden detrás de las murallas de su «Ciudad Letrada», y nieguen desde ellas la entrada de las voces marginadas y de toda particularidad cultural americana: aun el eurocéntrico Sarmiento, por ejemplo, que construye en el *Facundo* una famosa oposición entre «civilización» y «barbarie», justifica en sus textos, sobre el lenguaje, la toma de la palabra por parte de los grupos sociales que, por su forma de hablar, habían sido considerados como sujetos indignos de ser escuchados (hablaremos de esto más adelante); y hay respuestas tan radicales como la Martí, con toda su atención a la cuestión indígena como sujeto social e histórico, y que en un ensayo famoso replantea la oposición «civilización»-«barbarie» en términos políticos y culturales: “...el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino ente la falsa erudición y la naturaleza” (J. MARTÍ, “Nuestra América”, p. 17).— Sobre el origen del término «cuestión social», véase S. GREZ, “Estudio crítico”, pp. 9 ss.

⁵ Para Zea, este proceso acontece de manera dialéctica: la etapa inicial tiene que ver con la búsqueda de la emancipación política; en la segunda etapa, los pueblos latinoamericanos se dan cuenta que es necesaria también una emancipación mental. El planteamiento, aunque brillante, simplifica en demasía el complejo panorama de la época y le hace poca justicia a intentos como los de Simón Rodríguez, maestro de Bolívar quien ya había hecho planteamientos de este tipo antes de que comenzara el movimiento de emancipación política. De él hablaremos más adelante en varias ocasiones.

profunda y difícil; la Independencia política no sirve de nada si no viene acompañada por una revolución en el plano de la cultura, de la manera de pensar el mundo, de las costumbres y los valores. O como decía, por ejemplo, el mexicano José María Luis Mora:

Es preciso, para la estabilidad de una reforma [política], que sea gradual y caracterizada por revoluciones mentales, que se extiendan a la sociedad y modifiquen no sólo las opiniones de determinadas personas, sino las de toda la masa del pueblo.⁶

Las palabras de Mora están teñidas de la manera particular en la que el pensador mexicano planteó este gran problema,⁷ que es generacional y que no es otro que el de las “revoluciones mentales”. De poco sirve una reforma constitucional o una emancipación político-militar, si no hay detrás una revolución en el plano de la cultura.... Esto quiere decir que «lo político» no está sólo hecho de tácticas militares o decisiones tomadas en el Estado, sino que lo político también ocurre en el plano de la cultura: en la visión de mundo, los hábitos y tradiciones, los símbolos y el lenguaje, todo lo que integra lo que ahora llamamos «la experiencia del sujeto». En realidad, lo que nuestros pensadores están planteando aquí es la dimensión cultural de la política.

⁶ Citado en ZEA, *El pensamiento latinoamericano*, “Emancipación política y emancipación mental”.

⁷ Mora habla aquí de “la masa del pueblo” y con esto marca su distancia de letrado respecto del grueso de la población inculta; pero no es ésta la única manera de plantear el problema: otros pensadores, como Simón Rodríguez por ejemplo, dan a esa “masa” un papel crítico mucho más activo, por ejemplo cuando habla de Napoleón y Bolívar, genios que en los mismos tiempos “han dado movimiento a las ideas sociales en mayor extensión de terreno”. Cito las palabras de Rodríguez, prescindiendo en este momento de su radical tratamiento tipográfico e insertando signos de puntuación: “Napoleón se encerraba en sí mismo, Bolívar quería estar en todas partes; Napoleón quería gobernar al género humano, Bolívar quería que se gobernara por sí; y yo quiero que *aprenda* a gobernarse [el énfasis es mío –R. M.]” (*Sociedades americanas* [Lima, 1842], p. 17). Como se ve, el problema tratado es el mismo (una “revolución mental”, llevada a cabo por medio de la educación, es necesaria si se quiere hacer un cambio político), pero el énfasis está puesto en el proceso en el que, por medio de una “revolución mental”, el género humano se hace sujeto de su propia historia, aprende a hacerse a sí mismo, y puede entonces gobernarse por sí. Con esto quiero decir que no todos los pensadores de esta época en Nuestra América toman la posición del intelectual que se encierra en la Ciudad Letrada (A. Rama), y dicta desde allí la manera en la que el pueblo ‘masa’ debe comportarse; hay muchos planteamientos distintos, y una problematización muy importante de la relación entre cultura y poder, y del papel del pensador en el proceso de cambio social... Pero de esto hablaré más adelante.

Y este planteamiento es quizá la más grande aportación del pensamiento latinoamericano en esta época, no sólo por sus contenidos (que anticipan genialmente buena parte de la reflexión crítica del siglo XX),⁸ sino por la manera en que estos contenidos se llevan a cabo: si «lo político» es, en buena medida, «lo cultural», entonces un pensamiento crítico que quiera transformar su realidad tiene que ser, sobre todo, *un trabajo sobre la cultura* (sobre la lengua, los símbolos y las tradiciones). De esta manera, una generación da respuesta a su propia situación histórica, vivida de manera dolorosa, y esa respuesta constituye un modo original de hacer filosofía que está encarnado en su tiempo.

Digamos desde ya que este trabajo sobre la propia cultura no es sino manifestación concreta de un proyecto más grande, que intenta pensar la propia manera de ser, de vivir y de percibir, la circunstancia histórica y política y el sentido que puede tener ésta en nosotros: se trata del proyecto de lo que, *desde nuestro presente*, hemos llamado «filosofía latinoamericana».⁹

⁸ Digo esto porque este planteamiento se empareja luminosamente con abordajes que, desde el marxismo, ensayarán en el siglo XX la Escuela de Frankfurt, y que serán semilla para los posteriores planteamientos de la teoría crítica de nuestro siglo (que tematizan la política desde las prácticas culturales, el lenguaje y el espacio de lo cotidiano). Como dice Jesús Martín-Barbero en un ensayo fundacional sobre este tema, con la Escuela de Frankfurt “la problemática cultural se convertía por vez primera para las izquierdas en el espacio estratégico para pensar las contradicciones sociales” (Martín Barbero, “Industria cultural: capitalismo y legitimación”). A don Jesús le podríamos responder diciendo que, sin duda, la Escuela de Frankfurt es el gran inicio de una tradición de izquierda occidental, que desde el desafío de su tiempo intenta pensar la dimensión cultural de lo político haciendo uso del marxismo, el psicoanálisis y el análisis de la lengua... Pero que estos planteamientos se dan en muchas partes, y que podría ser importante tomar en cuenta la manera en la que nuestro pensamiento hizo planteamientos similares.

⁹ Véase H. CERUTTI, *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su «modus operandi»*, cuyas reflexiones están presentes en todo mi trabajo; A. A. ROIG, “La filosofía latinoamericana en sus orígenes. Lenguaje y dialéctica en los escritos fundacionales de Alberdi y Sarmiento”, p. 18., con sus sugestivas aclaraciones sobre el proyecto de una «filosofía de la vida» en Martí y Sarmiento, y el contenido político, la preocupación social y la orientación utópica que tendría en este proyecto el concepto de «vida» (la filosofía de la vida como filosofía de lo americano); M. del R. RAMÍREZ FIERRO, “Ensayo y utopía en Simón Rodríguez”, p. 347 ss., con sus comentarios sobre la revalorización de la vida cotidiana.— Subrayo el “desde nuestro presente” porque no hay que olvidar que la labor historiográfica no es sino resultado de una *relación ética* entre el historiador que, desde su presente, traduce a discurso la voz muda del pasado, y el «otro» de ese

2. PENSAMIENTO, POLÍTICA Y LENGUAJE

En esta «generación»,¹⁰ la de Francisco Bilbao, la preocupación por la dimensión cultural de la política será planteada desde diversas posiciones, redundando así en diversas maneras de hablar, de situarse frente a la sociedad y —en suma— en diferentes prácticas de la filosofía. En las siguientes líneas quiero ofrecer un breve panorama de estos intentos. Mi exposición estará centrada en tres maneras distintas en que esta generación problematiza la «cultura» en términos de «lenguaje»; tres ‘escuelas’, podríamos decir: la escuela académica, aquí representada por Andrés Bello, que es origen de una manera de problematizar el lenguaje totalmente original; la ensayística, aquí desarrollada a partir de Domingo Faustino Sarmiento, deudora de la problematización bellista pero más radical en su búsqueda estilística y en su manera de relacionar el discurso con la sociedad; y finalmente la de los creadores de formas, aquí presentada a partir de la figura de Simón Rodríguez, cuya pregunta por el lenguaje lo lleva a un trabajo sobre la propia materialidad de la expresión.¹¹

discurso (aquello de lo que se está hablando): somos nosotros los que elegimos guardar la memoria de ciertos textos y autores, y rescatarlos en términos de «filosofía». De esto hablaré en mi capítulo 2.

¹⁰ Utilizo aquí el término en un sentido orteguiano, pero muy general: el supuesto epistemológico es que todo pensamiento nace en un horizonte de sentido que es histórico, al cual el pensamiento da respuesta; una «generación» está conformada por una constelación de pensadores que viven todos una situación histórica similar, y por ello desarrollan afinidades temáticas y expresivas... Esto no quiere decir que las generaciones tengan que darse cada 20 años, como proponía Ortega, ni que la generación sea “como un nuevo cuerpo social íntegro, *con su minoría selecta y su muchedumbre*” (cursivas mías), o “el gozne sobre que ésta [la Historia] ejecuta sus movimientos” (*El tema de nuestro tiempo*, pp. 14-15). Para una revisión sistemática de estos supuestos, véase mi capítulo 2.

¹¹ No es ésta la única manera de abordar el problema cultural: alrededor de él gravitan otros fenómenos, como el nacimiento de la caricatura política en la prensa liberal. Si en este ensayo he escogido al «lenguaje» como eje de mi exposición, es porque éste es el *corpus* que conozco más y porque a nivel metodológico se ha avanzado más en la explicitación del contenido filosófico de una forma lingüística.

2.1 El trabajo sobre la tradición

2.1.1 *El planteamiento del problema: el lenguaje como mediación de la historicidad de América Latina*

En 1823, el joven Andrés Bello publica un breve artículo llamado “Indicaciones sobre la conveniencia de simplificar i uniformar la ortografía en América”. El artículo es publicado en colaboración con su amigo Juan García del Río, quien –como Bello- se encontraba en Londres en ese momento en su carácter de embajador de la causa independentista ante el Gobierno británico y la comunidad intelectual de la isla. Es la época en que Londres se hace el gran punto de reunión para la crema y nata de los exiliados de América y España. Este breve artículo adelanta ya la radical posición hacia la lengua que Bello mostrará después en su *Gramática*, y constituye el primer testimonio maduro de su gran proyecto de reforma ortográfica. Este ensayo da también las razones por las que, según Bello, la reforma de la ortografía no es sólo un asunto técnico, sino político. El argumento del escrito es claro y contundente:

Uno de los estudios que más interesan al hombre es el del idioma que se habla en su país natal. Su cultivo y adelantamiento constituyen la base de todos los adelantamientos intelectuales. Se forman las cabezas por las lenguas, dice el autor del *Emilio*, y los pensamientos se tiñen del color de los idiomas.¹²

¹² A. BELLO, “Indicaciones sobre la conveniencia de unificar y simplificar la ortografía de los países de América”, p. 459. El texto que cito fue editado por Pedro Grases, a partir del que se fijó en las *Obras completas* publicadas por la Casa de Bello; esta edición no da cuenta de la coautoría de nuestro texto (lo lista como si sólo lo hubiera escrito Andrés Bello).— Véanse los atinados comentarios de A. ALONSO, “Introducción a los estudios gramaticales de Andrés Bello”, que analiza esta misma frase.

Bello está haciendo aquí una modesta alusión al *Ensayo sobre el origen de las lenguas* de Rousseau (“el autor del *Emilio*”), y con esa alusión nos ha dado ya la clave sobre el por qué es necesario estudiar la lengua y reformar la ortografía.¹³ Hay ya una relación entre lenguaje y pensamiento, que puede observarse en las dos frases que citamos arriba. “Se forman las cabezas con las lenguas”, y esto quiere decir que aprendemos a pensar a través del ejercicio del lenguaje; “los pensamientos se tiñen del color de los idiomas”, es decir, que cada lengua particular forma al individuo en una manera particular de pensar (y sobre todo, de percibir el mundo). Esto quiere decir que hay tantas maneras de pensar como hay lenguas, o lo que es lo mismo, que la pluralidad de lenguas es la base de la diferencia cultural; los pueblos son distintos entre sí, no sólo porque se vistan de manera distinta o estén gobernados por un sistema de gobierno distinto al de los demás, sino sobre todo porque piensan de manera distinta.¹⁴

Con estas frases, Andrés Bello está entrando de lleno, a su manera, en el nacimiento del historicismo, una corriente de pensamiento que nace en el siglo XIX y

¹³ Recordemos muy brevemente los argumentos del ensayo de Rousseau: en cuanto a su organización, la lengua es arbitraria y convencional; es una institución social. Sin embargo, en cuanto a su origen, la lengua es resultado de una especie de ‘instinto de lenguaje’ propiamente humano (distingue al ser humano de las demás especies) que, al realizarse en la historia, da a lugar a las distintas lenguas nacionales, que son así las primeras instituciones sociales y por tanto base para las instituciones posteriores, para el desarrollo de la cultura, y de la misma historia humana. Por todo lo anterior, la lengua es también la base para la creación de una identidad cultural que permite distinguir a los integrantes de diferentes nacionalidades. Véase J. J. ROUSSEAU, *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (esp. §§ 1, 4, 8 y 20). Como recuerda Auerbach en su luminoso ensayo sobre el origen de la conciencia histórica moderna (citado abajo, nota 18), las tesis de Rousseau son la base para el desarrollo en Alemania de las ciencias históricas y para el nacimiento de la conciencia moderna de historicidad.

¹⁴ Aunque aquí tampoco hay tiempo para desarrollar esto con mayor cuidado, quiero apuntar que éste es el contexto de la polémica metodológica de Bello con la escuela de Port-Royal, que también plantea una relación entre lenguaje y pensamiento, pero asume que esta relación es transparente y unívoca, y además se da igual en todos lados: la lengua descubre la lógica universal del pensamiento, y así las categorías gramaticales son las mismas en toda lengua del mundo, y hablan de universales del pensamiento que se mantienen constantes en todos los pueblos. Esto apunta poderosamente a la idea de una naturaleza humana que es igual en todas partes, y aquí hay un conflicto con la visión histórica de Bello. La polémica de Bello con la escuela de Port-Royal está puesta de manifiesto en su Introducción al *Análisis ideológico de los tiempos verbales* (que por cierto comienza con una cita de Herder, y en el marco de una argumentación que pide profundidad filosófica para los análisis del lenguaje).— No está de más advertir, aunque sea de paso, la relación de estos planteamientos de Bello con el moderno construccionismo social...

afirma que la naturaleza del hombre es su historicidad. En un breve artículo sobre el nacimiento del historicismo, Auerbach recordaba que en Europa el historicismo estético fue la matriz para el nacimiento de la conciencia de la historicidad:¹⁵ el estudio de las diversas *formas de expresión* en cada pueblo llevó a los románticos alemanes al descubrimiento del *carácter histórico* de estas expresiones, es decir, que todas ellas son distintas porque nacen en distintas situaciones a las que están dando respuestas, y así el valor de cada una de ellas no está en un modelo impuesto exteriormente, sino en la particular manera en que responden a su mundo, lo que quiere decir que cada pueblo tiene una manera particular de hacer cultura porque cada uno responde a una distinta situación, y no hay una más importante que la otra, es decir, que la diferencia cultural es una diferencia histórica...

De esta manera se hace posible el estudio de las formas artísticas del pasado en su particularidad, y se crean perspectivas y metodologías de estudio que luego se transplantarán a otras áreas del conocimiento, siendo el historicismo estético la matriz para el desarrollo de la historia jurídica, de la lengua, de las costumbres, etcétera... Y finalmente, del nacimiento de la moderna conciencia de historicidad.

El historicismo europeo se reviste, en sus manifestaciones periféricas (por ejemplo Polonia, Grecia, nuestra América, la actual Finlandia), de un carácter eminentemente crítico: el afirmar que cada pueblo tiene su propia manera de pensar también implica que ninguna manera es más valiosa que las otras en términos absolutos, que todas son signo de una riqueza particular y por esto merecen ser cultivadas y respetadas. En Bello, esta concepción se carga de un fuerte contenido político: en el ejercicio de su lengua, cada pueblo va adquiriendo conciencia de su

¹⁵ Véase E. AUERBACH, "Vico and Aesthetic Historism".

particular manera de pensar y concebir el mundo; por eso, el mejor modo de que un pueblo adquiriera conciencia de sí mismo es fomentar el cultivo de su lengua. Y esto es justo lo que se necesita en los tiempos oscuros desde donde está escribiendo el joven humanista. De esta manera, la relación entre pensamiento y lenguaje es planteada por nuestro gramático a partir de una necesidad política.

En este encuadre (el planteamiento de un problema filosófico, motivado por una necesidad política) podemos comprender mejor la gran preocupación pedagógica de Bello y de su escuela de filólogos y humanistas,¹⁶ pues Bello inaugura una manera de hacer filosofía y de concebir a la racionalidad que será seguida por mucha gente después: es la escuela de lingüistas como Rufino José Cuervo, estudiosos de la tradición clásica como Miguel Antonio Caro y ensayistas como Juan Montalvo e Ignacio Manuel Altamirano (estos últimos muy próximos a la segunda actitud que explicaremos más abajo). En todos ellos, la racionalidad filosófica está también planteada como una racionalidad lingüística, y el trabajo filosófico es presentado como un trabajo sobre la tradición.¹⁷

¹⁶ En su introducción a un breve artículo dedicado a la enseñanza de la lengua latina, nuestro pensador dice, no sólo que el latín es “el principal sendero que conduce al conocimiento de la antigüedad”, sino también que su estudio constituye “uno de los mejores medios de cultivar las varias facultades del alma” (A. BELLO, “Sobre el estudio de la lengua latina”, p.126). No sólo es importante estudiar latín para apropiarse de unos contenidos dados, sino también porque el estudio de esta lengua incide en el ánimo del que se afana en éste: el joven se cultiva, no sólo en el texto que lee, sino también en la lengua que forma este texto, pues la lengua misma constituye un contenido: en ella se aprende a ejercitar “las facultades del alma”. Se trata de una manera moderna de plantear una postura de antiguo raigambre en la tradición del humanismo europeo (recientemente recuperada por Gadamer y su escuela): hacer contacto con una lengua, estudiarla, es entrar en contacto con una tradición, una manera de pensar y de ver el mundo: la lengua es la matriz de la cultura, y a través de ella percibimos el mundo (lo cual tiene también un matiz político; véanse las notas 20 y 23). Por esto, la formación del humanista, su preparación espiritual para comprender los grandes textos y vivir la vida de manera más plena, más humana, parte siempre del estudio de los artes de la lengua.

¹⁷ No hay que perder de vista que este trabajo sobre la tradición de la lengua nacional, en Bello, tiene como contraparte el olvido de las lenguas originarias, y que en este sentido está ya dando una visión de lo que debe ser el ciudadano latinoamericano: “Desde que los españoles sojuzgaron al nuevo mundo, se han ido perdiendo poco a poco las lenguas aborígenes; y aunque algunas se conservan todavía en toda su pureza entre las tribus de indios independientes, y aun entre aquellos que han empezado a civilizarse, la lengua castellana es la que prevalece en los nuevos estados que se han formado de la desmembración de la monarquía española,

2.1.2. La reforma de la ortografía y la búsqueda de las categorías de la expresión lingüística latinoamericana

Veamos cómo estos contenidos quedan planteados en la obra de Bello. En el ensayo de 1823 que venimos glosando, de lo que se trata es de simplificar y uniformar la ortografía, el modo de escribir, con el objeto de que a la gente le sea más sencillo acceder a la escritura, y con esto adquiera conciencia de sí misma al tiempo que se haga capaz de asumir sus derechos políticos.¹⁸ Bello y su amigo plantean dos medidas para este efecto: la simplificación del alfabeto, reduciendo sus letras sólo a aquellas que representen un sonido, y la simplificación de la ortografía, que en ese entonces es normada por la Academia según un criterio estrictamente etimológico: para saber cómo se escribe una palabra se busca su raíz latina, y así se escriben letras mudas como la ‘u’ en ‘que’, y la ‘h’ en ‘christiano’ y ‘chimera’; también se emplean varias letras para el mismo sonido (caso de ‘c’, ‘k’ y ‘g’). Todo ello hace complicado el acceso al lenguaje escrito por lo difícil de enseñarlo según criterios coherentes, simples y que muestren relación con la manera en que la gente *vive* su lengua, lo que a su vez dificulta la formación de ciudadanos que participen responsablemente en el proceso de conformación de sus respectivas naciones.

Bello profundizará en estas intuiciones con fecunda radicalidad a partir de su regreso a Chile en 1829. En un texto del 32 que ya preludia la actitud de la *Gramática*, Bello hablará de la necesidad de estudiar la gramática del castellano, no a

y es indudable que poco a poco hará desaparecer todas las otras” (“Indicaciones”, p. 459) (las cursivas son mías).

¹⁸ Véanse las opiniones de I. JAKSIC, “La gramática de la emancipación”.

desde de la gramática latina, como se ha venido haciendo en la Universidad virreinal, sino sino a partir de la observación de la lengua propia, en la búsqueda de las categorías en que ella misma se organiza; una indagación “en sus reglas peculiares, su índole propia y sus generalidades”.¹⁹

Éste es el proyecto detrás de la *Gramática* de Bello, su gran obra, publicada en 1847 de manera paralela a la fundación de la Universidad de Chile y al proyecto nacional de educación popular: en ella, nuestro humanista intenta explicar el «buen decir» del sistema de la lengua española, de manera sencilla; pero también intenta mostrar la manera particular en que esta lengua se organiza. Explicar cómo es, y enseñar cómo se puede hablar. De esta manera, los esfuerzos pedagógicos de Bello tenderán a enseñar este buen decir de la lengua materna que es paralelo del buen pensar; un buen decir que garantizaría la comunicación fraterna entre naciones hermanas y evitaría en lo posible la entrada de neologismos que pudieran ocasionar la fragmentación del español, de la misma manera en que sucedió con el latín tras la caída de Roma.²⁰

2.1.3 Una nueva manera de filosofar

La enseñanza de la lengua materna tiene consecuencias políticas concretas, porque no sólo enseña a pensar sino que permite la participación de los ciudadanos en la

¹⁹ Citado en JAKSIC, “La gramática de la emancipación”, p. 511.

²⁰ No hay que olvidar que, para Bello y su escuela, América Latina es tal porque comparte una misma herencia lingüística (en mayor medida, el español; en medida menor, otras lenguas neolatinas que son el francés y el portugués) y cultural (la herencia de los clásicos griegos y latinos, mediada por el cristianismo). La posibilidad de que dos naciones escindidas actúen juntas viene dada porque éstas se den cuenta de que pertenecen a una misma tradición; las investigaciones pioneras de Arturo Ardao sobre la historia de la idea de «América Latina» son este sentido fundamentales (véanse los libros reunidos en A. ARDAO, *América Latina y la latinidad*). Por eso, me parece, Bello utiliza motivos virgilianos para hacer la loa del paisaje americano.

discusión pública de las nuevas ideas y proyecto de nación, al tiempo que mantiene la unión con la tradición cultural y literaria española, pues la separación política del imperio no implica una separación del pasado hispano.²¹ De esta manera, la discusión sobre la lengua abre la puerta a la discusión por el contenido cultural de la política, en términos de cuál es el proyecto de nación que se quiere, qué tipo de ciudadanos requieren las nuevas Repúblicas y cuál debe ser el papel del Estado en la formación de éstos.

En este último punto, la postura de Bello entrará en polémica con la de otros pensadores de los que vamos a hablar más adelante. Sólo quiero recalcar, antes de avanzar, que toda la obra de Bello está escrita en una perspectiva práctica: se trata de libros, artículos y tratados que quieren *hacer* cosas, y eso es muy importante para comprender la forma en la que están escritos. La *Gramática* es un libro que realiza una investigación ejemplar para describir la manera en que se organiza la lengua. Pero esa investigación no está hecha porque sí, sino que obtiene su importancia de una intención más elevada: quiere describir para que lo descrito sea más comprensible y pueda enseñarse mejor; está conectada con los proyectos pedagógicos de Bello. Así, se trata de pensar el lenguaje para cambiar la manera en que este lenguaje es usado. Como hemos dicho arriba, tampoco se trata de cambiar este uso del lenguaje nada más

²¹ El 2º párrafo de las “Indicaciones” es una buena muestra de la postura de Bello al respecto: “Desde que los españoles sojuzgaron el nuevo mundo, se han ido perdiendo poco a poco las lenguas aborígenes; y aunque algunas se conservan todavía en toda su pureza entre las tribus de indios independientes, y aun entre aquellos que han empezado a civilizarse, la lengua castellana es la que prevalece en los nuevos estados que se han formado de la desmembración de la monarquía española, y es indudable que poco a poco hará desaparecer todas las otras” (“Indicaciones”, p. 459). En el planteamiento de Leopoldo Zea hay, otra vez, una simplificación que me parece excesiva: en etapas iniciales, los pensadores niegan totalmente el pasado colonial del que son herederos, hasta que en etapas posteriores se hacen capaces de integrar este pasado de manera dialéctica. Sin embargo, Bello es el gran contraejemplo del planteamiento anterior: «emancipador mental» de una etapa temprana, recurre a medios expresivos propios de la tradición española (como la poesía arcádica); no niega la tradición occidental en la que está inserta: al contrario, *trabaja sobre ella para subvertirla y hacerla capaz de decir nuevos contenidos*.

porque sí: el acceso al buen decir posibilita que los ciudadanos participen de los derechos y obligaciones de la vida en República, al tiempo que —por la relación entre lenguaje y pensamiento— ayuda a desarrollar la conciencia crítica de la propia identidad, educa en el buen razonar y funda ‘la base de todos los otros adelantamientos intelectuales’.

La motivación última, como vemos, está en una manera particular de vivir una situación histórica y política de crisis: en la *respuesta* a esta situación, Bello ensaya una manera totalmente *original* de plantear un problema filosófico (la relación entre lenguaje y pensamiento), no sólo en sus *contenidos* (Bello es original en lo que dice) sino en la *forma* misma de acceder al problema (Bello es original en cómo lo dice), pues se trata de una forma que quiere *hacer* cosas, que es ella misma un contenido. Importa recordar esto para más adelante.

2. 2. El trabajo sobre el estilo

2.2.1 Hablar de otra manera: la lengua viva del ensayo

Un planteamiento radical que cuestiona desde la filosofía la manera en que hablamos y escribimos lleva al intento de hablar de otra manera. Por eso, en muchas de sus manifestaciones más altas el pensamiento latinoamericano del siglo XIX es un trabajo sobre el estilo. De esta manera, los pensadores de la generación de Bello se embarcan en la búsqueda de otro modo de hablar que corra paralelo al otro modo de pensar que significa la ‘revolución mental’ presentada con la cita de Mora al inicio de este ensayo: la revolución en el plano de la cultura.

Ése fue el caso, por ejemplo, del argentino Domingo Faustino Sarmiento, polemista furibundo quien en su exilio chileno colaborará activamente con Bello en su labor pedagógica y de reforma de la ortografía, pero que entrará en polémica famosa con él precisamente por las posiciones más radicales del primero respecto a la escritura: mientras que Bello aboga por conocer y mantener la tradición de la lengua expresada en el buen decir, Sarmiento proclama al *uso* como único principio para juzgar cuál modo de hablar es mejor que otro: no hay maneras de hablar más ‘puras’ o ‘impuras’, sino sólo maneras más o menos efectivas.²² Sarmiento aboga por una reforma de la escritura más radical que la de Bello, y esa reforma la muestra en sus propios escritos:

Qé! El problema de la España europea no podria resolverse examinando minuciosamente la España americana, como por la educacion i ábitos de los ijos se rastrean las ideas y moralidad de los padres? Qé! no significa nada para la istoria ni la filosofia esa eterna lucha de los pueblos ispano-americanos, esa falta supina de capacidad política e industrial qe los tiene inquietos, i revolviéndose sin norte fijo, sin objeto preciso, sin qe sepan por qé no pueden conseguir un dia de reposo, ni qé mano enemiga los echa i empuja en el torbellino fatal que los arrastra mal de su grado i sin qe les sea dado sustraerse a su maléfica influencia?²³

²² Dice Sarmiento: “En ninguna parte hemos encontrado todavía el pacto que ha hecho el hombre con la divinidad ni con la naturaleza de usar tal o cual combinación de sílabas para entenderse; desde el momento en que por mutuo acuerdo una palabra se entiende, es buena” (citado en ROIG, “La Filosofía Latinoamericana en sus orígenes”, p. 20).

²³ D.F. SARMIENTO, *Civilizacion i Barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga. I aspecto físico, costumbres i ábitos de la re publica argentina*, Santiago, Imprenta del Progreso, 1845, p. 8. Aunque sea en nota al pie, quiero decir que necesitamos nuevas ediciones críticas de nuestros grandes pensadores: Sarmiento es uno de nuestros pocos «clásicos» que ha recibido una atención sostenida de la crítica. *Facundo* tuvo cuatro ediciones en vida de Sarmiento, y en cada una el autor va haciendo cambios e incluyendo textos que pueden ayudar a la mejor comprensión de lo que ha escrito: la primera, de la que ahora citamos, aparece en Santiago en 1845, durante el exilio chileno del pensador. La segunda se imprime también en Santiago, en la Imprenta de J. Belina, en 1851. Está dedicada a Valentín Alsina, e incluye una carta al mismo, donde explica las modificaciones que hizo Sarmiento a su libro (sobre todo, suprime la Introducción original, y los capítulos 1 y 2). Además incluye un examen crítico traducido de la *Revista de ambos mundos*. La tercera cambia el título del libro: ahora se llama *Facundo: civilizacion i barbarie en las pampas argentinas* y está impresa en Nueva York, D. Appleton y Compañía, 1868. La edición incluye el prefacio que escribió para su traducción inglesa la señorita Horace Mann, y además los textos sarmentinos *Altao* y *El Chacho, último caudillo de la montonera de los llanos. Episodio de 1836*. Suprime la dedicatoria y la carta a Alsina, y además incorpora un texto corregido por el gramático cubano Montilla. La cuarta edición, finalmente, tiene el mismo nombre de la tercera, que quedará como definitivo, y es impreso en París, Librería Hachette y Compañía, 1874. Está al cuidado de su nieto, Augusto Bello Sarmiento, y restituye la introducción y los dos primeros capítulos de la

O más abajo, en la misma página:

¿No valia la pena saber por qué en el Paraguai, tierra desmontada por la mano *sábida* del jesuitismo, un *sabio* educado en las aulas de la antigua Universidad de Córdoba abre una nueva página en la historia de las aberraciones del espíritu humano, encierra a un pueblo en los límites de bosques primitivos, i borrando las sendas que conducen a esta China recóndita, se oculta i esconde por treinta años su presa en las profundidades del continente americano, i sin dejarla lanzar un solo grito, asta que muerto él mismo por la edad i la quieta fatiga de estar inmóvil pisando un pueblo sumiso, éste puede decir al fin, con voz estenuada i apenas inteligible, decir a los que vagan por sus inmediaciones: Vivo aun! pero cuánto e sufrido, *quantum mutatus ab illo!*

En estas dos citas del *Facundo* podemos ya observar por qué decimos que el discurso de Sarmiento es más radical que el de Bello. Hay dos elementos: un trabajo sobre las grafías y una manera hermosa de hablar.

Observemos el primer elemento. El *Facundo* está lleno de giros que imitan la fonética y los giros dialectales del español que se habla en las calles de su tiempo. Detrás de los escritos de Sarmiento podemos percibir una manera particular de plantear la reforma de la ortografía a la que llamaba Andrés Bello; una reforma que aquí busca integrar todos los elementos de la lengua que ayudan a que la gente pueda comunicarse en su experiencia cotidiana, pero que están ausentes de la escritura

primera edición. Las ediciones modernas se han basado en su mayoría en esta última edición. Decíamos arriba que Sarmiento es uno de los pocos «clásicos» latinoamericanos que han tenido una mediana atención de la crítica. El texto crítico que sigue la mayoría de las ediciones modernas fue fijado por Alberto Palcos: *Facundo*, 2ª ed., Buenos Aires, Ediciones culturales argentinas, 1961. Este texto, sin embargo, no registra las variantes textuales (el proceso de escritura y reescritura de Sarmiento). Las ediciones de Ayacucho, Alianza y Losada se basan las tres en ese texto... Sin embargo, estas últimas tres ediciones coinciden en despojar al *Facundo* de sus particularidades: conservan el texto pero modernizan las grafías, con el propósito de ‘hacer la obra más accesible a sus lectores’. Y en ese proceso, pierden –según me parece— mucho de lo que hace al *Facundo* la extraordinaria obra de lenguaje que es... Por ello, al citar el *Facundo* recurriremos de manera directa al texto facsímil de la primera edición. Para los datos presentados en esta nota, véase N. DOTTORI y S. ZANETTI, “Criterio de esta edición”, pp. LIII-LIV; un desarrollo sistemático de este argumento puede verse en mi capítulo 2.

normalizada de la Academia: por eso los giros dialectales, las repeticiones que imitan el discurso oral y las grafías que intentan representar la manera en que la lengua suena.²⁴

Pero no sólo se trata de las grafías, sino de toda una manera de hablar que es compleja y hermosa. La expresión de Sarmiento es ‘impura’: hace uso artístico de las irregularidades de la expresión oral que busca ser corregida por la escuela de Bello, guardiana del buen hablar; nótese en el primer fragmento aquí citado el soberbio uso de la anáfora (repeticiones del *qué* y *qe*), las constantes reiteraciones que imitan el lenguaje oral, introducen el elemento emocional y van creando un ritmo de lectura, con frases breves al inicio, que caen como martillazos al ritmo de los dos primeros exclamativos, para pasar con frases que se alargan en el uso constante de *qué* relativo y adverbial (imitación fina de la expresión oral).²⁵

Pero no sólo se trata de las repeticiones. El segundo fragmento del *Facundo* cierra de manera extraordinaria con una cita latina (*quantum mutatus ab illo!*, “¡cuánto ha cambiado su forma!”); esta cita viene de la *Eneida* (II, v. 274) y era locución usual entre la gente culta de la época. Es cosa hermosa que Sarmiento remate su párrafo con esta cita: en la *Eneida*, las palabras están puestas en boca de la sombra de Héctor, a quien Eneas se encuentra en un sueño después de escapar de la masacre de Troya; el antaño hermoso héroe

²⁴ Ahí está la reforma de Bello, la búsqueda de un sistema gráfico más sencillo (economía), pero también está la preocupación sarmentina por acercar la escritura a la oralidad: se ha simplificado el sistema de acentos: el acento ortográfico se usa sólo en palabras esdrújulas (“revolviéndose”) o en aquellas cuya pronunciación pudiera dejar dudas sobre si la palabra es grave o aguda (“sábía” frente a “sabía”); se conservan los acentos cuando éstos sirven para expresar una función sintáctica diversa (*qué* exclamativo frente a *qe* relativo o conjunción; *el* artículo frente a *él* pronombre); se eliminan las ‘letras mudas’ (*u* en *qué*, *h* en *hábitos*), resabios gráficos de la antigua etimología pero que hace tiempo que ya dejaron de pronunciarse; se unifican grafías que realizan un mismo sonido de maneras distintas, como en el caso del sonido /i/, que antes podía escribirse *i* e *y* y en el sonido /j/, escrito con las grafías *j* y *g*. Los valores *ce*, *ci* (como en *educacion*) siguen escribiéndose con *c*, probablemente porque en algunas regiones de España y América pueden pronunciarse como /s/ y en otras como /θ/.

²⁵ No puedo sino recordar el ritmo similar de algunos hermosos sermones de san Agustín, logrado por anáfora de la interjección *eugé...*

aparece ahora con el cuerpo destrozado, tristísimo y vertiendo largos llantos, negro por el polvo y con los pies hinchados: “Ay de mí –dice Eneas al recordar la escena de su sueño-, cómo estaba, cuán cambiado del Héctor/ aquel que regresa vestido con las armas de Aquiles”.²⁶ El héroe derrotado, como un fantasma, se aparece a los ojos del único sobreviviente de su reino, aquél que está destinado a rehacer la grandeza del imperio arrasado; del mismo modo, el pueblo demacrado bajo la bota del dictador le habla a aquellos que leen el *Facundo* para decir que todavía está vivo; y así, el pueblo paraguayo, integrante de la España americana que es América Latina, forma la viva imagen de una Troya destrozada por sus propios dictadores pero destinada quizás a renacer como la nueva Roma...²⁷ ¡Cuántas cosas nos ha dicho Sarmiento con el mero uso de una cita latina!

Si la anáfora ayuda a darle contenido afectivo al argumento de esta parte del *Facundo*, la metáfora que Sarmiento hace a través del uso de esta cita le da a su argumento una enorme profundidad cultural, y pone al argumento en relación con todo un mundo de sentido compartido por su comunidad (el referente virgiliano, América Latina como heredera de Roma y la tradición de la latinidad).

Ambos recursos son parte de la dimensión literaria del discurso sarmentino. Por ello decíamos al principio que Sarmiento es más radical que Bello respecto de la manera de escribir: si el sabio se embarcó en la búsqueda de las categorías de la experiencia lingüística americana (que son también las categorías lingüísticas de la experiencia americana), Sarmiento es impulsado por este mismo planteamiento a la búsqueda de una manera

²⁶ *En.* II, vv.274-275 (tr. R. Bonifaz Nuño).

²⁷ El “sabio educado en las aulas de la antigua Universidad de Córdoba” es, por supuesto, el doctor Francia, ese extraño tirano que gobernó Paraguay con una mano dura y rigurosa hasta el momento en el que le sobrevino la muerte; un tirano extraño, letrado, amante de Rousseau y de los clásicos latinos, y a quien Sarmiento odia con aversión... Por cierto, que este doctor Francia es el modelo para el general Lautaro Muñoz en *El Otoño del Patriarca* de García Márquez, aquel otro dictador que andaba de un lado para otro cargando las *Vidas de los doce césares*, y que muere asesinado por el Patriarca que da nombre a la novela

distinta de hablar, que integre esta experiencia en el propio proceso de argumentación. Por ello su prosa es ágil y está llena de emoción: es una manera de escribir que está hecha para ser discutida por el gran público; una forma que sólo es posible con el nacimiento de los grandes periódicos y de la imprenta que permite la reproducción técnica y masiva del pensamiento escrito; con el advenimiento de la «masa» urbana, que da origen a una nueva manera de hacer movimientos sociales, típica del siglo XIX. A esta dimensión literaria aludimos cuando decimos que el *Facundo* es un «ensayo».²⁸

2.2.2 Una posición ante la sociedad

Bello hace tratados lingüísticos que argumentan filosóficamente; Sarmiento trabaja sobre su propio estilo, e integra en su escritura las maneras de hablar que estaban exiliadas de la Ciudad Letrada, pero existían vivas en la experiencia lingüística de la oralidad. La actitud detrás del *Facundo* cuestiona la validez de una comunidad intelectual que se escuda en las reglas del buen decir, normadas por la Academia, para excluir la voz de ciertos sujetos que no pertenecen a esa comunidad. En la polémica que sostiene con Bello, Sarmiento enuncia claramente estos principios: “Los gramáticos son como el senado conservador, creado para resistir a los embates populares, para conservar la rutina y las tradiciones, son, a nuestro juicio, si nos

²⁸ La bibliografía sobre el ensayo filosófico hispanoamericano ha ido creciendo poco a poco, aunque aún no parecemos haber llegado a una definición clara de lo que entendemos por “ensayo”; muy buenos análisis, complementarios al mío, pueden encontrarse en H. CERUTTI, “Hipótesis para una teoría del ensayo (primera aproximación)”; J. L. GÓMEZ-MARTÍNEZ, “Literatura y filosofía en Iberoamérica: lo ensayístico en la filosofía” (exposición histórica), y *Más allá de la pos-modernidad. El discurso antrópico y su praxis en la cultura iberoamericana*, esp. pp. 23-104 (que sistematiza teóricamente los planteamientos históricos, y los pone en relación con la actual apelación a la literatura por parte de los filósofos posmodernos); y E. NICOL, *El problema de la filosofía hispánica*, a cuyos planteamientos pasaré breve revista en el último ensayo de este libro.

perdonan la mala palabra, el partido retrógado, estacionario de la *sociedad de habladores*” (cursiva mía).²⁹

Tenemos que ser comprensivos con esta actitud hacia la Academia y los gramáticos, que es compartida de diferente manera por casi todos los pensadores de la generación de la que venimos hablando. Recordemos que Nebrija, el autor de la primera *Gramática de la lengua castellana* (que es, también, la primera gramática moderna), había dicho en el Prólogo de ésta (dirigido a Isabel la Católica) que

cuando bien conmigo pienso mui esclarecida Reina: y pongo delante los ojos el antigüedad de todas las cosas: que para nuestra recordación e memoria quedaron escritas: una cosa hallo y saco por conclusión mui cierta: que siempre la lengua fue compañera del imperio: y de tal manera lo siguió: que junta mente començaron. crecieron. y florecieron.³⁰

Y después había desgranado ejemplos de la Biblia, la antigüedad clásica y la España medieval, en donde mostraba una y otra vez cómo el progreso material y política iba siempre acompañado de una lengua fuerte; el ejemplo de España es singular: Nebrija hermana el inicio de la Reconquista con la obra literaria de Alfonso X y su acción renovadora en el idioma. Todos estos argumentos se ordenan, en el razonamiento de Nebrija, para mostrarle a la Reina la importancia de tener un idioma fuerte, claramente reglamentado, compañero de un Imperio Español en ascensión cuyos tratos y posesiones cada vez mayores hacen necesario un uso normalizado del lenguaje:

Que después que vuestra Alteza metiesse debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas: y con el vencimiento aquellos ternían necesidad de recibir las leies: quel vencedor pone al vencido y con ellas nuestra lengua: entonces por esta mi Arte podrían venir en el conocimiento della como agora nos otros dependemos el Arte de la Gramática latina para depender el latín. y cierto así es

²⁹ Citado en ROIG, “La Filosofía Latinoamericana en sus orígenes”, p. 28.

³⁰ A. DE NEBRIJA, *Gramática de la lengua castellana*, prólogo.

que no sola mente los enemigos de nuestra fe que tienen ia necesidad de saber el lenguaje castellano: mas los vizcaínos. navarros. franceses. italianos. y todos los otros que tienen algún trato y conversación en España y necesidad de nuestra lengua.³¹

Los americanos del siglo XIX sienten muy claramente esta dimensión política del lenguaje y su uso, un lenguaje español que se nos fue impuesto de manera paralela a la conquista española pero que se hizo “nuestro” a través del uso y de la tradición.³²

Las respuestas diferentes de Bello y Sarmiento a este problema denotan dos maneras distintas de concebir el trabajo crítico, que son resultado de dos maneras en las que se concibe la relación del intelectual con su sociedad y se traducen en la preferencia por distintas maneras de hablar y en distintas maneras de hacer filosofía. Andrés Bello es un fundador de espacios institucionales: erige Universidades, recopila libros para armar bibliotecas, escribe gramáticas y tratados jurídicos; en cuanto a su formación, es un humanista ‘a la antigua’ que concibe su acción política como preservación de lo mejor de una tradición cultural y lingüística que a todos nos pertenece. En contraparte, Sarmiento es representante de un modo de hacer cosas con palabras que se sitúa en una distancia más o menos crítica respecto de la *institucionalidad*: es un escritor de artículos periodísticos, un polemista y un agitador; frente al discurso especializado del tratado jurídico y la disquisición filológica,

³¹ *Ibid.*

³² “Si se me pregunta la fecha y el continente en que estamos, y respondo que en 2004 y en América, me he valido de un mundo conceptual no nacido aquí: he hablado en *español*, idioma cuyo nombre no puede ser más decidor (de haberlo hecho en otros idiomas que también conozco, como francés e inglés, la situación no habría cambiado un ápice); he aceptado una división del tiempo y una denominación también nacidas en Europa. Podría aducir que el español, al igual que el francés y el inglés, proviene de un idioma anterior, de nombre ignorado (al cual a partir del siglo XIX se dio en llamar indoeuropeo), que se habló en regiones imprecisas, pero sin duda no sólo en tierras que después serían conocidas como europeas; y podría añadir otros juicios por el estilo. Pero así no iría muy lejos. Hay que cortar por lo sano discusiones de esta naturaleza, que pueden llegar a ser paralizantes sobre todo en comunidades nacidas de situaciones coloniales. Martí zanjó gordianamente el asunto cuando habló de ‘nuestra América’, no ignorando en absoluto que ‘América’ era nombre que se nos había impuesto desde fuera; otro tanto hizo Antonio Alatorre cuando, teniendo en cuenta a quienes hablamos el español como lengua materna, se refirió a él como ‘*nuestra lengua*’ [en realidad, don Antonio lo toma de Alfonso Reyes]” (R. FERNÁNDEZ RETAMAR, *Pensamiento de nuestra América. Autorreflexiones y propuestas*, p. 19).

Sarmiento prefiere formas literarias como el ensayo, el discurso y el artículo periodístico, así como formas semiliterarias como la carta y el libro de viajes y formas orales como la polémica; todas ellas pueden ser decodificadas por un público no especializado que comparte la *doxa* o tradición cultural a la que apela este discurso; mediante la apelación afectiva a esta *doxa*, estas formas están encaminadas explícitamente a *mover el ánimo* de su audiencia hacia acciones concretas.

2.2.3 *El espacio público del pensamiento*

La actitud de Sarmiento es muestra de una tendencia epocal, la de los grandes pensadores ensayistas de la que todavía hoy somos deudores. De esta tendencia se desprende una idea de la sociedad en donde lo que a todos nos compete debe ser discutido por todos. El pensamiento ensayado en esta época asume su dimensión pública y social. El trabajo sobre la cultura aquí se asume como un trabajo sobre la dimensión literaria del discurso filosófico: un trabajo sobre la cultura que se traduce, en las citas del *Facundo* que leímos arriba, en el magnífico uso del *quantum mutatus ab illo* para hacer de la Historia de Roma una metáfora de las (entonces jóvenes) dictaduras latinoamericanas.

Detrás del uso de esta metáfora se dibuja una *concepción enriquecida de la racionalidad discursiva*: se trata de construir una reflexión que mueva a la acción, una palabra efectiva; en la última cita del *Facundo*, Sarmiento hace un alegato en favor del estudio de nuestro ser de españoles americanos, pues este estudio nos podría dar claves sobre por qué tenemos los problemas políticos que tenemos; para convencernos de este argumento nos dibuja un indignante cuadro de lo que ha ocurrido en Paraguay. En términos

retóricos, Sarmiento se mueve en el horizonte de la razón práctica: está pasando de un argumento de *logos* a un argumento de *pathos*;³³ busca convencernos racionalmente, pero también emocionarnos e indignarnos, y por eso argumenta lógicamente pero también *narra*.

Tanto Bello como Sarmiento elaboran un trabajo razonado sobre la tradición de la lengua nacional, y en ese trabajo muestran una particular manera de hacer filosofía, y también una concepción enriquecida de la racionalidad: la de Bello, una racionalidad lingüística; la de Sarmiento, una racionalidad discursiva y afectiva que pone en primer lugar la propia experiencia del sujeto. Si las obras de Bello preguntan por lo específico de la identidad y el pensamiento latinoamericano a partir de una indagación sistemática sobre la lengua que le sirve de soporte a este pensamiento, las de Sarmiento son grandes monumentos de estilo; su análisis de la realidad pasa también por la lengua, pero este análisis lo lleva, no a la codificación de una gramática, *sino al deseo de escribir de otro modo para afectar a la realidad pensada a través de la escritura*.

La actitud de Sarmiento representa una segunda manera de abordar el problema que venimos dibujando. En sus exponentes más destacados (por ejemplo, Martí, el

³³ *Pathos, logos y ethos* son las tres palabras griegas que usó Aristóteles en su *Retórica* (I, 2) cuando clasificaba los tres tipos de pruebas que pueden persuadir a la persona, para que ésta quede convencida del discurso que escucha. Expliquemos brevemente este tema. Para comenzar, la retórica no se asume a sí misma como una ciencia en el sentido explícito, sino como un intento de describir, de manera práctica, lo que ocurre cuando la gente habla y discute (sepa o no retórica). Para Aristóteles, primer gran codificador de la retórica, siempre que creemos en lo que un discurso nos dice, estamos efectuando esta operación donde confrontamos el discurso con algo que él llama *pisteis* y modernamente traducimos como ‘pruebas’. Hay dos tipos de pruebas: unas ‘no tienen arte’, y con esto se quiere decir que no existen dentro del discurso sino que se dan fuera de él, y son hechos a los que el discurso está refiriendo, testigos, contratos escritos o cosas semejantes; las otras ‘sí tienen arte’, es decir que pertenecen al reino del discurso, y son por eso estudio de la Retórica. Las pruebas ‘con arte’ pueden ser de tres tipos: las que apelan a la razón, las que apelan a las emociones y las que apelan a la manera de ser de alguien y su carácter moral conocido públicamente (o al *logos*, al *pathos* y al *ethos*, si quisiéramos decirlo con palabras griegas). Es momento de hacer una pausa aquí y recordar que en Occidente la idea de una razón pura, no contaminada por la subjetividad y la cultura, va de la mano de una manera de hablar y de argumentar que privilegia el uso explícito de las pruebas de *logos*. Lo que hay detrás de un uso distinto de pruebas es una idea distinta del hombre y de la racionalidad.

primer Hostos y Francisco Bilbao), esta manera aprovecha al máximo recursos de expresión típicos de la literatura: uso de metáforas y otras figuras retóricas, narración, descripción a la manera costumbrista... Recordemos, por ejemplo, que *La peregrinación de Bayoán* [1863], primera obra de Hostos, es una novela alegórica que utiliza el viaje de un héroe para explicar una enseñanza, a la manera de la alegoría barroca y la novela filosófica de Gracián o Fenelón, pero con todos los recursos típicos de la gran prosa romántica de nuestro siglo XIX; que *Sociabilidad chilena* [1844], la primera obra de Bilbao, es un ensayo de filosofía política que para explicar sus argumentos hace uso extenso de la técnica del cuadro de costumbres, cuestión ya advertida por Pedro Henríquez Ureña en *Las corrientes literarias de la América Hispánica*; que el mismo *Facundo* [1845] es la biografía novelada de un caudillo combatido por Sarmiento, y utiliza los recursos de la novela y la biografía para construir argumentos propios del ensayo político (llegando a debatir, incluso, cuestiones de demografía).

2.2.4 Sobre el problema metodológico

¿Cómo leer estos testimonios? Los escritos de la escuela de Bello reclaman la lectura de un estudioso de la lengua con formación filosófica; los de la escuela de Sarmiento presentan un discurso filosófico con una fuerte dimensión literaria (mejor podríamos decir: estética) y requieren a un historiador de las ideas que tome como mediación la metodología de los estudios literarios. Ambas escuelas llaman la atención sobre la definición misma de lo que llamamos «filosofía», y de la manera en que la «filosofía»

se hace otra al entrar en diálogo con la historia, al asumir su historicidad. Sobre estas cuestiones versará el capítulo segundo de mi ensayo.

2.3 El trabajo sobre la materialidad de la expresión

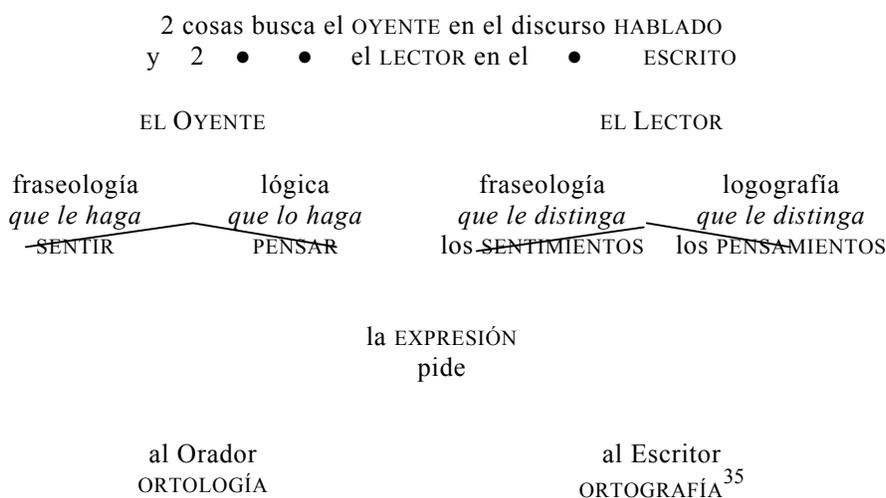
2.3.1 Una nueva racionalidad (I): afectividad y pensamiento en «fraseología» y «logografía»

Pero antes de avanzar a esas cuestiones queda aún la exposición de una tercera manera de abordar el problema; se trata de la manera más radical, la más creativa, y aquí la ejemplificaré con la obra de Simón Rodríguez, maestro de primeras letras de Bolívar, filósofo y educador, tipógrafo e inventor de máquinas increíbles, matemático, geólogo, aforista y viajero incansable.

Sociedades americanas, la obra más importante de Simón Rodríguez, es un tratado de pedagogía política que quiere hacer problema sobre la manera en que se debe planear la educación popular si se quiere conseguir de ésta la creación de ciudadanos responsables.³⁴

³⁴ Óscar RODRÍGUEZ ORTIZ, “Criterio de esta edición”, pp. xlv-xlvi, ha resumido la filiación textual establecida por Pedro Grases para las diferentes ediciones de *Sociedades americanas*: la obra aparece primero en forma de fascículos, a la manera de las novelas por entregas, pero tiene que suspender su publicación pronto por la carencia de recursos materiales. Desde entonces, Rodríguez intentará sucesivamente imprimir el texto completo de su obra, pero viéndose siempre obligado a imprimirla incompleta por carencia de recursos, lo que da como resultado cuatro intentos que, en realidad, son libros muy distintos entre sí: el Pródromo de la obra se imprime en Arequipa en 1828; “Luces y virtudes sociales”, que es un texto independiente aunque pensado como introducción a la obra, se imprime en Concepción en 1834; hay una segunda edición de “Luces y virtudes sociales” como parte de *Sociedades americanas*, en Valparaíso, en el año de 1840; y finalmente hay una cuarta edición, definitiva, impresa en 1842 en Lima, y con el título abreviado de *Sociedades americanas*.— Al citar *Sociedades americanas*, ofreceremos reproducciones del facsímil de 1842; al citar “Luces y virtudes sociales” seguiremos el texto de la 2ª edición tal y como fue fijado en la edición de Biblioteca Ayacucho (ver bibliografía final).

El libro de Simón Rodríguez constituye, probablemente, la apuesta estilística más radical de su generación: siguiendo a Bello, se trata de preguntar por el lenguaje, en las relaciones que éste guarda con la política y el pensamiento; como Sarmiento, Rodríguez busca una reforma radical de la escritura que privilegie la experiencia del lenguaje y sentido por sobre las reglas del buen decir impuestas desde la institución de la Academia. Pero Rodríguez va más allá que Sarmiento en esta reforma de la escritura, y busca una manera de incluir, no sólo los recursos propios de la oralidad, sino también la afectividad y la gestualidad. El mismo Rodríguez lo explica en un cuadro aparecido en la 2ª edición de *Luces y virtudes sociales*:



Gracias a su experiencia como tipógrafo, el pensador compone sus páginas por sí mismo, y eso le permitirá buscar soluciones gráficas para anotar esa fraseología y esa logografía que, en turno, tratan de clarificar los sentimientos y pensamientos que se quieren transmitir por medios escritos; la dimensión afectiva del discurso filosófico va

³⁵ “Luces y virtudes sociales”, p. 228. Véase María del Rayo RAMÍREZ FIERRO, “Ensayo y utopía en Simón Rodríguez”, pp. 357-360.

ahora más allá del trabajo sobre el estilo literario: aquí se trata de un trabajo sobre la materialidad misma en que la expresión se codifica (tipografía, composición gráfica).

Observemos, a manera de ejemplo, lo hecho por el pensador en la página 3 de *Sociedades americanas* (Lima, 1842):

[3]
los AUTORES . que obtienen privilegio de publicacion ,
PROTESTAN , en la primera hoja de sus libros ,
PERSEGUIR , con todo el rigor de la lei ,
a los CONTRAFACTORES de sus obras .

YO NO AMENAZO :

solo pido , a mis contemporáneos ,
una declaracion , que me recomiende a la *posteridad* ,
como al primero que propuso , en su tiempo ,
medios seguros de reformar las *costumbres* ,
para evitar *revoluciones*—

empezando

por la ECONOMIA social , con una EDUCACION POPULAR ,

reduciendo

la DISCIPLINA } a 2 principios } destinacion a ejercicios UTILES , i
propia de la economía } aspiracion FUNDADA a la propiedad

i deduciendo

de la disciplina }
el DOGMA } lo que NO ES JENERAL . NO ES PUBLICO
 } lo que NO ES PUBLICO NO ES SOCIAL

Para quien entiende la materia ,
el discurso debe ser *aforístico* :
Con los Sabios debe hablarse por *sentencias* ,
porque , para ellos , las sentencias son *palabras* .

SIMON RODRIGUEZ .

Se trata, sin duda alguna, de una página legal. Las páginas legales de la época comienzan con una fórmula dada en donde el autor declara la propiedad intelectual de su obra. De eso trata la primera sección de la página citada arriba, donde los términos

claves de la forma dada aparecen en versalitas, para que se puedan seguir fácilmente en la lectura (sujeto, verbo, objeto directo y objeto indirecto).

Rodríguez toma el procedimiento dado de la página legal y lo convierte en un lugar para verter sus argumentos; una vez que ha dicho lo que usualmente se hace al inicio de los libros, continúa aclarándonos que él no va a hacer lo mismo en el suyo, y ofrece una segunda sección, espejo de la primera, en donde los términos claves de su argumentación (ya no de la fórmula dada) aparecen en cursivas, procedimiento análogo al de la primera sección pero con una diferencia tipográfica (de versalitas a cursivas) que ayuda al lector a comprender la diferencia en el orden de la argumentación (de la exposición de un procedimiento discursivo dado, que es el de la página legal, a la exposición de un argumento).

El autor se ha aprovechado de las convenciones materiales de los libros impresos en su época para convertir una de estas convenciones en un *lugar para la argumentación*: aprovechándose de la página legal, nos expone el argumento principal de su obra: la necesidad de reformar las costumbres, por medio de un programa de educación popular, y así evitar las revoluciones armadas.

Ya que entramos a su tema, Rodríguez expande su argumento en el resto del espacio de la página en tres secciones al mismo nivel, cada una iniciada por un verbo en cursivas: la primera dice cómo reformar las costumbres (a través de la educación popular); la segunda habla de los dos objetivos fundamentales que deben guiar este proyecto de educación (“destinación a ejercicios útiles y aspiración fundada a la propiedad”); y la tercera expone el principio fundamental en el que se basa la construcción de este proyecto de educación popular (“lo que no es general no es público; lo que no es público, no es social”). Antes siquiera de iniciar el libro,

Rodríguez nos ha dado ya la médula de lo que tratará todo su discurso. A manera de colofón, y en una letra más pequeña, el autor ofrece ya una declaración del porqué habla como habla, en aforismos.

La página citada permite también observar un primer uso, aún modesto, de sus famosas llaves, que le permiten al autor estructurar argumentos de manera que se comprenda cuáles dependen de cuáles lógicamente y gramaticalmente: el procedimiento de las llaves será uno de los más usados por Rodríguez para construir su peculiar «ortografía» que es, como hemos visto arriba, *la representación del pensamiento en la página escrita*, a través de procedimientos de composición que son llamados «logografía» y que no son sino retórica de la composición visual, contraparte de una retórica gestual (= *elocutio*) que ocurre en el discurso hablado.³⁶ Podemos observar otros componentes de «logografía» en el uso distinto de variedades tipográficas para distinguir órdenes de conceptos: *empezando... reduciendo... deduciendo* frente a ECONOMÍA... DISCIPLINA... DOGMA. Pero la «logografía» no es la única componente del discurso de Rodríguez: existe también la «fraseología», que representa el componente afectivo del razonamiento, y que también es representada con procedimientos tipográficos y estilísticos; más adelante en el libro, observaremos recursos tipográficos para marcar ironía, enojo o sarcasmo: cuando la voz del autor se exalta, los tipos suben de puntaje como si estuviera gritando; el texto no se limita a discurrir: también hay interjecciones, gruñidos y otros sonidos que marcan la huella de un discurso también gestual. Lo más extraordinario de todo es que «logografía» y

³⁶ Lo había dicho antes Ángel Rama, en un brevísimo comentario a *Sociedades americanas*: “Si a fin de siglo Mallarmé distribuyó en el espacio la significación del poema, en la primera mitad Simón Rodríguez hizo lo mismo con la estructura del pensamiento, mostrando simultáneamente su proceso razonante y el proceso de composición del significado” (“La ciudad escrituraria”, p. 18). En mi breve comentario he intentado mostrarte, lector, que esa racionalidad mostrada en la página escrita es también una racionalidad enriquecida; que apela a una subjetividad y a una gestualidad en el proceso de argumentación.

«fraseología» no se dan de manera separada, sino que se mezclan en el curso libre de la discusión, y a veces un cambio de tipo quiere decir al mismo tiempo un cambio en el orden lógico de la argumentación y la marcación de una carga afectiva.

2.3.2. Una nueva racionalidad (II): lógica y retórica en el trabajo de composición material de la página

La página misma es una obra de arte: está estructurada al centro, pensada para leerse de izquierda a derecha y de arriba a abajo; los argumentos menores que salen del orden principal de la discusión en el momento se marcan, como el caso del colofón en el ejemplo citado, con una alineación y puntaje distintos al del orden principal; cada página forma una unidad de composición, a la manera de los tiempos en la música, y a esa unidad se atiene el modo de razonar de Rodríguez: como podemos ver en la cita de arriba, el autor se cuida de terminar un argumento con unidad en una misma página. Más adelante creará procedimientos más complejos de *tempo* donde, por ejemplo, los argumentos se alargan por página y media para dejar espacios de silencio (media página en blanco). Todo esto nos da la idea de una racionalidad enriquecida, de una idea de filosofía compleja e interesante: *una razón corporal, afectiva y cargada de subjetividad* (en algún punto del libro, Rodríguez se detiene y se dice a sí mismo que “pensamos con el estómago”).

Veamos un ejemplo de adentro del libro. Se trata del final de la página 49 e inicios de la 50, en la misma edición:

què COMERCIO! — válganos Dios .

COLONIZACION. Que se descarguen barcadas { de Pulperos ,
de mandaderos ,
de mozos de cordel
i de otros oficios

en que brillan { la *Educacion* !
i
el *Injenio* ! ,

para enseñarnos { a regatear ,
a correr ,
a pujar ,
a reneegar en varias lenguas
i a emborracharnos a la Europea .

no deja de contribuir en algo , a la propagacion de las LUCES .

Con este socorro se ha conseguido ya —

- Lo 1.^o dar al agua el olor de aguardiente
 - Lo 2.^o aumentar el consumo de palo de Campeche , vinagrillo i melaza , para hacer vino de Burdeos abocado— i VINAZAS de Jerez , de Oporto , de Carlon i otras , desconocidas en el comercio mazorral de los Catalanes .
 - Lo 3.^o aprender a hacer *Vino Doucel* , con vinagre i albayalde
 - Lo 4.^o sustituir el frijol tostado , la cevada , el trigo y el pan quemados , al café
 - Lo 5.^o aumentar la masa de azúcar en polvo , con sal o con arena fina , segun el precio corriente .
- En fin : la Albaceria se ha hecho un arte , con los conocimientos que se difunden en los Zaguanes i en las Esquinas , antes ocupadas por Españoles rancieros , campesinos ciudadanizados i negros bozales .

La tesis principal de la obra de Rodríguez es que la revolución política servirá poco si no va acompañada de una revolución económica que ponga su atención en la independencia de las recientes naciones, y de una revolución educativa que forme ciudadanos responsables de su tierra. Esta tesis se refleja en las páginas citadas arriba: allí, Rodríguez argumenta que para el avance económico del continente no se necesita la llegada de inmigrantes europeos para colonizar las tierras no ocupadas (proyecto tomado por Argentina y México, por ejemplo), sino la educación popular, que formaría moralmente a las capas bajas de las nuevas naciones, los adiestraría en oficios técnicos que les permitirían la subsistencia, y al tiempo haría productivas las economías de las nuevas naciones.

En el momento citado, Rodríguez está haciendo sátira del argumento contrario: la entrada de los extranjeros ayudará a hacer productivas las tierras no utilizadas y reactivará el comercio. Comienza su contrargumento: «logografía» y «fraseología» se unen al poner al mismo nivel lógico y afectivo COMERCIO y COLONIZACIÓN; además, el autor se preocupa de marcar el tono exclamativo de la primera frase, por medio de un signo de admiración y una interjección (“qué COMERCIO!-válganos Dios”).

El inicio de la siguiente página está dedicado a explicar el contenido de COLONIZACIÓN, que es lógica y afectivamente igual a COMERCIO (al comercio que defienden argumentalmente los enemigos de Rodríguez): es colonización que se descarguen barcos y barcos de una serie de sujetos sociales que representan lo peor de Europa; de sujetos en que brillan *la educación y el ingenio*, ambos marcados con cursivas para indicar el sarcasmo, pues estos sujetos no son inteligentes ni tienen la formación necesaria; y estos sujetos, ya irónicamente, vienen a enseñarnos (a los americanos, marcados con dativo ético) una serie de cosas que nada sirven para el avance moral o económico de nuestras naciones, son todas ellas los peores vicios de la sociedad europea; por cierto, en términos retóricos lo que está haciendo Rodríguez es una contrargumentación de *ethos*: desarma los argumentos de sus oponentes, no por el contenido del discurso, sino por la manera en que se comportan los sujetos portadores de éste; y la contrargumentación concluye con una sentencia marcada ortográfica y logrográficamente: todo ello “no deja de contribuir, en algo, a la propagación de las LUCES”.

Observemos los aspectos lógicos codificados en la «logografía»: las llaves van indicando los elementos que dependen en cada orden del discurso, y la ordenación

tipográfica de cada sentencia, ordenadas primero a la derecha, luego al centro, y al final a la izquierda (que se descarguen... en que brillan... para enseñarnos), marcan un *orden sintáctico* que es también *lógico*. La escritura de Rodríguez pasa del trabajo sobre el estilo literario a la manera sarmentina para indagar en la misma materialidad de la expresión: la página misma se convierte en una “pintura” de la manera en que Rodríguez razona, pero en un *razonamiento* que no opera en el orden de la razón pura, sino en el de la práctica: *incluye a la subjetividad, la afectividad y la gestualidad*.

Una vez que, en la primera sección de esta página, Rodríguez dibujó la estructura general de su contrargumento, pasa a una sección distinta en donde cambia de registro: amplifica su contrargumento por medio de un cuadro de costumbres que se extiende varias páginas más y dibuja, de manera cada vez más hilarante, la situación real de los pueblos donde las nuevas naciones han permitido el establecimiento de estos colonos: *del registro filosófico ‘enriquecido’ al propiamente literario*.

2.3.3 Una manera de filosofar

La escritura de Rodríguez, innovadora y juguetona, es la mejor muestra de la vitalidad de una generación que se pregunta por la manera en la que hablamos y leemos como una mediación para pensar la manera en la que somos. Un lector de ahora podría pensar, asombrado, en la sorprendente similitud de *Sociedades americanas* con la poesía de vanguardia o los ensayos filosóficos de Cixous y Derrida. Por ello, conviene señalar rápidamente las diferencias entre ambos momentos. *La escritura de Simón Rodríguez busca ensayar la utopía de una comunicación total*, que dé en el espacio de

la página la totalidad de los elementos significativos que hacen que podamos pensar con palabras y sentir lo que comunicamos. La escritura de las vanguardias, por otro lado, parte del extrañamiento del lenguaje cotidiano, que ya no es capaz de decir lo verdaderamente importante, y busca una crítica de los medios tradicionales de expresión que se asume, justamente, como la «vanguardia» en el plano cultural, análoga a la vanguardia revolucionaria en el plano político. Es, por esto mismo, un modo elitista de expresión.³⁷ Por el contrario, Rodríguez quería borrar utópicamente la distancia entre la ciudad letrada y el habla oral de la comunidad americana (él creía que su método de escritura era más comprensible que la escritura tradicional, y que sería más fácil alfabetizar con su método).

2.3.4 Tres prácticas de la filosofía ante la Ciudad Letrada

La búsqueda estilística de *Sociedades americanas* marca una tercera manera de abordar el problema de la relación entre lenguaje, política y pensamiento que estamos delineando: asumir la dimensión cultural de lo político (la dimensión política del lenguaje, en el caso de estos pensadores) lleva necesariamente a la búsqueda de otro modo de hablar que sea capaz de *hacer* la crítica que dice. En la escuela representada por Bello, este planteamiento lleva al análisis más profundo hasta ahora intentado sobre la forma en que se organiza nuestra lengua, a la creación de una escuela filológica motivada políticamente; en la escuela que expusimos a partir de Sarmiento, el planteamiento antes citado lleva a un trabajo sobre el estilo que toma en cuenta la

³⁷ He desarrollado con mayor amplitud esta perspectiva sobre el nacimiento de esta actitud elitista en el arte y la política modernos en mi ensayo “Poesía y profecía”, pp. 40-43.

manera en que la lengua es experimentada por la gente, e integra esta experiencia en el proceso de escritura en el intento de producir ensayos que sean más comprensibles y capaces de afectar a la gente que lee; en el caso de Rodríguez, finalmente, el trabajo sobre el estilo se hace más complejo y llega a ser un trabajo sobre las formas materiales en que se da la expresión: un trabajo sobre la tipografía y la composición editorial, sobre la manera en que los escritos llegan a sus lectores, etcétera. La escuela de Rodríguez es la escuela de los creadores de formas de expresión; de los que, en un intento de hacer a sus textos más efectivos, mezclan géneros (a la manera querida por Horacio);³⁸ de gran número de satiristas y heterodoxos de la escritura que muchas veces lo son también en la vida política, caso —por ejemplo— de su amigo fray Servando Teresa de Mier, o de Fernández de Lizardi (que estaría, a mi juicio, a medio camino entre la escuela de Sarmiento y la de Rodríguez). La escuela más difícil de formalizar, por tanto, pues viene indicada, no por la preferencia de ciertos recursos sobre otros, sino sobre todo por una *actitud*; en el corpus de Rodríguez, cada nueva situación exige formas nuevas, y cada uno de sus textos es por ello distinto de los otros.

En la actitud escritural de Rodríguez podemos ver también una forma particular de relación con la sociedad y con el poder: *con aquella se busca cerrar utópicamente el espacio que separa al pensamiento de su mundo y al escritor letrado de su comunidad; la creación constante de formas es la manera en que el letrado busca cerrar este espacio*; frente a la escritura normalizada que nace en las instituciones del poder, el sujeto pensante reacciona con humor e ironía, y hace uso constante de

³⁸ *Arte poética*, vv. 93-98: no es sólo que los géneros hayan aparecido de manera ‘impura’ a lo largo de la Historia literaria, sino que a veces la mezcla de los géneros es la manera más efectiva de comunicar un contenido; por ello, está permitida, siempre que sea funcional para con la obra.

formas dadas para leerlas de otro modo; las subvierte para que digan cosas distintas de las que deberían decir (por eso leer a Rodríguez es tremendamente divertido); y así la escritura se vuelve un espacio de invención para la libertad y una búsqueda creativa de la comunidad que dé sentido al código con el que se la busca.

Obras ‘raras’, habíamos dicho al inicio de este ensayo... Bello, Sarmiento y Rodríguez responden, cada uno a su manera, al problema político de su momento, y en esa respuesta encuentran una manera particular de hacer filosofía. Sarmiento y Rodríguez son, cada uno a su manera, herederos de la reforma ortográfica de Bello y de su particular manera de problematizar en términos lingüísticos la dimensión cultural de lo político: en los tres, de diversa manera, pensar la realidad para transformarla pasa por un trabajo sobre el lenguaje. Sin embargo, la distinta actitud vital de cada uno se concreta en una manera distinta de hacer filosofía: Bello es un fundador de instituciones, un erudito, un guardián de la tradición compartida: por ello, preferirá formas más sistemáticas como el tratado o el ensayo académico (de tema histórico, jurídico o lingüístico).

Sarmiento se diferencia de Bello, en esta época por lo menos, por su actitud crítica frente al poder estatal, cercana a la figura moderna del intelectual, lo que lo lleva a exponer su pensamiento de forma pública y polémica en medios impresos dirigidos al gran público: su obra es por ello un gran trabajo sobre el estilo que tiene la mirada siempre puesta en el presente.

Rodríguez es, de los tres, el más alejado de la Ciudad Letrada. Su escuela es la de los creadores de formas. Si las anteriores escuelas llaman, por diverso medio, a la participación de los estudios literarios y a su integración en la metodología de la

historia de las ideas, la escritura de Simón Rodríguez interpela la misma separación de disciplinas que nos ha hecho incapaces de leer filosóficamente contenidos literarios, y viceversa. El objetivo del siguiente capítulo estará en responder, desde la teoría, a esta interpelación del pasado, por medio de la crítica de algunos supuestos epistemológicos que operan negativamente en nuestra manera de leer esta historia.

CAPÍTULO 2

LA METODOLOGÍA DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS

1. EXORDIO SOBRE UNA ACTITUD CRÍTICA

Cuando se trata de hablar sobre las obras de escritura producidas en nuestra América sucede un fenómeno bastante interesante. En el caso de la filosofía, se tiende a afirmar que hasta el siglo XX no hubo filosofía en nuestra América, que lo más que hubo fue un montón de escritos políticos (en el sentido de panfletario) que, si acaso, serían literatura (entendiendo por esto que ‘ser literatura’ es algo malo), sin tener en absoluto carácter filosófico. Si estos filósofos se dignaran a hablar con los estudiosos de la literatura se encontrarían con algo curioso: en el terreno de la literatura, se tiende a decir que antes del siglo XX no hubo literatura, por lo menos en sentido ‘pleno’, que lo que hubo fue ‘seudoliteratura’ o literatura de segunda, sólo importante por tener un interés histórico, porque ‘no se escribió nada mejor entonces’ y no podemos saltarnos todo el siglo XIX (aunque sea malo, según se dice).¹ Cuando vamos al terreno de la sociología, nos encontramos con el dato curioso de que en los últimos años, y sólo gracias a los aportes de las teorías de la subjetividad y del pensamiento complejo, los sociólogos latinoamericanos

¹ Un ejemplo típico de esta situación, que aquí se refiere a una novela del siglo XIX enjuiciada por cierto famoso historiador de la literatura: “No bastaría con hacer una edición moderna de *Amalia*: habría que reescribirla, reducir sus 800 páginas y podarle sus excrecencias para hacerla legible” (J. M. OVIEDO, *Historia de la literatura hispanoamericana 2. Del romanticismo al modernismo*, p. 43). Es estremecedora esa última frase, pues lo que se juega al leer es sobre todo una cierta manera de relacionarse con un pasado que, por diferente a nosotros, se presenta en términos de ilegibilidad, y frente al cual el crítico rabioso anuncia la necesidad de reescribirlo, “podarle sus excrecencias”.

se han visto obligados a reconocer (a veces con perplejidad molesta) que la mejor forma de entender los conflictos sociales de nuestra América es recurrir a los llamados testimonios literarios y no ir a los densos manuales positivistas, pues aquéllos parecen haber hecho un mejor análisis de la situación que éstos, es decir, que son mejor sociología.

Es que el pasado nos duele, porque nos dicen que de allí venimos, y –sea cierto o no– venir de allí nos causa una enorme incomodidad, que oscila entre el deseo de exiliarse completamente en una Europa que de aceptarnos nos permitirá la entrada en la Historia (como hizo Cortázar, por ejemplo) y la reivindicación furiosa y nostálgica de una patria herida y enigmática que nunca acabamos de comprender, que nunca termina de ser nuestra.²

¿Para qué leer? ¿Qué justifica el cuidado de las voces del pasado? De manera distinta, los tres ensayos de esta tesis giran alrededor de esta pregunta. ¿Es la tradición tan sólo un monumento al vacío, sostenido en el afán orgulloso de conocer por conocer y acumular por sólo acumular? La cultura de nuestro tiempo parece estar caracterizada por una intensa alergia hacia aquello que llamamos ‘el pasado’.³ En Latinoamérica, por

² Escribía Cortázar, en su carta abierta a Fernández Retamar: “El telurismo como lo entiende entre ustedes un Samuel Feijóo, por ejemplo, me es profundamente ajeno por estrecho, parroquial y hasta diría aldeano; puedo comprenderlo y admirarlo en quienes no alcanzan, por razones múltiples, una visión totalizadora de la cultura y de la historia, y concentran todo su talento en una labor “de zona”, pero me parece un preámbulo a los peores avances del nacionalismo negativo”. Y sin embargo, hay una necesidad de hablar del presente que entra en trágica contradicción con los deberes del ‘escritor profesional’: “Incapaz de acción política, no renuncio a mi solitaria vocación de cultura, a mi empeñada búsqueda ontológica, a los juegos de la imaginación en sus planos más vertiginosos; pero todo eso no gira ya en sí mismo y por sí mismo, no tiene ya nada que ver con el cómodo humanismo de los mandarines de occidente. En lo más gratuito que pueda yo escribir asomará siempre una voluntad de contacto con el presente histórico del hombre, una participación en su larga marcha hacia lo mejor de sí mismo como colectividad y humanidad. Estoy convencido de que sólo la obra de aquellos intelectuales que respondan a esa pulsión y a esa rebeldía se encarnará en las conciencias de los pueblos y justificará con su acción presente y futura este oficio de escribir para el que hemos nacido”. (“Situación del intelectual latinoamericano”, *Casa de las Américas* 45). El contexto es la polémica con Arguedas con motivo de *Los ríos profundos*. Véase Martín de Ambrosio, “Modelo para armar. Cortázar polemista”, *Página 12*, 8 de febrero de 2004

³ Hay que decirlo claramente: ‘el pasado’ no es la suma objetiva de sucesos e historias que nos toca recibir; ‘el pasado’, como la tradición, no es sino el nombre que le damos al Otro en el tiempo: hablar del pasado es siempre entrar en una relación ética y necesariamente tensional, en donde se intenta decir un

ejemplo, llevamos años y años doliéndonos porque no nos gustan las obras producidas por los que vinieron antes de nosotros. Entonces hacemos historia de la literatura rabiosamente; pasando la mirada sobre obras que no nos satisfacen, que nunca llegan a ser literatura auténtica, que son ‘seudoliteratura’, siempre en camino de llegar a ser. Por eso siempre buscamos romper con el pasado (con la comunidad, con las tradiciones); modernos e ilustrados como somos, estamos siempre presagiando la Revolución que vendrá a redimir al pasado. Siempre rompiendo con el pasado y con la tradición, pero incapaces de vivir con ella, de con-vivir (como dijera María Zambrano),⁴ aunque sea con nuestros muertos.

El de la tradición es un problema ético: a través de la lectura nos enfrentamos con la voz del otro, lejana en su transmisión (poco puede defenderse el eco de una voz sin presencia, que apenas sobrevive en una caja de texto), pero cercana en su manera de interpelarnos. Este segundo capítulo se ocupa, justamente, de la manera en que leemos. Intenta dibujar una perspectiva general desde la cual ocuparse de unos ciertos textos (los del pensamiento latinoamericano en el siglo XIX, presentados en el ensayo anterior). En las siguientes líneas haremos el dibujo de una tradición que ha intentado hacerse cargo de esos

sentido que está radicalmente alejado de nosotros, que es inapropiable, indecible, pero frente al cual asumimos una responsabilidad (somos responsables por los textos en donde laten escondidas las voces de los muertos): narrar la Historia (de la literatura, por ejemplo) significa *construir* un sentido en donde intentamos rescatar la voz del muerto que siempre escapa, a la manera del Amado de San Juan de la Cruz. Así, el ‘pasado’ (como la tradición) no es algo objetivo que recibimos pasivamente, sino una construcción que continuamente volvemos a narrar, reactualizando el sentido del texto, transmitiendo el Enigma de una luz inaprensible (el fulgor de una experiencia estética); como ya dijo Lezama: “...Todo tendrá que ser reconstruido, invencionado de nuevo, y los viejos mitos, al reaparecer de nuevo, nos ofrecerán sus conjuros y sus enigmas con un rostro desconocido. La ficción de los mitos son nuevos mitos, con nuevos cansancios y terrores”. (J. LEZAMA LIMA, *La expresión americana*, pp. 66-67) (es absolutamente recomendable la estupenda edición de Irleamar Chiampi citada en la bibliografía, modelo de lo que debe ser una edición crítica de un texto filosófico latinoamericano).

⁴ “Estamos en el ciclo todavía de las revoluciones y toda revolución -hasta la contrarrevolución- se anuncia a sí misma rompiendo con el pasado; todas aparecen en guerra con el ayer, con el ayer más próximo. Y sólo por el pronto, hace eso la revolución: romper con el pasado. ¿Mas no será la segunda e inmediata necesidad de toda revolución entrar en explicaciones con ese pasado? ¿Puede una época mantenerse en ruptura absoluta con el ayer, porque en ese ayer hayan existido cosas que ella viene a romper o corregir?—Reconciliación con el pasado, lo cual vale lo mismo que liberarse plenamente de él vivificándole y vivificándonos. Tal debe hacer la nueva historia” (M. ZAMBRANO, *Pensamiento y poesía en la vida española*, p. 23).

textos (la tradición historicista latinoamericana, tal y como se desarrolla en el siglo XX); marcaremos su origen en la obra del joven Ortega, y narraremos cómo esta tradición se desarrolla y es juzgada críticamente en sus aporías; da lugar a la fundación de una disciplina (la de la historia de las ideas) y a una perspectiva crítica sobre la cual pensar la realidad cultural del presente. El objeto final es dibujar un horizonte desde donde podamos responder a esa actitud crítica que niega el contacto con un pasado bello y doloroso que, por alguna razón, seguimos llamando “nuestro”.

2. LA FORMACIÓN DEL ARGUMENTO HISTORICISTA

2.1. Propósito

Vamos a hacer un recorrido por cierta tradición de lectura. El historicismo de Ortega y Gasset formó, en el siglo XX, a una escuela de pensadores preocupados por la recuperación de la historia de nuestro pensamiento. Las preguntas tienen siempre una historia, y hacer la historia de la pregunta equivale a recorrer el camino previo que permitirá responderla. Ortega aboga por una razón histórica, y con ello postula también una historicidad del pensamiento; rescata la cotidianidad, la afectividad, la experiencia del sujeto que conforma una vida con sentido. Desde esa perspectiva, heredera del historicismo del siglo XIX, se ha gestado una práctica de lectura que ha derivado en el establecimiento de un *corpus* y de una tradición (la disciplina de la historia de las ideas), así como en la posibilidad de una teoría crítica del presente. Las líneas que siguen hacen la historia crítica de esta tradición, y proponen una imagen sobre la cual ensayar la lectura de nuestro pasado.

2.2 La formación del argumento historicista orteguiano

2.2.1 «Amor» y «vida» en las «Meditaciones del Quijote»

Como ya expuso Santiago Castro-Gómez con brillante claridad:

El punto de partida del historicismo orteguiano es su oposición a la fe en la razón objetiva, que dominó el panorama intelectual europeo desde el siglo XVII. A partir de Descartes, el hombre europeo creyó haber descubierto que el mundo posee una estructura racional coincidente con la forma más pura del intelecto humano, que es la razón matemática. Orgulloso de tal descubrimiento, el racionalismo proclamó el comienzo de una época en la que ya no existiría secreto alguno para los hombres. Bastaría con no dejarse obnubilar la mente por las pasiones y con usar serenamente la facultad universal del pensamiento, para que el sujeto pensante, *independientemente de sus circunstancias históricas*, pudiera tranquilamente hundirse en los fondos abisales del universo, seguro de extraer consigo la esencia última de la verdad. Pero, según Ortega, esta visión racionalista conllevaba en el fondo una renuncia total a la vida. Al poner su fe en las capacidades de un sujeto abstracto que se basta a sí mismo, el racionalismo se convirtió en una visión ahistórica, opuesta a todo lo espontáneo y natural de la existencia. Bajo la máscara de la objetividad y la verdad, el racionalismo dejó la propia vida humana sin cimientos y sin encaje profundo. Frente a los problemas más urgentes y subjetivos del hombre, la "razón pura", orientada hacia el análisis de estructuras objetivas, nada podía ni tenía que decir. Pues, en opinión de Ortega, la "realidad radical", aquel ámbito al cual se refieren necesariamente todas las demás realidades, no es el *cogito* cartesiano sino la vida humana.⁵

A esta exposición sumaria del pensamiento de Ortega podríamos añadir que detrás de su proyecto hay una crítica a la teoría de la conciencia y la separación que ésta postula entre sujeto y objeto; a la teoría clásica del conocimiento y su concepción de que el «saber» es la adecuación entre el concepto y su realidad, lo que a su vez supone que la realidad está

⁵ S. CASTRO-GÓMEZ, *Crítica de la razón latinoamericana*, pp. 100-101. Este libro fundamental del nuevo pensamiento latinoamericano fue pobremente editado por la editorial española Puvill; abundan las erratas que muestran un pésimo cuidado de edición. Por suerte, el capítulo al que estamos refiriendo fue publicado por Castro-Gómez de manera separada, a manera de artículo dentro del importante proyecto en Internet que coordina José Luis Gómez-Martínez: S. CASTRO-GÓMEZ, "América Latina, más allá de la Filosofía de la Historia". A esta versión nos referiremos al hacer nuestras citas, indicando en cada momento el párrafo al cual queremos referirnos.— Mi exposición está organizada, en gran medida, como una crítica implícita a este texto de Santiago Castro-Gómez, quien (a partir de una polémica con José Luis Gómez-Martínez) había hecho una censura radical a toda la tradición historicista.

ordenada de manera racional (de acuerdo a los principios de la razón humana); y una crítica a la idea de la Historia que interpreta a ésta a partir de la dicotomía entre libertad y necesidad. Frente a estas antinomias, el proyecto orteguiano supone que el pensamiento sólo puede darse en el horizonte de sentido del sujeto que piensa; un horizonte que es cultural e histórico y está formado por la vida tal y como este sujeto la ha vivido; es la vida concreta la que motiva la racionalidad filosófica, que queda así definida – nietzscheanamente—como expresión de un «instinto de vida».

La «razón» es «razón vital», no sólo porque su objeto es la vida, sino porque ontológicamente está fundamentada en la vida; más tarde, Ortega explicitará que esa «vida» es, no sólo la vida *biológica*, sino la vida humana tal y como es vivida con sentido: la vida hecha de costumbres y expectativas, maneras de pensar y de sentir; la del lenguaje y la tradición; en suma, la de la realidad histórica, tal y como ésta es vivida por los hombres en su historicidad: por eso la «razón vital» de los primeros libros de Ortega será llamada más tarde «razón histórica».

Intentemos una caracterización breve del proyecto de Ortega tal y como aparece en su primer libro, las *Meditaciones del Quijote* (1914). La primera parte de este libro (la carta al lector) contiene en germen el proyecto entero de Ortega, así como muchas de las posibilidades que este proyecto desarrollará en el pensamiento de sus discípulos, directos o no.

La reforma orteguiana de la filosofía propone justamente recordar cuál es el fundamento de todo pensamiento, convirtiendo el pensamiento a la vida; de manera parecida a lo que hace Levinas algunas décadas después, Ortega relea la etimología de «filosofía» interpretándola, no como “amor al conocimiento”, sino como “razón de amor”, conocimiento movido por el amor: “Estos ensayos son para el autor –como la cátedra, el

periódico o la política—modos diversos de ejercitar una misma actividad, de dar salida a un mismo afecto”.⁶ Y esto ocurre porque “meditar” (verbo de raigambre muy española para expresar la acción del pensamiento) no es sino el ejercicio de un afecto: pensamos las cosas porque las amamos; pensamos el mundo que habitamos porque queremos darle un sentido.⁷ Sólo en el amor se justifica la voluntad de conocimiento que anima a toda la filosofía: “Resucitando el lindo nombre que usó Spinoza, yo le llamaría *amor intellectualis*”;⁸ se trata, entonces, de «filosofía» como amor intelectual. La reforma de la filosofía como «razón de amor» no viene dada por condiciones internas a ella, sino por una crisis de la vida,⁹ que exige a la filosofía responder en un acto de amor:

...el amor nos liga a las cosas, aun cuando sea pasajera. Pregúntese el lector ¿qué carácter nuevo sobreviene a una cosa cuando se vierte sobre ella la calidad de amada? ¿Qué es lo que sentimos cuando amamos una mujer, cuando amamos la ciencia, cuando amamos la patria? Y antes de otra nota hallaremos ésta: aquello que decimos amar se nos presenta como algo imprescindible. ¡Imprescindible! Es decir, que no podemos vivir sin ello, que no podemos admitir una vida donde nosotros existiéramos y lo amado no (...) Tal ligamen y compenetración nos hace internarnos profundamente en las propiedades de lo amado. Lo vemos entero, se nos revela en todo su valor. Entonces advertimos que lo amado es, a su vez, parte de otra cosa, que necesita de ella, que está ligado a ella. Imprescindible para lo amado, se hace también imprescindible para nosotros. De este modo va ligando el amor cosa a cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial. Amor es un

⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, p. 11.

⁷ A pesar de la similitud de planteamientos con Nietzsche, conviene citar aquí a Ortega para ver qué es lo que entiende él con «sentido», y cuál es la manera en la que la filosofía crea sentido: “Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *lógos*.-- Y como espíritu, *lógos* no son más que «sentido», conexión, unidad, todo lo individual, inmediato y circunstancial, parece casual y falto de significación” (*Meditaciones*, p. 23). Ya antes había dicho: “En este sentido, considero que es la filosofía la ciencia general del amor; dentro del globo intelectual representa el mayor ímpetu hacia una omnimoda conexión” (p. 18) y que “dado un hecho, [se trata de] llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado... ponerlo en relación con las corrientes elementales del espíritu” (p. 12).

⁸ *Meditaciones*, p. 11.

⁹ Crisis de vida que es, por cierto, una crisis política a cuyo malestar Ortega alude ambiguamente a lo largo de todas las *Meditaciones*, sobre todo a partir de la tematización del *odio*: “Yo sospecho que, merced a causas desconocidas, la morada íntima de los españoles fue tomada tiempo hace por el odio, que permanece allí, artillado, moviendo guerra al mundo. De esta suerte se ha convertido para el español el universo en una cosa rígida, seca, sórdida y desierta” (*Meditaciones*, p. 13); la convulsa historia política de España se explica así, no sólo por la disputa entre ciertos contenidos (por ejemplo, entre conservadores y liberales o entre realistas y republicanos), sino por una cierta manera de habitar el mundo; un odio que ha hecho a los españoles incapaces de comprender su ligazón esencial con el tejido de la vida, haciendo así posible la guerra. Veremos abajo la interesante tematización que de esto hace María Zambrano en el momento de analizar el fascismo.

divino arquitecto que bajó al mundo, según Platón, a fin de que todo en el universo viva con conexión.¹⁰

Así, lo importante de la filosofía está en la manera en que, movida por el amor, nos ayuda a habitar con sentido una realidad histórica vivida cotidianamente, y de este modo nos integra en el mundo: a través de esta filosofía que es expresión del amor metafísico, el hombre encuentra su lugar en un mundo que lo sobrepasa. Ésta es, justamente, la misión del nuevo pensamiento: convertirse a la vida, escuchar el llamado que le pide al saber que se encarne en la realidad vivida por todos: en pocas palabras, pensar la propia historia, pero no la historia tal y como se cuenta en los manuales sino la historia vivida. O, como lo dice Ortega bellamente:

Es frecuente en los cuadros de Rembrandt que un humilde lienzo blanco o gris, un grosero utensilio de menaje se halle envuelto en una atmósfera lumínica e irradiante, que otros pintores vierten sólo en torno a las testas de los santos. Y es como si nos dijera en delicada amonestación: ¡Santificadas sean las cosas! ¡Amadlas, amadlas! Cada cosa es un hada que reviste de miseria y vulgaridad sus tesoros interiores, y es una virgen que ha de ser enamorada para hacerse fecunda... Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla, para que logre esa plenitud. Esto es amor—el amor a la perfección de lo amado.¹¹

Frente a la separación entre sujeto cognoscente y objeto de conocimiento, Ortega muestra que el sujeto puede pensar sólo cuando está inserto en un horizonte de sentido que es la vida en su historicidad, frente al cual el pensamiento responde, en un acto de amor en donde toma fundamento; el saber queda planteado en términos más complejos, no como la adecuación entre el concepto y su realidad, sino como la expresión amorosa de un sujeto histórico, que responde a la llamada de su realidad en un acto creador de sentido; la realidad no está ordenada de acuerdo a los principios de la razón humana, sino que más

¹⁰ *Op. cit.*, pp. 13-14.

¹¹ *Meditaciones*, p. 12.

bien la razón es la expresión vital e histórica de un sujeto que, movido por una especie de instinto de vida, responde a una realidad que lo sobrepasa y a la que sólo puede comprender en términos de sentido; y, finalmente, la relación entre libertad y necesidad queda planteada de nueva e interesante manera: si la tradición racionalista buscó un pensamiento «puro» como manera de escapar de la ‘necesidad’ que constituye la atadura histórica y cultural que empaña el cristal de la razón (la religión que empaña con sus prejuicios la acción racional del progreso, el mito que impide el pensamiento crítico, por citar dos ejemplos), ahora Ortega muestra que la historicidad de la razón (entendida esta «historicidad» como el horizonte histórico de sentido en que la razón es posible) es condición de posibilidad para el ejercicio de su libertad: cada pensamiento nace como respuesta a su situación histórica, y en esa posibilidad de responder encuentra su creatividad y libertad, es decir, que la emancipación de la razón se mueve en el horizonte de la historia; lo «universal» se alcanza desde lo «particular», y sólo pueden entenderse uno y otro a partir de su entrelazamiento: “El hombre rinde el máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo”.¹²

2.2.2. «Pensar la realidad» como expresión de la «razón vital»

Es en este contexto en el que se entiende la famosa frase de Ortega: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo a mí”.¹³ El verbo *salvar* tiene aquí un

¹² *Meditaciones*, p. 21.

¹³ *Op. cit.*, p. 25.

doble significado: por un lado es, como *meditar*, un verbo de raigambre muy española para referirse a la acción del pensamiento; por otro, tiene el sentido de ‘ponerse a salvo’, librarse de un riesgo o un peligro; y finalmente, se usa cuando se vence un obstáculo, sobre todo en el momento de recorrer un camino: una “salvación de la muerte”, a la manera de los tratados barrocos a los que refiere Ortega, es un texto en que se piensa la propia muerte y se busca darle un sentido para ponerse a resguardo de ella.¹⁴

En esta famosa frase podemos intuir ya las aporías del proyecto de Ortega, puestas de manifiesto por María Zambrano, y también hacer un breve resumen de su teoría del sujeto. “Yo soy yo y mi circunstancia”: se trata de un sujeto que no está separado de su mundo de sentido y cuyo razonar es ya expresión de ese mundo, de esa historicidad. “Si no la salvo a ella, no me salvo a mí”: y aquí queda ya de manifiesto la necesidad de pensar la propia vida (y la propia historia), como si el pensamiento mismo naciera siempre como respuesta a una situación histórica dada que exige ser pensada. Así queda enunciada, al menos programáticamente, una exigencia de «pensar la realidad» que encontrará expresión más concreta en otros discípulos de Ortega.

2.2.3 De la realización política del proyecto orteguiano

Santiago Castro-Gómez dirá, en el mismo lugar que citamos hace un momento que “En efecto, para el filósofo español la razón humana es siempre ‘razón práctica’, pues se orienta

¹⁴ Digamos de paso que este giro vitalista de la filosofía apunta, en las *Meditaciones*, a una crítica del *lugar social* del filósofo, que siempre se asumió como superior que otros sujetos portadores de discurso justo por el papel fundador de su «filosofía»; la filosofía no es aquí más que una de otras muchas actividades motivadas por un mismo afecto vital.

a resolver problemas que afectan directamente la vida del sujeto que piensa”.¹⁵ Me parece que al afirmar esto, el colombiano está siendo muy benevolente con el proyecto de Ortega: todas estas declaratorias encontradas en la primera parte de las *Meditaciones* no se concretan, en los primeros momentos, sino al examen de algunas obras de arte, sobre todo literarias. La filosofía de Ortega tomará después una dirección más fija. Sobrevendrá la Guerra Civil, y los jóvenes le pedirán a sus viejos maestros el compromiso político concreto que se deduciría de sus tesis filosóficas. Exceptuando a pocas figuras (tal el caso de Antonio Machado), los maestros no sabrán responder a este llamado de coherencia: Miguel de Unamuno, por ejemplo, actuará de manera ejemplarmente ambigua: a veces en contra del fascismo, a veces a favor, nunca con acciones concretas, hasta el momento de ese canto de cisne que es su discurso en la Universidad de Salamanca.¹⁶

A partir de *La rebelión de las masas*, de 1930 (y las “masas” del título no son sino las que animan los movimientos populares la 2ª República), y anteriormente en *La*

¹⁵ S. CASTRO-GÓMEZ, “América Latina, más allá de la Filosofía de la Historia”, § 1.

¹⁶ Léase la opinión de P. RIBAS, *Para leer a Unamuno*, pp. 176-180. Este pequeño manual es excelente introducción a la obra completa de Unamuno y a su aventura vital (por lo menos es la mejor que conozco). Merece la pena citarse la voz de Pedro Ribas: “Sobre todo creo que Unamuno, a la vista de la movilización y efervescencia política que se produce en la República, responde con la visión de viejo liberal que va perdiendo su sitio, que está solo y anclado en unos valores, religiosos sobre todo, y de ideal ético de fraternidad, pero sin percibir los graves problemas socioeconómicos que están en la raíz del conflicto social” (*Para leer a Unamuno*, p. 177). Los epítetos denigrativos con los que Unamuno califica el proceso político de la República (“alusivos a la pasión, la demencia, al odio, a la teatralería”, dice RIBAS, p. 178), recuerdan demasiado el estilo del propio Ortega en *La rebelión de las masas*. Cuando ocurre el golpe fascista de 1936, Unamuno se adhiere inmediatamente al levantamiento de los generales, haciendo incluso una donación de 5000 pesetas para los rebeldes; RIBAS, p. 179 cita la voz de Unamuno en el 26 de junio del año del golpe, cuando al explicar su adhesión declara que “hay que salvar a la civilización occidental, la civilización cristiana, tan amenazada”. Pronto verá el viejo rebelde cómo los militares utilizan su adhesión como propaganda, y atestiguará el asesinato de amigos suyos, uno tras otro; el 12 de octubre del mismo año, pronuncia el que será su último discurso como Rector de la Universidad de Salamanca, conmovedor y trágico, que desde entonces se ha transcrito generación a generación: al acercarse al final de su discurso es interrumpido por los gritos furiosos del general Millán Astray, fundador de las Legiones (“¡Mueran los intelectuales! ¡Viva la muerte!”), lo que ocasiona la respuesta improvisada del viejo pensador, la parte más famosa del discurso: “Éste es templo de la inteligencia. Y yo soy su sumo sacerdote. Vosotros estáis profanando su sagrado recinto. Yo siempre he sido, diga lo que diga el proverbio, un profeta en mi propio país. Venceréis pero no convenceréis. Venceréis porque tenéis sobrada fuerza bruta, pero no convenceréis, porque convencer significa persuadir. Y para persuadir necesitáis algo que os falta: la razón y derecho en la lucha. Me parece inútil que penséis en España. He dicho” (la versión más famosa del discurso está recogida en H. THOMAS, *La guerra civil española*).

deshumanización del arte (1925), Ortega va virando con una fuerza cada vez mayor hacia un fascismo teórico que, aun sin declararse explícitamente en el campo político, tiende a una concepción aristocrática de la cultura.

Santiago Castro-Gómez ha hecho con buen sentido crítico el dibujo nítido de esta concepción posterior: el horizonte de sentido que significa la propia circunstancia se manifiesta en “creencias fundamentales” que sostienen la vida misma de la sociedad; estas creencias se articulan explícitamente en los sujetos sociales que son capaces de pensar la realidad de manera profesional: las *elites intelectuales* (específicamente los filósofos); a través de su ejercicio crítico, según anota maliciosamente el colombiano, los intelectuales ejercen una *función salvífica* en el seno de la sociedad: le dicen a ella lo que es y a dónde debe dirigirse...¹⁷ Y ciertamente, esta intuición del pensador colombiano se revela cierta al constatar la evolución posterior del pensamiento de Ortega (aunque quede matizada en el pensamiento de sus primeros libros): En *La deshumanización del arte*, esta visión aristocrática había mostrado ya su posible rostro policial a través de una patética defensa de las “creencias fundamentales” de la sociedad, que son gestionadas socialmente por las elites intelectuales y encuentran concreción en las obras de arte. La «crítica política del signo» intentada por las vanguardias es vista por Ortega como la degradación de esta función casi sagrada que tiene el arte, función que se debe proteger si no se quiere caer en una degradación de la vida espiritual española.¹⁸

Hay que añadir una segunda nota de carácter histórico: este giro conservador en Ortega corre análogo a su institucionalización como “pensador oficial” de la nueva España, y cristaliza en la interpretación que de Ortega se tiene en la escuela formada por los

¹⁷ S. CASTRO-GÓMEZ, “América Latina: más allá de la Filosofía de la Historia”, §§ 1, 3.

¹⁸ Zambrano responde al Ortega de *La deshumanización del arte* en la última parte de su libro *La agonía de Europa*, publicado en 1945.

discípulos que se quedan con él en las universidades españolas (Marías, García Morente y, por extensión, buena parte del discipulado argentino formado en las visitas del viejo Ortega). A nivel internacional sucede algo parecido: *La rebelión de las masas* se convertirá en el libro más citado y traducido de Ortega; se le leerá en el contexto de una tradición humanista horrorizada por el ascenso de la cultura de masas, como un equivalente de derecha de lo que fue, desde la izquierda, la respuesta conservadora de Adorno en sus trabajos sobre la industria cultural del capitalismo.¹⁹

Pero la escuela española, con ser la más prestigiosa, no es la única que ensaya una interpretación de pensamiento de Ortega. Probablemente lo más interesante ocurre en las escuelas heterodoxas, que en América Latina darán origen a nuestra primera gran escuela moderna de historia de las ideas, y que formaron el horizonte de sentido en el que se mueve mi propia propuesta de lectura. Mi intención es delinear brevemente la formación de esta tradición heterodoxa, a veces obra de los discípulos directos de Ortega que se radicalizan teóricamente al entrar en contacto con la realidad política de la Guerra Civil (José Gaos, María Zambrano); a veces, obra de los discípulos indirectos que leen a Ortega desde su propia situación, y dan una respuesta innovadora y creativa (Samuel Ramos, José Lezama Lima).

2.3 José Gaos: del argumento historicista a la historia de las ideas

Asumir la naturaleza histórica de la razón implica también asumir que las formas en que esta razón se da son, ellas mismas, históricas: por eso cada pueblo y cada época muestra

¹⁹ Sobre Adorno, véase el estudio de J. MARTÍN-BARBERO, ya citado.

una manera diferente de pensar y una preferencia por ciertos temas y géneros; esto implica que no hay ‘mejores’ filosofías en un sentido absoluto, filosofías universales, pues –como hemos explicado— lo universal se entiende sólo en su relación dialéctica con la particularidad de la circunstancia, en donde esto universal puede ser planteado y adquiere sentido; pero también implica la posibilidad de un pensamiento original siempre que ocurre una situación histórica, pues el ejercicio del pensamiento es una manera en la que los hombres se relacionan con su circunstancia y actúan sobre ella, convirtiendo la vivencia en Historia.²⁰ La historia de las ideas se convierte así en una clave para pensar el desarrollo histórico de los pueblos. Este paso será obra de José Gaos, el discípulo de Ortega que llega a México exiliado tras la guerra civil, y tiene expresión en dos actividades: la teórica, que se pone por escrito en los libros y ensayos destinados a comentar e historiar el pensamiento español e hispanoamericano, y otra práctica desarrollada en su seminario de tesis, donde se forma nuestra gran escuela de historiadores de las ideas: de este seminario sale el primer estudio de Leopoldo Zea sobre el positivismo y el estudio de Luis Villoro sobre el proceso ideológico de la Revolución de Independencia; en este espacio se forman pensadores como Carmen Rovira, Elsa Cecilia Frost y Edmundo O’Gorman (que tiene una historia particular y un pensamiento muy maduro a la llegada de Gaos), entre muchísimos otros.

En las líneas que siguen reconstruiré ese proceso y la manera en que se plantea en 1939 y alcanza unidad sistemática en 1943. A grandes rasgos, se puede decir que las hipótesis de Gaos toman forma en sus comentarios asombrados a la obra filosófica que se encuentra en México, casi desde su llegada en 1939; que en estos comentarios se preparan las tesis que luego se desarrollarán sistemáticamente en sus libros; y que estas tesis serán

²⁰ Los hombres viven una realidad; al pensarla, se hacen capaces de actuar sobre ella y así la hacen habitable.

refinadas y puestas a crítica conforme Gaos va recolectando un *corpus* de textos con el cual se podría escribir la historia del pensamiento español, y mientras sus discípulos desarrollan sus propios proyectos de tesis con hipótesis propias y *corpus* textuales inéditos que motivan al maestro a cambiar su propia postura.

2.3.1 *El proyecto de Gaos, ante la filosofía de lo mexicano (Samuel Ramos)*

Es en su reseña al libro de Samuel Ramos *El perfil del hombre y la cultura en México*, publicada casi cuando Gaos ‘acaba de bajar del barco’ (15 de junio de 1939), donde las inquietudes del exiliado toman cuerpo sólido.²¹ El “tema” del libro de Ramos, dice Gaos, “es el perfil *futuro* de la cultura en México” (cursivas mías). “Lo que al autor interesa en definitiva es el porvenir de su país como cultura nacional entre las demás naciones americanas y en la cultura universal. El perfil pasado y presente de la cultura mexicana es estudiado para poder continuar el trazo de su línea histórica en el futuro. Esta intención hace del libro un ensayo de morfología de la historia”.²² Es decir, en primer término se trata de preguntar por México en tanto que *cultura*, en tanto que tiene consistencia como entidad cultural; en segundo término, que esa pregunta está motivada por una *voluntad de proyecto*: se pregunta por la manera en que el mexicano ha sido, para clarificar así la manera en que

²¹ Recogida en su libro *Pensamiento de lengua española* [1945], pp. 149-152. Como éste es un trabajo de reconstrucción histórica, cuidaré en corchetes cuadrados de hacer referencia a la fecha original de publicación de libros y artículos. La primera edición de *El perfil* es de 1934. Para citar libros y artículos de José Gaos y Samuel Ramos nos atenderemos al texto establecido en las *Obras completas* que de ambos pensadores se han publicado en la UNAM (véase bibliografía). Las de Gaos están muy bien cuidadas; me parece que no ocurre lo mismo con las de Ramos, pues hay referencias a algunos textos no recogidos en las obras. Ninguna de las ediciones está basada en un trabajo crítico de confrontación textos y rastreo de variantes. De cualquier manera el mero hecho de tener una edición de *Obras completas* es ya un privilegio, si recordamos el lamentable estado de las obras de otros pensadores latinoamericanos... (Eugenio Ímaz, Augusto Salazar Bondy, por recordar sólo dos ejemplos del siglo XX).

²² *Pensamiento de lengua española*, p. 149.

puede llegar a ser; el “tema” mismo del libro, apunta Gaos con agudeza, no se encuentra en lo que el libro dice, sino en lo que hace posible. En este proyecto, advierte Gaos, está impresa indeleblemente la huella de Ortega y esa «meditación de la propia circunstancia»²³ que ahora muestra explícitamente su función social y política al aplicarse al análisis y problematización de una realidad histórica concreta, con el objeto de mostrar un posible proyecto.

Gaos acaba de llegar a México; quizá no conoce mucho del contexto político del país, que motivó la desfavorable acogida de *El perfil del hombre y la cultura en México*, y de su dura crítica a los mitos nacionales con los que se comienza a construir el Estado mexicano. Sin embargo, el exiliado tiene un fino olfato crítico, y se da cuenta que la crítica de Ramos no se agota en ella misma, sino que está motivada hacia el futuro; también, que detrás de esta voluntad de pensar la propia circunstancia late un afán reivindicador de lo propio²⁴ frente al panorama intelectual de Occidente, que durante el siglo XIX entró con las culturas española y americana en una relación especial de dominio:

La cultura de nuestra patria [se refiere a España] nos había ofrecido a los españoles un espectáculo de inferioridad, comparativamente a la cultura europea occidental, que suscitaba reacciones análogas, denigratorias y compensatorias, a las expuestas por Ramos, pero que también fomentó movimientos de fuga hacia la cultura universal.²⁵

Gaos vuelve a mostrar su fino olfato crítico al observar de este modo que el análisis filosófico e histórico del «complejo de inferioridad» en el mexicano, tal y como lo plantea Ramos, no sólo quiere ‘describir lo que pasa’ sino sobre todo abrir una posibilidad de crítica hacia el futuro. Y así, el comentario asombrado de Gaos a la obra de Ramos pone los

²³ *Ibid.*

²⁴ Aunque parezca paradójico, dada la manera ‘agresiva’ y retadora con la que Ramos se acerca a la circunstancia mexicana.

²⁵ *Pensamiento de lengua española*, p. 150.

cimientos para una historia de las ideas que, en clave emancipatoria, se dedicará a recuperar la manera en que los pueblos de expresión hispana han pensado su propia realidad, y a través de ese pensamiento han tomado conciencia de sí mismos, con voluntad de proyecto que, al final de la 1ª parte de *Pensamiento de lengua española*, es descrita como una *meditación de utopía*.²⁶

2.3.2. La formación de un corpus

El siguiente paso de Gaos es la sistematización de los presupuestos epistemológicos que permitirán la elaboración de una historia de las ideas, así como la reunión de documentos para constituir un *corpus*; de esto se encargan sus obras *Pensamiento de lengua española* y *El pensamiento hispanoamericano* y las dos antologías *Pensamiento español* y *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, además de algunas secciones de sus libros sobre el pensamiento mexicano; en ello también incide el trabajo práctico desarrollado en su seminario de tesis.²⁷ En realidad, puede decirse que la vista del

²⁶ *Op. cit.*, pp. 104-107. Vale la pena citar las propias palabras del exiliado: “«Utopía» quiere decir en Moro el «ningún lugar» irónicamente, provisionalmente, sólo en tanto se realice la fabulada y propugnada «otra vida», «otro tiempo», «otro mundo», «otro lugar», Pero pasar a *otro* lugar, a otro mundo, aunque sea el mismo, porque el mismo en otro momento es otro; en pasar a *otro* momento, a otra vida, aunque sea la misma, porque la misma en otro momento es otra, consiste el vivir humano, el ser del hombre (...) El hombre es el único ente utópico. Y el único trascendente, no a los demás, sino en sus entrañas a sí mismo--. América, el último lugar sobre la Tierra para la material utopía humana; u utopía, transcendencia” (p. 107).

²⁷ Vale la pena también echar un vistazo al *corpus* de autores reunido en cada uno de los libros: en *Pensamiento español* [1945], tenemos a Alfonso X (fragmentos de la *Primera crónica general de España*), Alfonso de la Torre, fray Antonio de Guevara (la narración del villano del Danubio), Juan de Valdés (fragmento del *Alphabeto cristiano*), Santa Teresa de Jesús (fragmento de las *Moradas*), Juan Huarte de San Juan, fray Luis de León (*De los nombres de Cristo*), Juan Donoso Cortés, Francisco Giner de los Ríos, Ángel Ganivet, Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset; y en *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea* [1945], además de además de Donoso Cortés, Ganivet, Unamuno, Giner, Ortega, a Benito Jerónimo Feijoo, José de Cadalso (*Cartas marruecas*), Simón Bolívar, Mariano José de Larra, Jaime Balmes, Andrés Bello, Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, Julián Sanz del Río, José Victorino Lastarria, Gabino Barreda, Juan Montalvo, Eugenio María de Hostos, Manuel González Prada, José Martí, Enrique José Varona, Joaquín Costa, José Enrique Rodó, Justo Sierra (selección de discursos),

mismo *corpus* obliga a un Gaos cada vez más extrañado a replantear los presupuestos teóricos de lo que él entiende por «filosofía» y a pensar, con cada vez mayor seriedad, en la necesidad de una «filosofía de la filosofía» (véase su *Ideas de la filosofía*).²⁸

2.3.3. Una caracterización del pensamiento hispanoamericano

La cosa es que entre los testimonios recopilados por Gaos hay muy pocos que tienen forma de tratado filosófico: la mayoría muestran, en su aspecto formal y material, acusados *rasgos estéticos* que han llevado erróneamente a tildar tal pensamiento de “meramente literario”: hay un cuidado exquisito por el estilo, a veces acompañado de una preferencia temática por temas estéticos; predominan formas de expresión orales (como la conversación y la tertulia), géneros más literarios (ensayo, artículo) y finalmente un franco “cultivo de la literatura de imaginación, inseparable del pensamiento, en Unamuno, Ganivet, Vasconcelos, Martí, como en Europa tendríamos un caso similar en el Sartre de nuestros días.”²⁹ El segundo rasgo que parece caracterizar a este pensamiento, tal y como aparece en los textos, es el *político* (entendiendo la palabra en su sentido amplio), porque la mayoría de estos pensadores tienen una activa vida política que es la contraparte de su labor teórica, y también porque el tema es elección favorita entre ellos. El tercero, finalmente, es el *pedagógico*: en los textos parece haber una preocupación general por ‘hacer escuela’, formando —a través de la propia obra— a las generaciones presentes y futuras en un proyecto común (a veces político), lo que a ojos de Gaos explica la nota estética (que ayuda

Marcelino Menéndez Pelayo, Carlos Arturo Torres, José Ingenieros, Alejandro Deusta, Alejandro Korn, José Vasconcelos, Carlos Vaz Ferreira, Antonio Caso, Francisco Romero y Alfonso Reyes.

²⁸ Ésta es la herencia recogida fecundamente por CERUTTI, *Filosofar desde nuestra América*, p. 27 y ss. – Para mi comprensión de este periodo, es fundamental el excelente texto escrito por José Luis Abellán como prólogo al tomo VI de las *Obras completas* de Gaos: J. L. ABELLÁN, “Prólogo”, pp. 7-20.

²⁹ ABELLÁN, “Prólogo”, pp. 14-15.

a la mejor difusión de estas preocupaciones); un deseo de colaborar, con la palabra y el pensamiento, en un movimiento de cambio o “regeneración” (palabra muy de la época de Gaos) que afecte positivamente a sus propios pueblos; por ello, muchos de estos pensadores son también educadores, mientras que otros son, llanamente, líderes. En resumen, el pensamiento hispanoamericano está caracterizado, para Gaos, de una triple nota estética, política y pedagógica; es inmanentista (piensa la propia circunstancia), y por tanto ametafísico y asistemático, y por ello se hermana con la corriente filosófica contemporánea crítica de la metafísica.³⁰

Gaos aprovecha la perspectiva abierta por Ortega para proponer desde ella una recuperación de nuestra propia tradición, y con ello funda el campo moderno de la historia de las ideas; aprendiendo de la obra de Samuel Ramos, Gaos entiende que la función práctica de esta historia está en la apertura de un horizonte de posibilidad para actuar sobre el presente, y por esto esta historia está ordenada en clave emancipatoria y se asume como una meditación de utopía; el campo de estudio en el que nos movemos es el abierto por Gaos, y por ello nos enriquecemos también con su inteligente caracterización del pensamiento español (estético, político y pedagógico) y por una serie de categorías concretas sobre las que hablaremos al final de este capítulo.

2.4. Samuel Ramos: el historicismo como perspectiva crítica

2.4.1 La «encarnación» de Ariel

³⁰ Véase CASTRO-GÓMEZ, § 2.

En esta segunda exposición nos moveremos en el periodo que va de 1924 a 1943, en el México que sale de la Revolución y camina (con pasos no muy firmes) a la construcción de un Estado y un proyecto de nación. Ése es el suelo histórico que pisa el joven Samuel Ramos. Quisiera comenzar recordando unas palabras suyas:

El otro día paseando por un bosque me encontré con Ariel. Creo que os acordaréis de su historia. Su nombre, de origen hebraico indica su esencia sutil y aérea. Pertenece a una elevada jerarquía de espíritus alados. Ha colaborado con varios hombres en empresas ideales. Un poeta inglés del siglo XVII nos cuenta haberlo conocido en una isla desierta, no lejos de Nápoles, cautivo de un duque milanés llamado Próspero que practicaba las artes de la magia. Libertado gratuitamente cuando el mago regresara a sus dominios desapareció sin que por varios siglos se supiera nada de él. En las postrimerías del ochocientos reaparece inesperadamente a orillas del Plata. Allí vivió un hombre consagrado a la misión de pastor de almas. Era quizá una reencarnación del Próspero italiano y acordándose de su primera existencia procuró recobrar a su antiguo siervo.³¹

La narración que aquí cito, herida de una tremenda ironía, proviene de un artículo de juventud llamado “El ocaso de Ariel” y escrito en homenaje a José Enrique Rodó, ese hombre que con su *Ariel* —según recuerda Alfonso Reyes— despertó a toda una generación a la problemática histórica y política de América Latina.... Una generación que fue la de Reyes y también la de Ramos, quienes también heredan una visión idealista de la cultura que —es justo decirlo— no está exenta de un cierto elitismo. En “El ocaso de Ariel”, el joven Ramos salda cuentas con su formación arielista: critica la herencia del maestro y explicita lo que ahora se debe hacer. Leídas a la luz de sus obras posteriores, las palabras de Ramos tienen un tono casi profético:

Ariel fue obligado a reconocer la América entonando amorosos cantos que su amo componía con el propósito de despertar, entre los hombres degradados en un grosero materialismo, el anhelo de una vida superior. Todos se detuvieron a escucharlo; pero el encanto que produjo duró un momento. Fue como la caricia pasajera de un ala. Por desgracia la música era demasiado dulce. El maestro equivocó el tono. Hubiera sido preciso

³¹ S. RAMOS, “El ocaso de Ariel” [1925], p. 252.

un acento más enérgico para herir profundamente los tímpanos duros de aquellos mercaderes. Era un *allegro* clásico, cuando se hubiese requerido un *andante* maestoso. Pero la obra no sirvió de nada. Los hombres siguen viviendo como antes.³²

Decíamos que Ramos pertenece a una generación que, en palabras de Alfonso Reyes, despertó a la realidad histórica y política de América Latina gracias a la lectura de *Ariel*. Buen lector de Rodó, el joven Ramos comprende que el centro de la obra de Rodó estaba, no en transmitir determinados contenidos, sino en hacer que las personas vivieran de otro modo. Pero “el maestro equivocó el tono”; la música era demasiado dulce: es necesario, por tanto, ensayar otro tipo de música. En ese cambio de tono está presente la misteriosa frase que le dice Ariel al joven filósofo al encontrarse con él: “Un hombre me esclavizará perpetuamente. Me forzaré a descender a los hombres para redimirlos”,³³ y ésta es claramente una metáfora bíblica que alude a la encarnación del *logos* (razón, verdad, saber) en Cristo: un pensamiento que se hace cuerpo y carne, inicio del ocaso de Ariel pero también de una nueva era donde él gobernará con más fuerza.

2.4.2. *Épica e ironía ante la circunstancia mexicana*

En esta parábola de exquisita ironía ya se dibuja la actitud posterior de Ramos, ese joven terrible de la intelectualidad mexicana, que cuando tiene 27 años publica “El ocaso de Ariel” en la revista *Antorcha* fundada por José Vasconcelos, el hermano mayor de aventuras intelectuales de Samuel Ramos, maestro, amigo y consejero; *Antorcha* se comienza a publicar cuando a Vasconcelos se le obliga a abandonar la Secretaría de

³² *Ibid.*

³³ *Op. cit.*, p. 253.

Educación Pública; el tono polémico y la actitud comprometida de la revista se anuncian ya en el nombre de la misma.

Ramos es parte de la generación que despierta, con Rodó, a la realidad histórica y política latinoamericana, que después será la realidad mexicana (y este cambio se explica por la situación que le tocará vivir); de Vasconcelos hereda la voluntad de un pensamiento crítico a la situación de dominio colonial, propio a la circunstancia mexicana. Ambos, Vasconcelos y Ramos, encarnan las dos actitudes distintas que se dan ante el triunfo de la Revolución Mexicana: una actitud que podríamos llamar «épica» y otra «irónica» o «problematizadora». Recordemos que el valor histórico de la Revolución Mexicana estuvo en la creación del Estado mexicano moderno; por fin se logró una integración étnica y territorial del pueblo mexicano en un discurso y un proyecto de nación (el porfirismo había logrado la paz, pero no la integración); dicho proyecto va parejo a la aparición de la tan anhelada industrialización del país;³⁴ el conato de ambos procesos viene, en el plano de la cultura, en la formación de un programa nacionalista, que elabora un discurso de «lo propio» (los valores, la identidad, la historia: por tanto, el proyecto) que sirve de justificante para las medidas concretas del proyecto nacional; una «comunidad imaginada» (B. Anderson): “somos mexicanos” y por tanto conviene hacer cosas que “ayuden a México”.

Frente a este proceso, como hemos dicho, se pueden dar dos actitudes. La de Vasconcelos se hermana con la del maestro Antonio Caso: en ambos está el recurso al irracionalismo como clave filosófica para leer la experiencia de los pueblos

³⁴ Una excelente narración del caso mexicano la da L. MEYER, “La institucionalización del nuevo régimen”. Se trata de un proceso que por estas fechas ocurre en todos los países latinoamericanos.

latinoamericanos, «otros» que el pensamiento occidental.³⁵ En Vasconcelos, este irracionalismo está vinculado a un proyecto filosófico que —acorde al programa del nacionalismo— lee la historia política mexicana y latinoamericana a la luz de una *filosofía de la historia* donde las muchas peleas y procesos de «México» son interpretados como etapas en un proceso de autodescubrimiento de la propia identidad, una toma de conciencia del proyecto emancipatorio, que lo es también del papel histórico que este proceso particular tiene en la historia general de la humanidad (la emancipación americana abrirá un horizonte en la historia del mundo). El discurso «épico» quiere mostrar, por vía de la reflexión filosófica, la apertura de un horizonte de posibilidad en la realidad histórica presente, que es el momento justo cuando el pueblo latinoamericano se muestra capaz de tomar en sus manos el propio destino. Este discurso corre paralelo a la creación de espacios institucionales con vocación nacionalista y latinoamericanistas (la UNAM, los proyectos de interés social) y a la instrumentación de proyectos populares de carácter masivo (por ejemplo, las brigadas de educación popular de la SEP).

Frente a este discurso se levanta su contraparte, que en lugar de orientarse hacia la construcción del futuro decide mirar las fisuras del presente desde donde este futuro se postula, convirtiéndose así, en la práctica, en el contradiscurso al discurso del poder instrumentado desde el Estado, sus proyectos masivos y sus espacios institucionales; este

³⁵ Como bien explica Ramos en su *Historia de la filosofía en México* [1943], para Vasconcelos la emoción es el dato primario de toda experiencia, y por eso el instrumento primario de la filosofía no es la razón sino la intuición emocional (“pensar una cosa es incorporarla en el seno de la emoción”, dice Vasconcelos) (véase RAMOS, *Historia de la filosofía en México*, p. 217). En esta postura está probablemente marcada la enorme influencia que tiene Bergson en los filósofos mexicanos críticos del positivismo, como Caso y el mismo Vasconcelos, que además se forman fuera de la institución filosófica (de filiación positivista). Esta posición irracionalista y emocionalista está emparentada en Vasconcelos con su teoría de la unidad cultural latinoamericana, que es unidad de una manera de percibir el mundo, de una manera de emocionarse: “Yo creo —dice Vasconcelos en la *Indología*— que corresponde a una raza emotiva como la nuestra sentir los principios de una interpretación del mundo de acuerdo con nuestras emociones. Ahora bien, las emociones se manifiestan, no en el imperativo categórico ni en la razón, sino en el juicio estético, en la lógica particular de las emociones y la belleza” (citado en RAMOS, *Historia*, p. 219). éste es el vínculo esencial, apuntado por Ramos, entre irracionalismo y populismo.

contradiscursu asume como su tarea elaborar una *teoría crítica de la cultura*. Es la actitud problematizadora que se muestra claramente en Samuel Ramos y que tendría después en Edmundo O’Gorman a su mejor heredero.³⁶

2.4.3. De la ironía a la teoría crítica del presente

Mi intención en las líneas siguientes es mostrar cómo se forma este proyecto en la obra de Samuel Ramos; cómo el pensador retoma el proyecto historicista y le da una vuelta de tuerca al convertir al historicismo en una teoría crítica de la cultura; y cómo todo ello cristaliza en *El perfil del hombre y la cultura en México*. Tenemos el privilegio de leer la propia narración de Ramos, quien en la última parte de su *Historia de la filosofía en México* historió la aventura intelectual de su generación:

Una generación intelectual que comenzó a actuar públicamente entre 1925 y 1930 se sentía inconforme con el romanticismo filosófico de Caso y Vasconcelos. Después de una reflexión crítica de sus doctrinas encontraba infundado el antiintelectualismo, pero tampoco quería volver al racionalismo clásico. En esta perplejidad, empiezan a llegar a México los

³⁶ CASTRO-GÓMEZ, *Crítica*, pp. 67-97, ha intentado ver en Samuel Ramos y Ezequiel Martínez Estrada los anticipos de una lectura genealógica de la historia nacional latinoamericana (a la manera de Foucault), lectura que estaría situada políticamente en el contexto de la formación de los Estados latinoamericanos a principios del siglo XX, frente a cuya mitología ambos autores son críticos. Como sucede con otras propuestas del pensador colombiano, me parece que la intuición es correcta pero su articulación histórica es hartamente deficiente: uno no alcanza a ver bien, dentro del texto de la *Crítica*, qué es lo que hace al pensamiento de ambos autores algo más que un mero adelanto de Foucault. También hay una simplificación peligrosa al presentar el proceso de formación de nuestros Estados, que serían —como el Estado moderno europeo— organizaciones panópticas en donde los individuos son normalizados por la acción del Estado; y así, los regímenes de «seguridad nacional» de los años 30s y 60s no serían sino la expresión política de ese Estado represor que se justificó filosóficamente con el discurso populista de principios de siglo (por ser incapaz de ver las críticas posmodernas, Vasconcelos es responsable de la represión del PRI, podríamos decirlo a manera de caricatura). La realidad fue más compleja: tanto Ramos como Martínez Estrada ensayan su crítica al discurso populista desde un elitismo aristocratizante mucho más reaccionario que el de sus enemigos intelectuales; con todo su moderno populismo, el discurso de estos llamados enemigos hace posible la construcción de instituciones (como mi Universidad) dedicadas a la investigación y preservación de un patrimonio histórico olvidado, todo ello en un contexto internacional difícil, frente al cual la «apelación a la metafísica» (Nietzsche) tiene una eminente función pragmática: la oposición a un Imperio con poder material infinitamente mayor (un «esencialismo estratégico», diría G. Spivak). Piénsese en la actitud de Diego Rivera y los otros muralistas mexicanos, por ejemplo...

libros de José Ortega y Gasset, y en el primero de ellos: las *Meditaciones del Quijote*, encuentra la solución al conflicto en la doctrina de la *razón vital*. Por otra parte, a causa de la revolución, se había ido operando un cambio espiritual que, iniciado por el año 1915, se había ido aclarando en las conciencias y podía definirse en estos términos: México había sido descubierto.³⁷

A continuación, Ramos describe la enorme acción educativa de Vasconcelos, paralela al intento de formar una cultura nacional propia, y dice también que, a pesar de todo, la filosofía no se siente ‘a gusto’ con esa actitud nacionalista (y aquí, me parece, Ramos está hablando de sí mismo): en parte porque aquella ha pretendido siempre colocarse en un punto de vista universal humano, rebelde a las determinaciones concretas del espacio y el tiempo, es decir, a la historia;³⁸ en parte por la actitud crítica con que Ramos y otros comienzan a ver ese gran metarrelato nacionalista, con sus correlatos populistas e irracionalistas. O, como dice el mismo Ramos en otro artículo, al recordar la actitud teórica de los discípulos dilectos de Antonio Caso:

Todos ellos, conservando una enseñanza de Caso, piensan que en un país como México, pobre en tradición cultural, es preciso romantizar la historia, crear hombres mitos, idealizando a los que más se presten a ello, lo cual, ya se comprende, no es historiar, sino improvisar un santoral.³⁹

“Yo por mi parte —continúa Ramos—estoy seguro de que, si el México culto ha de salvarse, lo hará con la verdad y no con la mentira”. Decir esa verdad que nadie quiere escuchar, despertando a América como nuevo Ariel, ahora encarnado, será el tema de Ramos en sus libros posteriores. Pero, ¿cómo acceder a esta incómoda verdad? La respuesta la encuentra Ramos en Ortega y su doctrina de la *perspectiva*, tal y como aparece en las *Meditaciones* y en *El tema de nuestro tiempo*. Con las ideas allí vertidas, la generación de Ramos logra

³⁷ *Historia de la filosofía en México*, p. 219. Se trata de la primera obra en su género, como advierte Gaos con enorme admiración.

³⁸ *Op. cit.*, p. 220.

³⁹ S. RAMOS, “Mi experiencia pragmatista” [1928], p. 84.

escapar de esa falsa dicotomía entre irracionalismo y positivismo, para encontrar “la justificación epistemológica de una filosofía nacional”.⁴⁰ Y en ese momento Ramos cita a Ortega: “La realidad cósmica es tal que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación es su organización. Una realidad que, vista desde cualquier punto, resultase siempre idéntica, es un concepto absurdo”.⁴¹ La circunstancia es perspectiva; y la perspectiva es la dimensión cultural que organiza la experiencia vivida.

En esta frase de Ortega: “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo” veía el que esto escribe, una norma qué aplicar a México, cuya realidad y cuyos problemas eran completamente desconocidos para la filosofía.⁴²

La circunstancia histórica entendida como perspectiva se hace entonces tema de un análisis filosófico que en *El perfil del hombre y la cultura en México* se define a sí mismo como “una filosofía y caracterología de la cultura”,⁴³ y que —como bien supo advertir José Gaos— se asume a sí misma como el diagnóstico necesario del presente para elaborar después un proyecto futuro.

El perfil del hombre y la cultura en México levantará todo un revuelo. A la gente no le gusta lo que Ramos dice. A la visión épica de la filosofía de la historia vasconceliana, don Samuel opone un fiero análisis estructurado en tres capas: una *reconstrucción histórica* del proceso de conformación del pueblo mexicano, ocurrido en el siglo XIX; una *indagación filosófica* del valor que estos sucesos pudieron tener en la formación de la conciencia del hombre mexicano; y una pregunta por el *valor general de la especie*

⁴⁰ *Historia*, p. 220

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Historia*, p. 222.

⁴³ *El perfil del hombre y la cultura en México*, p. 89.

humana. La conclusión es que la obra más urgente de la cultura mexicana es la plena realización del hombre en cuanto tal. La propuesta final consiste en una regeneración de la cultura mexicana para que ésta se haga capaz de esta realización de lo humano: “la cultura presente en México debe tener un sentido humanista”.⁴⁴

La primera capa de *El perfil* es bastante dura: resalta el papel dependiente de México respecto de Francia y los países europeos (Ramos seguro piensa en el porfirismo); en la segunda capa, causa polémica sobre todo su caracterización del «complejo de inferioridad» del mexicano, que es la manifestación de la dependencia política en el proceso de conformación de la conciencia del hombre mexicano. En esta caracterización ocurre algo a lo que debemos tener atención: don Samuel se da cuenta de que la filosofía sola es insuficiente para llegar a la realidad cultural e histórica que quiere pensar: es necesario, pues, enriquecer la metodología del análisis filosófico a través de la participación de otras disciplinas humanas. En este caso, la *mediación metodológica* para acceder a la realidad histórica del sujeto mexicano la encuentra Ramos en el psicoanálisis adleriano.⁴⁵

Encontramos una herencia fundamental de Samuel Ramos en esta *idea enriquecida del análisis filosófico*, que —en su intento de acceder a la realidad histórica de un sujeto social— pasa de la historia al psicoanálisis al análisis filosófico. También queda como herencia el espíritu general de la obra de nuestro joven terrible, ese nuevo Próspero que hace «encarnar» al historicismo orteguiano para convertirlo en una *teoría crítica del presente*.

⁴⁴ *Historia*, p. 223. A explicitar qué es lo que se entiende por «humano» y «humanismo» se dedicará la siguiente obra de Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*. Es una lástima no poderme detener lo suficiente en este último libro; baste decir que el análisis de Ramos no es existencialista, sino antropológico-cultural, y en ello se revela una actitud metodológica que es harto interesante.

⁴⁵ ¿No resulta interesante que esta preocupación por la historia y la cultura se de en los mismos pensadores (Gaos y Ramos) que son los primeros primeros traductores de Heidegger a una lengua occidental? (La primera traducción de *Ser y tiempo* se hace al japonés; la segunda es la preparada por Gaos para el Fondo de Cultura Económica).

2.5. María Zambrano: la crítica del argumento historicista

Como hemos apuntado en nota, la historia de las ideas de Gaos fructifica en las obras de su grupo de discípulos y de manera especial en la de Leopoldo Zea, que amplía y sistematiza el *corpus* de su maestro en una filosofía de la historia con ecos vasconcelianos; la obra de Gaos tiene una herencia indirecta en el posterior trabajo sobre historia de las ideas realizado por las escuelas de Roig y Ardao y sus elaboraciones posteriores en el Ecuador, Uruguay, Argentina y México; la tradición de Samuel Ramos es la de los problematizadores y heterodoxos, y tiene sus mejores herederos en la historiografía filosófica de Edmundo O’Gorman y a sus afinidades en los proyectos críticos de Ezequiel Martínez Estrada, Horacio Cerutti y Santiago Castro-Gómez; y la de María Zambrano fructifica especialmente en una manera de filosofar que trabaja desde la cultura, y tiene su realización más plena en la obra histórico-filosófica de su amigo José Lezama Lima. Estas herencias y afinidades constituyen la tradición historicista latinoamericana, tal y como yo la he reconstruido para mí mismo. El antecedente está en la preocupación por lo histórico iniciada en el siglo XIX en nuestra América; la perspectiva, en la formulación explícita de esta formulación en la obra del primer Ortega; esta perspectiva funda una disciplina (la de la historia de las ideas) en Gaos, y pasa por dos reformas importantes: Ramos convierte al historicismo en una teoría crítica, y Zambrano hace la crítica política del historicismo. Terminemos este breve cuadro con la exposición de esta última crítica. Esta vez nos moveremos en el periodo que va de los años 1937 a 1939: la etapa formativa del

pensamiento de María Zambrano, la menos estudiada de todas y la que tiene un mayor contenido político.⁴⁶

La situación política de la Guerra Civil provoca la radicalización teórica de los discípulos de Ortega que, por su compromiso político con la República, se ven forzados a intervenir en la guerra y después a exiliarse de España. Si lo anterior es válido para explicar la obra de José Gaos, lo es aún más con María Zambrano.⁴⁷ La joven española fue la primera mujer que en España se dedica profesionalmente a la filosofía; fue adjunta de Ortega, pero comenzó a entrar en problemas con él por la adhesión de la primera al proyecto republicano. Zambrano trabajará en el Ministerio de Educación y Propaganda, y se casará con Alfonso Rodríguez Aldave, posterior Embajador de la República en Chile. Su participación política va paralela al intento explícito de replantear la «razón vital» orteguiana a su propia manera. La ruptura final con el maestro viene con la publicación de Zambrano de su artículo “Hacia un saber sobre el alma” en la Revista de Occidente (1934): “le costó la reprimenda del maestro (con razón, pues había roto el cordón umbilical con él), quien la llamó a su despacho, la recibió de pie y le dijo: ‘No ha llegado usted aquí (señalándose) y ya quiere irse lejos’”.⁴⁸

En el 37, después de casarse con Rodríguez Aldave, se va a Chile; en el camino, recalarán en Cuba y conocerán a Lezama Lima; Zambrano y su esposo regresarán ese mismo año a España, cuando vean que se acerca la caída de la República. En España se quedan hasta que no pueden más; en 1939 se marchan, y después de un breve paso a Francia llegan a México. Allí, Zambrano dará una serie de conferencias en La Casa de

⁴⁶ Mi breve exposición de la biografía de Zambrano en estos años está basada en el excelente texto de Jesús MORENO SANZ, “De la razón armada a la razón misericordiosa”.

⁴⁷ Como dirá ella después: “No era una rebelión, sino un querer hacer real la palabra de algunos intelectuales en los que teníamos fe, un deseo de que su palabra se encarnara” (M. ZAMBRANO, “Un liberal” [1987], p. 122).

⁴⁸ J. MORENO SANZ, “De la razón armada a la razón misericordiosa”, p. 48.

España en México (actual Colegio de México) que cristalizan en el libro *Pensamiento y poesía en la vida española*; de su actividad docente desarrollada en ese año en la Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo nace el libro hermano *Filosofía y poesía*. En estos dos libros de 1939 está ya expuesto el proyecto de toda la obra de Zambrano. Los escritos de la pensadora plantean, ante la violencia de la Guerra, la necesidad de una reforma integral de la vida europea, del modo europeo de vivir la vida. Para esto, la autora se sumergirá en el pasado español (que siempre duele tanto –como el nuestro–, pues está cargado de tantas frustraciones) buscando iluminaciones que permitan convertirse en nuevas semillas para proyectos alternos al que en 1939 ha llevado a Europa a devorarse a sí misma. Allí es donde Zambrano recogerá a la literatura, la literatura española sobre todo, e intentará mostrar en qué medida poesía y novela pueden participar en esta reforma de la vida europea.⁴⁹ Intentaré mostrar cómo.

2.5.1. La problematización política de la ontología historicista

El punto de partida para María Zambrano es doble. Por un lado, crisis de la filosofía y, en general, de todo el modelo racionalista que impera desde Parménides hasta Hegel. Por el otro, crisis del ser humano concreto que ya no sabe cómo vivir, y crisis más específica de la España doliente y desgarrada, y necesidad, por tanto, de hundirse en su pasado para encontrar dentro de éste claves que ayuden a soportar la masacre. Ambas crisis son en

⁴⁹ Son los mismos temas que en Ortega: «vida» y «crisis de la vida», «amor», pero ahora planteados desde la perspectiva de la guerra.

realidad parte del mismo movimiento, pues los modos de «razón», como explicará Zambrano, no son sino modos de *relacionarse* con el mundo para intentar habitarlo:

Toda filosofía es polémica en su esencia y lo que triunfó con Parménides triunfó frente a algo. Triunfó conquistándose la realidad indefinida definiéndola como ser; ser que es unidad, identidad consigo mismo, inmutabilidad residente más allá de las apariencias contradictorias del mundo sensible del movimiento; ser captable únicamente por una mirada intelectual llamada *noein* y que es «idea». Ser ideal, verdadero, en contraposición a la fluyente, movediza, confusa y dispersa heterogeneidad que es el encuentro primero de toda vida (...) el pensamiento de Parménides alcanzó el poder en su sometimiento de la realidad al ser, mejor dicho de lo que simplemente encontramos, al ser ideal captado en la idea y cuyo rasgo fundamental es la identidad de la cual se deriva la permanencia, la inmutabilidad. Lo demás, el movimiento, el cambio, los colores y la luz, las pasiones que desgarran el corazón del hombre, son «lo otro», lo que ha quedado fuera del ser.⁵⁰

Más allá de los “ismos” que separan una corriente filosófica de otra, la filosofía entera de Occidente, así como su proyecto civilizatorio, están caracterizados ambos por este modo violento de relacionarse con la realidad dolorosa de «lo que aparece», frente a la cual, para salvarnos de ella, postulamos un ser trascendente que es, sobre todo, identidad consigo mismo, unidad suprasensible más allá del cambio y del tiempo, verdad de la apariencia. Todo lo que de la realidad no puede dejarse reducir a concepto, todo lo que cambia y lo que duele, lo que no podemos controlar (el mundo de la sensibilidad, los colores y la luz, la Historia) pasa a ser, según Zambrano, parte de «lo otro», lo que no tiene ser.

Todo ello es parte de una manera particular de relacionarse con la realidad y, aunque tiene su expresión discursiva en la filosofía racionalista, es en realidad parte de un horizonte histórico, de una cultura y un proyecto civilizatorio que, a decir de Zambrano, ha

⁵⁰ *Pensamiento y poesía en la vida española* [1939], pp. 9-10. Véase el desarrollo del mismo tema en *Filosofía y poesía* [1939], 15-18. Al trabajar este último libro es importante utilizar la 5ª edición, publicada en 2005 por el Fondo de Cultura Económica, porque se corrigen algunas erratas de ediciones anteriores; desafortunadamente, el texto no está muy bien cuidado, y se añaden otras (que por suerte son fácilmente identificables); al citar *Filosofía y poesía*, trabajo sobre la 5ª edición y corrijo erratas por medio del cotejo con ediciones anteriores y la versión previa del 1er capítulo: “Filosofía y poesía (1ª parte)”, *Taller*, IV, Julio de 1939.

entrado en crisis a partir de la Guerra Civil española y la 2ª guerra mundial. *Fruto de este horizonte es el fascismo:*

Del alma estrangulada de Europa, de su incapacidad de vivir a fondo íntegramente una experiencia, de su angustia, de su fluctuar sobre la vida sin lograr arraigarse en ella, sale el fascismo como un estallido ciego de vitalidad que brota de la desesperación profunda, irremediable, de la total y absoluta desconfianza con que el hombre mira el universo. Es incompatible el fascismo con la confianza en la vida; por eso es profundamente ateo: niega la vida por incapacidad de ayuntamiento amoroso con ella, y en su desesperación no reconoce más que a sí mismo⁵¹

De manera harto interesante, el fascismo es pues –como en Ortega— la expresión de una «crisis de vida» que exige que el pensamiento se convierta a la vida. El fascismo es expresión paradójica de ese racionalismo que negó la vida: es un vitalismo desesperado, una explosión ciega de vitalidad que se expresa sólo como voluntad de dominio sin lograr reconciliarse con «lo otro».⁵² Si, por esta relación violenta hacia lo otro, el horizonte que se extiende de Parménides a Hegel es todo él racionalista, la realidad misma de la guerra en Europa no es sino una triste consecuencia del modo en que ésta ha vivido desde hace mucho. La historia intelectual de Europa (igual que la historia política) no pasa de ser la historia de la violencia cometida hacia el mundo en un intento por lograr certezas.

Quizá en ningún lugar de la obra de Zambrano está expuesta con mayor pasión esta relación entre política y ontología que en su breve texto “Materialismo español”, escrito

⁵¹ *Los intelectuales en el drama de España* [1937], p. 95.

⁵² Zambrano se da bien cuenta que ésta es la trampa peligrosa del irracionalismo de corte nietzscheano, este tematizar la vida “como fuerza autónoma e irresponsable” sin parar mientes en la complejidad de lo que aparece, frente a lo cual se establece una relación ética: “Los pensadores germanos, maestros en el delirio y en todo lo desmedido, han dado la pauta de este desvarío y se han mordido la cola teorizando la irracionalidad, justificando con un pensamiento, nunca más traído a sí mismo, la irrefrenable violencia y, apresurados siempre en las identificaciones, identificaron sin más la vida en su plenitud con la violencia, con la fuerza sin forma y sin límite” (“La nueva moral” [1938], p. 181) (las cursivas son mías). Desde esta perspectiva se hace comprensible el terrible uso que hizo el fascismo del vitalismo germánico; así continúa Zambrano: “Sin forma y sin cara; horrible vida, estallido de fuerza ciega en el vacío. Se llama fascismo, aunque su espantosa negrura no tiene en realidad nombre; su nombre tendría que ser el que designe a todo lo negativo, a todo lo que no es sino para destruir” (*Ibid.*).

después de los bombardeos de Salamanca, y que comienza con un epígrafe terrible, tomado de la estación franquista Radio Salamanca: “España no está en los edificios ni en las ciudades/ está en las ideas y en el númen de Franco”.⁵³ Por amor a la España real, el ministro de Defensa declara la rendición de Salamanca,⁵⁴ pues se quiere evitar la muerte de personas inocentes. Pero el ejército de Franco querrá darle una lección a los republicanos:

La respuesta [de Franco y sus ejércitos] ha sido «idealista» hasta lo grotescamente diabólico. Al mismo tiempo que el cuartel [franquista] de Salamanca hablaba de «ideales», niños, niños de la materialidad, maternidad de España, morían agrupados en racimos, como trigo aún no cuajado. Espigas humanas, cosechas que la muerte se llevo anticipadas arrancándolas de su tierno tallo, de sus raíces aún palpitantes. ¡Niños, madres... la continuidad sagrada de nuestra vida de españoles, aplastada por las bombas «ideales»!

¡Cómo no gritar! ¡Cómo el mundo, si aún tiene mirada, no comprende que se está asesinando la viva maternidad de España, su sagrada fecundidad de pueblo inmenso, su cultura viva! ¡Cómo no repudiar, de una vez para siempre, la gran mentira de ese muerto idealismo!⁵⁵

Por todo esto decíamos arriba que, si la lectura que hace Samuel Ramos de Ortega pudiera llamarse «irónica», la de María Zambrano podría ser llamada «trágica»; si el mexicano convierte el historicismo en una teoría crítica del presente y para ello echa mano de las ciencias sociales (historia y psicoanálisis), la española se radicaliza teóricamente al entrar en contacto con la realidad política de la Guerra, y replantea los supuestos ontológicos del historicismo por medio de una *crítica política*: el tema de la «razón vital», que se convierte a la vida, está aquí planteado desde una perspectiva política: la necesidad de refundar a la filosofía no viene por condiciones internas a su propia historia, sino por las bombas que destrozan la vida. El tema sigue siendo la «vida», pero en Zambrano este tema está replanteado por la participación de dos factores: la entrada de «lo otro» y la tematización de la vida como experiencia del «fracaso». Frente a la vida se establece una relación de amor

⁵³ “Materialismo español” [1938], p. 184.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 186

que siempre es percibida como falta: “Pertenece a la contextura esencial de la vida el serse insuficiente, el verse incompleta, el estar siempre en déficit”⁵⁶ («fracaso esencial», le dirá más adelante en sus escritos). Es porque la vida siempre nos sobrepasa, es siempre más de lo que podemos decir o saber de ella, se escapa a nuestra voluntad de dominio pues que está sujeta a la lógica del devenir y de la alteridad. No es que la filosofía no ame a la vida: el racionalista, según Zambrano, siente un amor total y violento hacia las cosas, quiere poseerlas totalmente, poseerlas más allá del tiempo y la muerte;⁵⁷ el amor de la filosofía es un amor desesperanzado —que, como el fascismo, no tiene confianza en la vida— y por ello siente la necesidad radical de poseer totalmente las cosas que ama, más allá del tiempo y la muerte; por ello postula que existe un «ser» de las cosas que ama: poseer ese «ser» es salvar la realidad de las cosas, encontrando una unidad atemporal y trascendente. Justificado en la pretensión de alcanzar el ser de las cosas, el racionalista desgarrar la realidad (a la manera del velo de Maia), y así todo lo que de la realidad no puede dejarse reducir a concepto, todo lo que excede, pasa a ser, según Zambrano, parte de «lo otro». Hay ya aquí una crítica política a un ordenamiento de los saberes: en lugar de deducir ética y política de la ontología, Zambrano muestra que lo primero es una *cierta relación con «lo otro»*, de la cual resulta una *invención del «ser»* que no podría ser postulado sin un *ejercicio de poder*; así se funda la ontología, que en su carácter de «ciencia primera» se afirmará a sí misma como el único saber del cual se pueden deducir los demás, borrando de esta manera su origen ético y político.⁵⁸

⁵⁶ *Pensamiento y poesía en la vida española*, p. 14. Véase la problematización, análoga en sintaxis, que hace Zambrano de la “heterogeneidad” como dato fundamental del *apeiron* en *Filosofía y poesía*, pp. 21 y ss.

⁵⁷ *Pensamiento y poesía en la vida española*, pp. 31-34, 49-50, etc...

⁵⁸ Resaltan aquí las semejanzas con el pensamiento de Levinas, pero no debemos ser muy apresurados en el momento de elaborar este juicio: el «otro» de Levinas está pensado en términos antropológicos como una alteridad que se revela en el rostro de otro hombre; en Zambrano se trata más bien

2.5.2. La refundación de la «razón vital», a partir del rescate de la tradición del pensamiento español

De este diagnóstico de la crisis de la filosofía y del proyecto civilizatorio, que es sobre todo una crisis de vida, nace el proyecto de «razón poética» de Zambrano, una refundación de la razón vital que pone el acento en la manera en que nos relacionamos con lo otro, y parte de la lectura hecha por Zambrano de la historia política española.⁵⁹ Éste es el contexto en el que hay que pensar el fracaso histórico de España, que comienza a perder luces conforme en el siglo XVI el modelo racionalista se afianza.⁶⁰ Los españoles nunca han sido buenos para hacer conceptos, ni para pensar de manera sistemática. Por eso se ha repetido tanto que en España –como en América– no hay filosofía, entendiendo con esto que no hay una tradición del pensamiento rigurosa y profunda en torno a los temas últimos de la existencia, pues filosofía es la forma más acabada y perfecta del pensamiento. Pero decir eso equivale a dejar a un pueblo entero sin historia.⁶¹ Y, sin embargo, ésa es la actitud que durante

de «lo otro», e incluye más bien el *apeiron* de la realidad toda; la naturaleza en su fondo sagrado, como tematizará la autora en libros posteriores, pero también la realidad política y humana tal y como ésta es *experimentada* (véanse, abajo, notas 102 y 109).

⁵⁹ Como podemos ver, en este aspecto el pensamiento de Zambrano se inscribe en el movimiento que congregó anónimamente a pensadores exiliados de toda Europa, que harán una crítica radical a las bases que sostienen la civilización europea (razón, progreso, etcétera) desde la negatividad de las víctimas sobre las que esta civilización se ha levantado; pensemos, por ejemplo en Walter Benjamin (*Tesis de filosofía de la historia* [1940]), Max Horkheimer y Theodor Adorno (*Dialéctica de la Ilustración* [1945]), y todo el pensamiento semita nacido de los campos de concentración alemanes (por ejemplo, la poesía de Paul Celan).

⁶⁰ *Pensamiento y poesía en la vida española*, pp. 28 y ss.; “La reforma del entendimiento español” [1937], pp. 155 y ss, con su interesante análisis de la formación del Estado español.

⁶¹ Como he repetido arriba, estos textos están escritos en el contexto de la Guerra, cuando es más importante que nunca recordar que los españoles sí tienen una historia, pues la historia marca un horizonte de acciones posibles, abre horizontes de acción frente a la desgracia vivida concretamente. Frente a la ilusión europeizante, que insiste en que en España no hubo historia ni pensamiento, y que por lo mismo no vale la pena resistir frente a Alemania (cuna del pensamiento), pero también frente al franquismo, que finca su ejercicio despótico del poder en la pretensión de encarnar el alma del pueblo español (recordemos, por ejemplo, las relaciones entre franquismo y catolicismo y la cita de Radio Salamanca, arriba), es más importante que nunca decir que la gente común en España sí tiene una historia; que ha sabido pensar el

mucho tiempo ha tomado gran parte de la elite ilustrada española, actitud que lógicamente ha llevado a la negación de la historia y del lugar común desde el cual se comparte la responsabilidad (como sucedió con Ortega cuando Zambrano le exige comprometerse políticamente con la República). Pero “la lucha terrible que conmueve al pueblo español ha puesto de manifiesto todo nuestro pasado”.⁶² A la opinión de esta élite responde la pluma de María Zambrano diciendo que quizás lo que sucede es que estos ilustrados no supieron cómo buscar; la filósofa busca en la historia, y descubre una tradición de pensamiento que corre como agua viva bajo las piedras, desde Séneca hasta Galdós y Azorín, una *forma de pensamiento* anidada en la *poesía* y la *literatura*:

Su forma no es el sistema... Novela y poesía funcionan sin duda, como formas de conocimiento en las que se encuentra el pensamiento disuelto, disperso, extendido; por las que corre el saber sobre los temas esenciales y últimos sin revestirse de autoridad alguna, sin dogmatizarse, tan libre que puede parecer extraviado.⁶³

Poesía como forma de conocimiento, razón que opera desde la poesía y está presente en Machado, Cervantes y san Juan de la Cruz: ésta es la famosa razón poética, ofrecida por la autora como alternativa a la crisis del racionalismo europeo; en lo que llamamos poesía hay también toda una forma de relacionarse con el mundo, una forma de habitarlo y de entrar en

mundo (y, por cierto, de manera crítica) sin que hubiera necesidad, por parte de los países avanzados, de conquistarlos para enseñarles a pensar; que este pensamiento ha sabido ser un pensamiento crítico al tiempo que un pensamiento vivo, enraizado en la vivencia cotidiana, respondiendo siempre a la vida concreta; que este pensamiento, finalmente, forma una tradición, que tiene sus textos y sus lectores, y que está en la literatura (ésta es la razón que da Zambrano por la que todo español, aun siendo analfabeto, sabe quién es Séneca y conoce de memoria dichos e historias suyas). Ésta es la enseñanza fundamental que, según creo, podemos extraer de María Zambrano y de su confrontación con la literatura: el horizonte de la acción posible (la resistencia política frente al fascismo, en este caso) se abre cuando el hombre que va a actuar hace memoria –o la inventa, añadirá después con Lezama–. Además de los textos citados en la nota anterior, véase M. ZAMBRANO, “El español y su tradición” [1937]: “Ellos, los a sí mismos llamados tradicionalistas, se ponían en la trágica y cómica situación de únicos herederos de esta huella de España en el mundo y los únicos sabedores de su sentido, bien simple y pobretón por cierto, según su exégesis. Ellos eran España y toda su obra en el pasado” (p. 139).

⁶² “La reforma del entendimiento español”, p. 152.

⁶³ *Pensamiento y poesía en la vida española*, p. 35. Es el tema que intenta acometerse sistemáticamente en todo *Filosofía y poesía*.

conocimiento con él. El poeta también ama las cosas, pero ama las cosas de este mundo, con un amor pleno y total que no quiere desprenderse de nada, que es incapaz de mutilar nada o de seleccionar ciertas partes de la realidad para salvarlas a despecho de otras. El poeta no teme morir si se abraza a las cosas que mueren, y tampoco teme no encontrar una verdad que lo salve a él, o que salve a las cosas. La filosofía, en su afirmación de poder frente a la vida, crea al tiempo las ideas de «ser» y «verdad», y funda –con Platón– la concepción de «Estado». “Y mientras, el poeta vagaba entregado a la confusión de sus ensueños, ajeno en su poesía al establecimiento y afirmación del poder; tomaba el mundo tal y como se lo encontraba, sin pretender ejercer sobre él reforma alguna, porque su atención iba hacia lo que no puede reformarse, y porque sobre el fracaso que implica toda vida humana, reacciona aceptándolo, y más: hundiéndose en él”.⁶⁴ Este hundirse en el fracaso es, aunque pareciera paradójico, una actitud esperanzada, pues sabe confiar en la vida. Para ello, tiene que renunciar a la «verdad» y a la «ética», pues ambas han sido declaradas patrimonio de la filosofía racionalista. Por ello, si para Zambrano la actitud vital que marca la filosofía es la «angustia», fruto de la persecución de una verdad que nunca se consigue totalmente, la de la poesía es sobre todo «melancolía», pues el poeta no se decide a desgarrar la realidad amada; la ama, aunque sepa que tendrá que perderla:

Y mientras tanto, de otro lado el poeta seguía su vía de desgarramiento, crucificado en las apariencias, en las adoradas apariencias, de las que no sabe ni quiere desprenderse, apegado a su mundo sensible: al tiempo, al cambio y a las cosas que más cambian, cual son los sentimientos y pasiones humanas, a lo irracional sin medida, íbamos a decir sin remedio, porque esto es sin remedio ni curación posible. La Filosofía fue además -alguien se hizo plenamente cargo de ello- curación, consuelo y remedio de la melancolía inmensa del vivir entre fantasmas, sombras y espejismos. Pero la poesía no quiso curarse, no aceptó remedio ni consuelo ante la melancolía irremediable del tiempo, ante la tragedia del amor inalcanzado, ante la muerte. Más leal tal vez en esto que la filosofía, no quiso aceptar

⁶⁴ *Pensamiento y poesía en la vida española*, pp. 13-14. Véase *Filosofía y poesía*, pp. 18-19 y 25.

consuelo alguno y escarbó, escarbó en el misterio. Su única cura estaba en la contemplación de la propia herida y, tal vez, en herirse más y más.⁶⁵

Se trata del tema orteguiano del «amor», pero planteado en una perspectiva ética y política. A decir de Zambrano, ésta ha sido la forma de vivir que han tenido los hombres anónimos que han gastado su vida en España sin que la Historia se diera apenas cuenta de ellos. Esta forma de vivir ha creado su propia sabiduría sobre las cosas. Éste es el valor al tiempo epistemológico y ontológico de la literatura (la siempre exiliada de la Historia del pensamiento, como España –y también América– estuvo siempre exiliada en el margen de la Historia). La crisis de nuestro tiempo se muestra, no sólo en los resultados políticos de una filosofía imperial (el fascismo), sino sobre todo en la separación radical entre poesía y filosofía, dos modos de relacionarse con la realidad que ahora necesitan integrarse; la separación entre filosofía y poesía, fruto de la afirmación imperial de la primera (que en la tradición platónica destierra al discurso poético del reino del saber), es también la separación interior del hombre moderno, que necesita una ética que responda a la vida y un pensamiento encarnado en la negada historicidad:

...y es que poesía y pensamiento se nos aparecen como dos formas insuficientes; y se nos antojan dos mitades del hombre: el filósofo y el poeta (...) En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por un método.⁶⁶

Por todo ello, el proyecto de Zambrano se construye como una crítica de los supuestos ontológicos del historicismo: la «vida» que en Ortega pide un pensamiento que responda se convierte aquí en una realidad política que interpela como «crisis de la vida»; el «amor» de

⁶⁵ *Pensamiento y poesía en la vida española*, pp. 12-13.

⁶⁶ *Filosofía y poesía*, p. 15. El tema aparece de manera sistemática en toda la obra de este periodo.

Ortega es planteado en términos éticos y políticos al delinear los temas de «lo otro» y «el fracaso»: la realidad amada siempre excede al hombre, y por ello la experiencia primaria de esta realidad es la de encontrarse en falta y vivir en un fracaso; frente a esta experiencia, se postulan racionalidades que son modos de relacionarse con la realidad que excede y expresiones de una actitud ética y política; el «amor» del racionalismo es un amor que no sabe vivir en esta situación de excedencia, y se traduce en una violencia amorosa que es expresión de una voluntad de dominio; de esa voluntad nacen las concepciones de «ser» y «verdad» y la idea de «Estado» (y por ello podemos decir que Zambrano hace una crítica ética y política de la ontología); el proyecto de una reforma de la razón se plantea en Zambrano como una recuperación del pasado, y en esto su proyecto se parece al de Gaos (quien también puso el dedo en el valor estético de este pensamiento español y en su carácter crítico de la metafísica); sin embargo, el acento en Zambrano está puesto, no en la caracterización histórica y formal de este pensamiento a rescatarse, sino en la manera en que este pensamiento poético se relaciona con la realidad de «lo otro». Por ello, el proyecto de Zambrano es menos refinado en cuanto a la caracterización histórica del pensamiento a rescatar, pero está muchísimo más consciente de sus supuestos éticos y ontológicos.⁶⁷ La «razón poética» de Zambrano es, como bien lo ha hecho mostrar Jesús Moreno Sanz, una «razón de la misericordia», que trata de dar voz a «lo otro», decir lo no-dicho porque se le ha negado la voz, la razón y el ser. Todo ello nos lleva, finalmente, a una crítica del lugar

⁶⁷ Hay que ser comprensivos con la actitud zambranianiana hacia la poesía. El proyecto de «razón poética» que hemos delineado está, en estos años, marcado por lo que podríamos llamar el «populismo republicano», del que también son expresión la poesía de Miguel Hernández y Federico García Lorca y los artículos sobre tradición popular de Dámaso Alonso: frente al discurso del franquismo, las jóvenes generaciones tratarán de recuperar el ‘ser de España’ por medio de un recurso a la pureza de un ‘alma del pueblo’, codificada sobre todo en el arte popular; por eso, el enfrentamiento tan dramático de estos años entre «filosofía» y «poesía» es también el enfrentamiento entre el Estado franquista, encarnación del racionalismo, y la resistencia popular republicana, que mana de un pensamiento «otro». Más adelante, los planteamientos de Zambrano se harán más complejos y perderán este incómodo maniqueísmo.

social del intelectual. El filósofo no es, ni origen de estas ideas, ni único intérprete de la voz de lo no-dicho: la crisis de la vida que ha demostrado la urgencia de una razón reformada también ha mostrado la necesidad de una nueva manera de ejercer el trabajo intelectual, resultado de un despertar a la «condición humana» y de un sumergirse en las ‘aguas oscuras’ de la vida.⁶⁸

2.6. Coda

El pensamiento de Ortega y Gasset hace explícita la preocupación por la historicidad que recorre todo nuestro siglo XIX; propone una «filosofía» que es expresión vital e histórica de un sujeto que se relaciona con su realidad en un acto constructor de sentido, y con ello establece una crítica a las teorías clásicas del conocimiento, de la

⁶⁸ Véase *Los intelectuales en el drama de España*, pp. 110 y 112-113 (el nuevo pensamiento debe convertirse a la «condición humana», lo que implica una toma de postura ética y política concreta basada en una afirmación de la vida; es decir, el tema de «lo otro», pero en términos antropológicos, ya más cercanos a Levinas); *Los intelectuales en el drama de España*, pp. 116 y 120 (el nuevo pensamiento, resultado de la necesidad de despertar al sufrimiento del «prójimo»). En la “Carta abierta al doctor Marañón”, publicada aparte primero y después recogida en *Los intelectuales en el drama de España*, se encuentra expuesta con luminosidad extraordinaria la crítica que hizo Zambrano de sus viejos maestros, entre ellos Ortega: el intelectual, aislado de su torre de marfil, se ha hecho incapaz para entender que él también forma parte de este mundo; se ha hecho incapaz para conmoverse, y por eso ya no puede crear. Dice Zambrano: “Lamenta usted las molestias de los asilados en las embajadas extranjeras y no ha alzado su voz para protestar ante lo que en el mundo quede de conciencia, por los criminales bombardeos de Madrid en el que usted ha hecho su vida, ese pueblo con el que usted ha convivido tantos años y que ahora es bombardeado desde el aire. Esos niños carbonizados, esas mujeres muertas mientras hacían cola en los barrios pobres esperando la ración de arroz o de lentejas. ¿No le conmueven a usted, doctor Marañón? ¿No le hacen gritar al mundo sus protestas? ¿Tan extraño se considera usted de ese Madrid maravilloso en el que ha vivido, que no le duele su destrucción, la destrucción ante todo de sus gentes?” (p. 120); de este conmoverse ante el dolor del prójimo, que constituye una forma histórica y política de aparición de aquello «otro» que duele e incomoda, nace la posibilidad del nuevo pensamiento: “...fue necesario aquel baño en las aguas profundas del propio ser, en ese manantial misterioso que unge de fuerza y valor (...). Los que no supieron encontrar en sí mismos estas reservas de humanidad y se metieron en la cueva oscura de su impotencia disfrazada de arte o pensamiento más o menos puro, han quedado por debajo de los tiempos, incapaces de toda acción creadora” (p. 113). Todo ello es elemento para el posterior planteamiento, de raigambre romántica, en donde Zambrano propone a la sensibilidad como lugar crítico para pensar la realidad histórica y política, lugar de aparición de la alteridad.

historia y de la conciencia. De esta propuesta filosófica nos consideramos deudores, y la asumimos con las críticas ensayadas por María Zambrano, quien pone en primer plano la dimensión ético-política de esa «vida» y ese «amor» sobre las que se construye la ontología de Ortega. También heredamos la disciplina de la historia de las ideas que se plantea en América Latina a partir de la relectura de Ortega emprendida por José Gaos, así como la tentativa de utilizar este historicismo como lugar para ensayar una teoría crítica del presente, tal y como la explicita Samuel Ramos, quien también marca la necesidad de enriquecer el análisis filosófico con otras disciplinas que ayuden a situar al sujeto histórico donde se manifiesta esta vida. Se trata de ensayar una historia de las ideas en clave utópica, que lea el pasado para abrir el futuro, y que se comprometa prácticamente por medio de una conversión a lo humano.

3. PROBLEMAS EPISTEMOLÓGICOS PARA LA LECTURA DE NUESTRA TRADICIÓN

Para terminar esta sección, plantearemos una serie de problemas previos a la lectura de nuestra tradición filosófica; problemas que están relacionados con la manera en que nuestra tradición historiográfica ha narrado esa historia de la filosofía. Apoyaremos nuestra argumentación con algunos ejemplos.

3.1. El imperialismo de las categorías

Cuando hablamos de «filosofía» tendemos a pensar en una especie de universal abstracto que se encarnaría en culturas distintas manteniéndose siempre igual a sí mismo. Detrás de este universal, asumido a menudo de manera acrítica, hay una serie de prejuicios respecto a «lo que debe ser filosofía» que operan desapercibidos en el momento de discutir entre nosotros para hacer historia de la filosofía. Entre otros, podríamos contar los siguientes: que la filosofía debe ser necesariamente sistema; que la filosofía necesariamente es escritura; que la filosofía es la expresión más acabada de los pueblos que han alcanzado un estado avanzado de civilización; que sólo es tema filosófico lo universal; y, finalmente, que las ideas, al ser la verdad que fundamenta a la cosa, no están fundamentadas a su vez por el mundo donde están las cosas, es decir, que flotan afuera del mundo, dándole sentido, pero sin tener nada que ver con él. Gracias a esto es posible pensar una historia de la filosofía que es ella misma historia en abstracto, en donde —según parece—las ideas se suceden respondiéndose unas a otras, sin anclaje concreto en la realidad histórica donde estas ideas son discutidas y creadas. Como si la definición de lo que es «filosofía» no fuera ella misma histórica, y sólo en esta historia pudiera adquirir sentido pleno. Como si las mismas ideas no estuvieran ellas mismas preñadas de historia.

Problematizar este tipo de prejuicios es necesario si se quiere escribir historia de las ideas latinoamericanas porque estos prejuicios han operado *de facto* como obstáculos epistemológicos que oscurecen la diferencia específica donde está lo valioso de nuestra producción filosófica, y además porque se constata cómo, de manera extraña, las exclusiones en el plano de la escritura de la Historia van casi siempre acompañadas por otro tipo de exclusiones en los planos social o político; por eso los planteamientos fundacionales del historicismo latinoamericano han tendido,

desde muy temprano, a problematizar la relación que existe entre conocimiento y poder como un paso previo para escribir Historia. Así sucede con el José Gaos de *En torno a la filosofía mexicana*, quien, al discutir esta situación, hablaba de algo que denominó «imperialismo de las categorías». Las categorías son históricas, puesto que se construyen en la historia, y en ese sentido están territorializadas en una porción de ésta, a la que están respondiendo, en cuya respuesta están adquiriendo sentido. El «imperialismo de las categorías» es una tendencia que aparece en el momento de escribir historia, es decir, en el momento de *interpretar*:

...en los dominios de la Historia se presenta aquella tendencia como imperialismo de las categorías autóctonas de una parte de la historia sobre otras partes de ésta, incluso sobre todas las demás de la historia universal⁶⁹

Es decir, se olvida que las categorías tienen historicidad y se pretende elevarlas a universales abstractos, capaces de explicar por sí mismos la totalidad de la historia; lo que sucede en ese movimiento es que, al aplicar estas categorías históricas a otro contexto que no es el que justificó su nacimiento, se le está exigiendo a este nuevo contexto que responda en la manera en que responde el viejo.

¿Qué pasa, por ejemplo, en el momento de narrar la historia del pensamiento latinoamericano en los siglos XV o XVII? El ejemplo de fray Alonso de la Veracruz pudiera ayudar a comprender lo arriba dicho. Fray Alonso fue el primer catedrático de Sagradas Escrituras de la Real y Pontificia Universidad de México, antecesora de nuestra UNAM. Fue discípulo de Francisco de Vitoria en Salamanca, pero llegará al entonces llamado Nuevo Mundo gracias a un deseo de participación en la labor

⁶⁹ Citado en *Diccionario de filosofía latinoamericana*, s.v. “Imperialismo de las categorías”.

evangelizadora. Después de años de trabajo en las comunidades, llega a México y participa en la fundación de la Universidad. Se le considera en la historia del pensamiento latinoamericano sobre todo a partir de una serie de relecciones pronunciadas a inicios de sus cursos, de entre las que sobresale la *De dominio infidelium et de iusto bello*, que trata de la validez del dominio político de la Corona española sobre los nativos indígenas y de si es posible hablar de una «guerra justa» por motivos religiosos; con este motivo, se analizan, entre otros temas, el de la naturaleza y origen del poder político, el de la eticidad del sistema de encomiendas entonces en boga, y el de si son justas las rebeliones indígenas al interior de estas encomiendas. Los temas son interesantes y varios, pero también lo es el de la forma de hablar estos temas: la relección está pronunciada en latín, y por tanto se dirige a un público culto que escucha al interior de la Universidad pero que no necesariamente se está preparando para tomar hábitos religiosos, pues la cátedra era frecuentada por gente culta de toda la región y por españoles que se preparaban para asumir cargos civiles de cierta importancia; el modo de argumentación es escolástico, pero la narración de los temas no es sistemática, sino polémica: no se comienza por el argumento más importante, el que fundamenta a todos los demás, sino por aquél que tiene mayor relación con lo que se está viviendo en ese momento: en lugar de comenzar por el tema de la naturaleza del poder (¿quién le dio su poder al Rey?, ¿el poder político nace por acuerdo de la sociedad o como delegación de un mandato divino?, ¿puede el poder del Rey de España extenderse de manera válida a los pueblos recién descubiertos y conquistados?), se comienza preguntando si las encomiendas, que son la realidad vivida en ese momento por sus escuchas, pueden exigir con justicia un tributo de los indígenas que viven en ellas; a partir de problemas que nacen

de realidades tangibles como ésta, fray Alonso va descendiendo, poco a poco, a aquellos otros que explican y fundamentan los primeros.

Ahora, ¿cómo nos acercamos a este texto? La gran mayoría de los filósofos académicos descalifican el tema argumentando que no se puede hablar de filosofía novohispana ensayada en el siglo XVI. El tema se convierte entonces en algo que no interesa a la filosofía en general, a la gran filosofía, y queda sólo como curiosidad de eruditos y objeto de discusión para los pocos que sí se ocupan del tema. Aquéllos que lo hacen tienden, como Samuel Ramos a descalificar la obra de escolásticos como fray Alonso, por considerarla incapaz de hacerle frente a los problemas de su tiempo, y por su afán comentador de Santo Tomás y Aristóteles que atrapa a los escolásticos en cuadros rígidos e impersonales;⁷⁰ o, por el contrario, proponen, como hace Mauricio Beuchot, a la escolástica como el ‘nacimiento’ de la filosofía latinoamericana, entendida ésta como un “trasladar la filosofía vigente en la metrópoli a ese dominio suyo que era la Colonia”, y en ese sentido alaban a fray Alonso como el ‘padre’ del pensamiento filosófico en México (aun cuando se aclare que al decir esto se está entendiendo a la «filosofía» en su sentido europeo, sin aclarar en qué consiste este sentido o por qué es que este sentido tiene privilegio en el momento de discriminar las fuentes usables para escribir Historia de la filosofía novohispana).⁷¹

Las tres posturas descritas tienen en común una definición de filosofía que no es reflexionada previamente como punto de partida metodológico pues nuestros textos son «filosóficos» de una manera muy particular. Al decir que ‘en el siglo XVI novohispano todavía no hay filosofía’, el problema real está detrás de la definición de

⁷⁰ *Historia de la filosofía en México*, pp. 131 y 133-134.

⁷¹ M. BEUCHOT, *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, pp. 24 y 149.

«filosofía», no sólo en cuanto a su contenido, sino en cuanto que este contenido remite a una formación histórica que, al no asumirse como tal, se proyecta imperialmente hacia otras formaciones históricas, que quedan oscurecidas en el plano epistemológico y valoradas como deficientes, inferiores y poco interesantes en el plano afectivo-valorativo, efectos ambos que, a su vez, contribuyen a justificar culturalmente la dependencia en el plano político.⁷² Se trata entonces de un problema de interpretación que remite a un problema político y a una posición valorativa, enmarcado en la relación que establecemos con nuestra historia a través de nuestras prácticas interpretativas.

Frente a esta situación se plantean entonces dos respuestas que se complementan más que anularse mutuamente: la de Gaos y la que nosotros podríamos dibujar. Gaos hablará de la necesidad de crear categorías propias para pensar nuestro propio pensamiento. Desde nuestro propio horizonte, es necesario añadir a lo dicho por Gaos que toda interpretación es una labor de traducción. Se interpreta siempre desde un horizonte que es el propio, y la “violencia epistemológica” (término de G. Spivak) es inevitable porque pertenece a la naturaleza de lo político y a la vivencia de la historicidad. Esto no anula la pretensión ética, sino que la enmarca en un contexto que le da sentido: la condición para hablar de ‘filosofía novohispana del siglo XVI’ es redefinir lo que entendemos por la totalidad de lo que es «filosofía» *a partir* de la experiencia de la alteridad que representa la ‘filosofía novohispana’.⁷³ Es decir, toda

⁷² En este sentido es importante analizar este planteamiento en la forma en que es ofrecido por Gaos en el marco de la problematización previa a sus investigaciones sobre el pensamiento de expresión hispana, pues son el antecedente inmediato de las filosofías de lo mexicano que culminarán en la elaboración mexicana de la filosofía de la liberación (me refiero a los trabajos de Leopoldo Zea y sus planteamientos de la filosofía como compromiso de liberación).

⁷³ El último Dussel intentará partir del paradigma lingüístico de la filosofía, y llamará al movimiento arriba descrito «interpelación».

interpretación es traducción, y toda traducción es violenta en el plano ético-político, pero la traducción abre también la puerta a la experiencia crítica que significa el diálogo con otros concretos. Se trata del momento *propriadamente creativo* de la labor historiográfica. En ese sentido sí vale la pena hablar de ‘filosofía novohispana’. En ese sentido la «filosofía» puede servir para iluminar espacios de la conflictividad social, y hacerse útil a su mundo; hacerse razón de amor, como diría Ortega y Gasset: razón que se justifica en su capacidad para ayudarle al hombre para que habite su mundo, y lo viva con sentido. Y en ese horizonte, que es también un horizonte histórico (ayudar a habitar un mundo, una historia), adquiere sentido pleno la labor historiográfica

3.2. Filosofía como práctica y no como producto

Pensar a la Historia de la filosofía, no como la sucesión en abstracto de ideas que se responden unas a otras, sino como ideas encarnadas en la Historia, implica pasar de un momento en el que lo importante en la «filosofía» no es necesariamente la «idea» tal y como aparece en el «texto escrito», sino la manera en que ciertas «ideas» son pensadas, discutidas, y *actuadas* en la historia. De otro modo se cae en un logocentrismo (diría Derrida) que tiende finalmente a negar que haya ideas en un pueblo que no escribe textos (o que «escribe» de una manera diferente a como nosotros concebimos la escritura), y se puede llegar incluso a decir que en una etapa histórica no hubo «ideas» sólo porque no quedan «textos escritos»... lo que no quiere decir que no queden testimonios; el problema está en que el «texto escrito» es nuestro prototipo de «testimonio», y no sabemos cómo acercarnos a otro tipo de testimonios

que no sean aquéllos. Se trata entonces de un *problema metodológico* de la historiografía de las ideas filosóficas, que nos pregunta cómo leer «testimonios» que no sean necesariamente «textos escritos»; testimonios que, por ejemplo, pueden proceder de la tradición oral, de la pintura, la danza o la música, o que pueden mostrar una idea a partir de un movimiento social, un proyecto de organización o alguna otra manera de actuar al interior de una comunidad. Se trata, como dijimos arriba, de enfocar a las ideas en el horizonte histórico que les da sentido, es decir, que lo importante en la «filosofía» no es necesariamente la «idea» tal y como aparece en el «texto escrito», sino la manera en que ciertas «ideas» son pensadas, discutidas, y actuadas en la historia.⁷⁴ El *foco metodológico* para analizar estos testimonios puede ser dado por una concepción de la «filosofía» que no conciba a ésta necesariamente como un *producto* (escrito, por ejemplo), sino como una *práctica social*.

La historiografía filosófica latinoamericana de inspiración marxista fue pionera en enfocar este problema, y en lo fundamental mi lectura es deudora de este enfoque, que quizá tuvo que esperar a los años 90s para dar sus resultados más fecundos.⁷⁵ Por eso creo muy necesario recuperar críticamente estos planteamientos a la luz de nuestro tiempo, pues son un antecedente válido, y seguramente tienen mucho que ofrecer.⁷⁶

⁷⁴ O, para decirlo con otras palabras, de una crítica política a la metafísica del concepto, a partir de un horizonte historicista.

⁷⁵ Por ejemplo, en los trabajos de Carlos Lenkersdorf, en donde no se habla de filosofía sino de filosofar, puesto que no se enfoca un conjunto de autores y textos sino la manera en que un grupo social se organiza políticamente a través de la lengua (es decir, la relación entre pensamiento y lenguaje planteada metodológicamente desde el concepto de «actos de habla»: *el pensamiento en acto*). Es necesario resaltar aquí la importancia que tiene la mediación metodológica de la filología lingüística, sin la cual los trabajos de don Carlos difícilmente tendrían los alcances que tienen. Es necesario recalcar también un cambio de actitud en el sujeto que historia: Lenkersdorf no se asume ‘heredero’ de esa tradición que historia; él no es ‘autor’ de ‘el filosofar en clave tojolabal’, y por eso la importancia de su trabajo es sólo la de traductor (como dice al inicio de su libro). Esto remite, a mi parecer, a un problema epistemológico que tiene que ver con teoría del sujeto, pero los límites de esta nota me impedirán desarrollarlo a cabalidad.

⁷⁶ En este sentido, *me parece que una tarea urgente para hacer una mejor Historia de las Ideas es elaborar también la Historia de nuestros modelos interpretativos*. No se trata de perdernos en una ‘historia de

Historiadores como J. M. Gallegos Rocafull lamentaban, en el momento de pasar revista a la producción filosófica novohispana en el siglo XVI, la ausencia casi total de tratados sistemáticos de autores con concepciones originales, y de ahí concluían una lamentable falta, casi total, de «filosofía» pertinente, que duraría casi hasta la aparición de sor Juana y Sigüenza;⁷⁷ pero el horizonte que da la filosofía como práctica social posibilita descubrir que la pretendida falta de «filosofía» que encuentra Gallegos Rocafull en los siglos XVI y XVII novohispanos en realidad es sólo la falta de un cierto tipo de testimonios, esto es, de tratados sistemáticos que no se dediquen sólo a comentar sino que propongan algo de relevancia para el acontecer filosófico mundial. En este sentido me parecen fundamentales algunos de los trabajos realizados por Carmen Rovira con su rescate de testimonios que no son necesariamente tratados sistemáticos sino otro tipo de testimonios, caso de las polémicas universitarias, que era donde se discutían los grandes temas de actualidad, y que eran además un lugar importante de ciertos elementos de la sociedad novohispana.

La dimensión práctica del trabajo filosófico se hace patente en el momento de analizar las utopías: ¿podemos considerar a Vasco de Quiroga como parte de la historia de nuestro pensamiento? ¿Cómo hacerlo, si los pocos documentos que nos quedan (por ejemplo, la *Información en Derecho*, o las *Reglas y ordenanzas* para el gobierno de los indígenas en los Hospitales Pueblo) son apenas la huella de una práctica social más importante, un proyecto que, por su complejidad, muestra ser

la historia' que en un eterno bucle terminaría por explicarse a sí misma *ad nauseam*, sino de recordar que, como ha dicho Roig, hacer Historia de las Ideas es ya hacer Filosofía, y por tanto hacer Historia de nuestros modelos es ya estar haciendo Historia de las Ideas.

⁷⁷ Es la posición, por ejemplo, de J. M. GALLEGOS ROCAFULL, *El pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII*.

producto de una reflexión profunda sobre la propia realidad histórica? Pero esta reflexión no está puesta en palabras: se muestra en lo que don Vasco hace. Un caso similar ocurre con las utopías de Simón Rodríguez, que son la contraparte de su labor ensayística. La respuesta a estas preguntas exige una apertura metodológica de la historiografía filosófica a otras disciplinas (la antropología, la sociología, la semiología, por ejemplo), así como una reflexión teórica sobre la posibilidad de una filosofía que adquiere su profundidad teórica en el momento de comienza a actuar en la situación histórica a la que está respondiendo.

3.3. El discurso filosófico en su lingüisticidad

Regresemos a los «testimonios» que sí son «textos escritos». Si en el punto anterior argumentábamos que la filosofía como práctica nos exige considerar la apertura de la historia de las ideas a disciplinas como la sociología o la antropología, en este punto queremos mostrar la necesidad de los estudios literarios para comprender un pensamiento que se muestra de manera discursiva.

Recordar un ejemplo de la sección anterior puede iluminar lo que acabamos de decir:

Qé! El problema de la España europea no podría resolverse examinando minuciosamente la España americana, como por la educación i ábitos de los hijos se rastrean las ideas y moralidad de los padres? Qé! no significa nada para la historia ni la filosofía esa eterna lucha de los pueblos hispano-americanos, esa falta supina de capacidad política e industrial que los tiene inquietos, i revolviéndose sin norte fijo, sin objeto preciso, sin que sepan por qué no pueden conseguir un día de reposo, ni qué mano enemiga los echa i empuja en el torbellino fatal que los arrastra mal de su grado i sin que les sea dado sustraerse a su maléfica influencia? ¿No valia la pena saber por qué en el Paraguai, tierra desmontada por la mano *sábida* del jesuitismo, un *sabio* educado en las aulas de la antigua Universidad de Córdoba abre una nueva página en la historia de las aberraciones del espíritu humano, encierra a un pueblo en los límites de bosques

primitivos, i borrando las sendas que conducen a esta China recóndita, se oculta i esconde por treinta años su presa en las profundidades del continente americano, i sin dejarla lanzar un solo grito, asta que muerto él mismo por la edad i la quieta fatiga de estar inmóvil pisando un pueblo sumiso, éste puede decir al fin, con voz estenuada i apénas inteligible, decir a los que vagan por sus inmediaciones: Vivo aun! pero cuánto e sufrido, *quantum mutatus ab illo!*

En el momento de citar el *Facundo*, tuvimos que recurrir a una edición facsimilar, porque la mayoría de las ediciones modernas editan el texto críticamente pero modernizan las grafías de Sarmiento con el objeto –como decíamos en el capítulo anterior— de ‘acercar lo más posible el pensamiento de Sarmiento a sus lectores modernos’. *El problema es que el pensamiento de Sarmiento está ya expresado en su manera de hablar y de escribir*. Por eso no podemos utilizar las ediciones modernas, que supusieron que el pensamiento de Sarmiento es algo que se da de manera separada a la forma en la que Sarmiento escribe, como si el pensamiento de un discurso filosófico pudiera darse de forma separada del lenguaje en el que encuentra expresión.

Lo que con esto quiero decir es que en toda reflexión filosófica que se da de manera discursiva, el lenguaje funciona como *mediación* entre el pensamiento del filósofo y la experiencia que de este pensamiento tiene el sujeto que lo está recibiendo.⁷⁸ Aun si concedemos que no hay una relación directa entre lenguaje y pensamiento, es obvio que en todo «discurso» filosófico, el pensamiento se ofrece bajo la forma de un lenguaje: leyendo el texto, nos vamos dando cuenta de lo que el filósofo quiere decir.

Esto nos da las bases para proponer una filología filosófica, en el doble sentido de “filología de la filosofía” o trabajo filológico sobre textos de filosofía, y de

⁷⁸ Hay una experiencia del pensamiento; en el momento en que éste se vive deja de ser sólo expresión de una ‘razón pura’ que ocurre fuera de la Historia: se carga de afectividad, es puesta en diálogo con el mundo de sentido del sujeto que lee y reflexiona; se hace símbolo, y entra en relación con la historia personal de éste, y así se hace capaz de hacer sentido.

“filología que procede de manera filosófica”, que hace preguntas desde el horizonte disciplinar de la filología pero que puede darse cuenta de lo que una afirmación filológica puede significar en un trasfondo filosófico ‘fuerte’.

3.4. La escritura filosófica en su textualidad

Todo discurso filosófico, en tanto que discurso, es una creación de lenguaje: expresa su contenido por medio de palabras; es por medio del lenguaje que el sujeto lector puede experimentar este pensamiento, y en esa medida la expresión de este pensamiento es un trabajo sobre el lenguaje. Si, además, este discurso ha llegado a nosotros de manera escrita, este discurso se nos da como texto, debemos considerar su *textualidad*: el pensamiento se nos da de manera material a través de escritos sujetos a una *deriva temporal y espacial*, que irán formando una *tradicón textual* que es mediación entre este pensamiento y el sujeto que quiere acceder a él.

Observemos un par de ejemplos de la manera en que actúa esta tradición en la recepción de un caso concreto. La relección *De dominio infidelium et iusto bello* de la que hablamos arriba estuvo perdida mucho tiempo. Sabemos por inferencia de Gómez Robledo que la relección *De dominio infidelium et iusto bello* debió ser pronunciada en el año de 1553, año de apertura de la Universidad de México, lo que significaría que el texto que nos ocupa fue pronunciada por fray Alonso como relección inaugural de su cátedra de Sagrada Escritura. Como dijimos arriba, la relección nunca fue publicada, quizá porque, como recuerda Samuel Ramos, una disposición de la Ley de Indias prohibió que en adelante españoles o americanos estudiaran, observaran o

escribiesen sobre materias relativas a las colonias.⁷⁹ Como resume Roberto Heredia,⁸⁰ el manuscrito se creyó perdido hasta que a mitad del siglo XIX llegó a manos de don José Fernando Ramírez (quien edita mal el texto), y pasó después a manos de Francisco del Paso y Troncoso y sus herederos, hasta perderse por 1938. En 1968, el padre Ernest J. Burrus, primer recopilador y editor de la obra completa de fray Alonso, encuentra el manuscrito en una biblioteca particular y obtiene permiso para editarlo con la condición de que no se revele el nombre del actual poseedor. Ésta es la primera edición moderna de nuestra relección, y, por motivos obvios, la utilizada como base por todos los estudiosos posteriores. El difícil acceso a los manuscritos sobre los que se basa la edición de Burrus dificultan la necesaria labor de revisión que un editor futuro deberá hacer en el momento de confrontar el texto fijado por Burrus con su aparición original. Desafortunadamente, y sumado a lo anterior, la edición de Burrus es prácticamente inconseguible, así que resulta que no sólo no tenemos acceso al manuscrito original, sino que tampoco tenemos acceso a la edición base utilizada por todas las ediciones posteriores. Así llegamos a la edición que hoy nos toca manejar.

En el año 2000, Roberto Heredia edita *De dominio infidelium et iusto bello* como el número 13 de los textos que forman parte de la Bibliotheca Humanistica Mexicana, que es el nombre actual de la antes llamada Biblioteca Philosophica Latina Mexicana, nombre con el que se alude al tiempo una colección de títulos y al trabajo que alrededor de estos textos desarrolla, desde hace catorce años, un grupo de investigación en la UNAM, conformado, entre otros, por Walter Redmond, Mauricio

⁷⁹ *Historia de la filosofía en México*, p. 133.

⁸⁰ *Introducción*, p. xxvii.

Beuchot y Bernabé Navarro. Mauricio Beuchot ha escrito un hermoso artículo retrospectivo sobre la historia de este grupo de investigación, al que mi generación tiene mucho qué deberle.⁸¹ Dentro de la UNAM, este grupo se forma, según mi entender, como heredero de la tradición interpretativa de José Gaos y Antonio Gómez Robledo. Su objetivo es trabajar sobre los textos filosóficos novohispanos escritos en latín, a través de la traducción, edición y rescate de textos, así como la investigación y la formación de futuros colaboradores. En este contexto está situada la edición de Roberto Heredia. Siguiendo las pautas de la Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, cada texto va acompañado de un sucinto estudio preliminar y se presenta luego en edición bilingüe latín-español, con mínimas notas exegéticas y de traducción.

Decía que mi generación tiene mucho qué deberle al trabajo extraordinario de este grupo de investigación, y sus trabajos seguramente serán el punto de partida para lo que a nosotros nos toque hacer. Precisamente por eso es necesario hacer un recuento crítico de lo que se puede y no se puede hacer con una edición de este tipo. Veamos el caso de *De dominio infidelium et iusto bello*. Debe advertirse, en primer lugar, que el texto editado no está fijado críticamente, es decir, que en todo momento se está siguiendo la edición de Burrus, tomada como la príncipe, sin hacer un trabajo previo sobre el manuscrito original. En el caso concreto del texto de fray Alonso, las circunstancias hacen más difícil un trabajo de este tipo. Sin embargo, debo hacer notar que cosas similares suceden en otros números de la colección, donde se sigue ciegamente el texto de las ediciones impresas, añadiendo a veces modificaciones que no están anotadas de manera pertinente; *esto quiere decir que el lector puede pasar la*

⁸¹ Recogido en *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, pp. 191-199.

mirada por el texto sin darse cuenta de que, en tal o cual lugar, el editor decidió alterar el texto editado.

En segundo lugar, la labor loable de rescatar textos para elaborar una Historia de la Filosofía en la época *no está respaldada por una problematización de qué podría significar hablar de «filosofía» en esta época.* Así, tenemos el caso, por ejemplo, de la *Filosofía de la trascendencia* de Juan José de Eguiara y Eguren, editado por Mauricio Beuchot en 1997. Al leer el estudio preeliminar, nos daremos cuenta que esta *Filosofía de la trascendencia* es en realidad el inicio de las *Disertaciones mexicanas selectas* que Eguiara y Eguren escribe como acompañamiento a su extraordinaria *Bibliotheca Mexicana* que, como sabemos, tienen por fin dar a conocer el pensamiento mexicano ante la calumnia de Martí, deán de Alicante, quien decía que en México no había una cultura significativa. Eguiara y Eguren no logró concluir ninguna de estas dos magnas obras. Así, resulta que el editor tomó algunos fragmentos de un texto que en sí mismo constituye una totalidad de sentido y seleccionó ‘lo más filosófico’ del mismo sin atender quizá de manera suficiente a lo que pudo haber significado que el autor colocase esos contenidos ‘muy filosóficos’ al lado de otros ‘menos filosóficos’ que operan todos juntos en una unidad de sentido. Para decirlo con palabras sencillas, el editor mutiló el texto aplicando un criterio de «filosofía» que resulta anacrónico y está asumido acríticamente (opera el imperialismo de las categorías), y resultado de esto es otro texto que no respeta la ordenación de los saberes que operaba en el texto original, un texto más puramente ‘filosófico’ según los criterios actuales pero menos apegado a lo que el texto quizá quiso decir dentro de su propio contexto. El editor entonces le da un título nuevo a

este texto, y lo nombra *Filosofía de la trascendencia* (que es un título que no aparece como tal en ningún lugar del texto original).

Al menos, Mauricio Beuchot nos avisa en su estudio preliminar las razones por las cuales corta el texto original; la mayoría de los libros de la colección están editados de esta manera (son fragmentos de otros textos más amplios) y no ofrecen por ningún lugar la justificación de por qué se eligió editar sólo un fragmento del texto. Es el caso de la selección de fray Alonso que aquí nos ocupa, de la cual Roberto Heredia edita sólo las dos primeras dudas, sin explicarnos si su decisión obedece a que estas dos son las dudas más filosóficas, como ocurre en el ejemplo de arriba, o a que, a juicio del editor, éstas son las dudas que ofrecen ‘lo mejor’ del pensamiento de fray Alonso (lo que tendría que venir acompañado de una explicación de qué entiende el editor como ‘lo mejor’), o si lo que sucedió es que el editor aún no ha terminado la traducción de las demás dudas, o qué es lo que sucedió. Los lectores nos quedamos en el limbo, preguntándonos por cuáles fueron los criterios utilizados por el editor del texto.

La situación se complica pues los contenidos de la selección no están presentados de manera sistemática sino polémica, y por tanto un contenido puede aparecer varias veces a lo largo de todo el texto, lo que significa que cada duda no está autocontenida sino que hace referencia a contenidos aparecidos en otros momentos del texto. *Un género literario marca una pauta de lectura, y esa pauta debería ser atendida en el momento de editar el texto.* Esto hace preguntarse si de veras es lícito editar una duda separada de las demás, si es comprensible leer una duda sola, alejada del resto.

Como se puede observar, en conclusión, la manera misma en que el texto se ofrece a su lectura lleva la marca de lecturas previas, que al incorporarse a la tradición textual de lo que leemos operan como mediación entre el pensamiento expresado en el texto y su experiencia por parte del que ahora vuelve a leerlo: la misma edición del texto está atravesada por problemas éticos y políticos que condicionan la lectura del mismo. Por ello, es urgente ensayar una crítica textual de nuestra tradición filosófica.

3.5. La dimensión expresiva del discurso filosófico

Cuando dijimos arriba que, dentro del discurso filosófico, el acceso al pensamiento de un autor no es directo, sino que está mediado por el lenguaje, también quisimos dar a entender que, como toda obra de lenguaje, el discurso filosófico es *expresión*.

Recordemos la cita del *Facundo* y nuestra explicación a ésta en el capítulo anterior. Sarmiento está exponiendo su proyecto: analizar las costumbres y caracteres de un pueblo en el que se hizo posible la aparición de un caudillo como Facundo. En el momento de la cita, nos dice que es también necesario analizar críticamente a la cultura española de donde la americana ha tomado muchas características, y que muchos de los problemas políticos de la América independiente bien pueden deberse a la herencia problemática de esa misma España; en ese momento Sarmiento hace una larga ejemplificación que se basa en el caso del doctor Francia, férreo dictador ilustrado que sólo con su muerte dejó de gobernar el Paraguay; esa ejemplificación, larga y de tono vigoroso, finaliza con una cita de la *Eneida* que da la clave de todo el fragmento: *quantum mutatus ab illo*, “cuánto ha cambiado su forma”, palabras de

Eneas al recordar el cadáver destrozado de Héctor en la Tierra de los Muertos; las mismas palabras que Sarmiento pone en boca del Paraguay agonizante bajo la bota del dictador, el Paraguay que vive aún pero estuvo a punto de desaparecer: y así, el país del que nos habla Sarmiento forma la imagen de una Troya destrozada pero quizás destinada a renacer como una nueva Roma. ¿Para qué decir un argumento por medio de un rodeo tan largo, si no es porque el pensamiento de Sarmiento está compuesto no sólo por lo que dice, sino por también por el *sentido* de lo dice? ¿No se muestra una dimensión expresiva de su pensamiento en ese cuidado exquisito por las palabras, en las alusiones y figuras retóricas que le dan al pensamiento expresado una enorme fuerza y profundidad simbólica? Por su trabajo sobre la cultura y por su cuidado exquisito por el estilo, el pensamiento latinoamericano del siglo XIX es un lugar privilegiado para observar esta dimensión expresiva que tiene el discurso filosófico en cuanto que «discurso»; su mera existencia nos invita a repensar lo que entendemos por «filosofía»; por la relación que guarda el saber con su cotidianidad, el pensamiento con su cultura, y el pensador con su comunidad; nos invita a pensar afuera de las conocidas antinomias que oponen *logos* a *pathos*, y razón a expresión.

Como dijimos arriba, la dimensión expresiva del discurso filosófico invita al enriquecimiento de la metodología de la historia de las ideas a través de la participación de los estudios literarios: retórica, estilística, teoría del discurso son todas ellas disciplinas que pueden iluminar esta dimensión expresiva de la que hablaba María Zambrano al imaginar un «pensamiento musical» que pudiera discurrir apegado a la lógica de la afectividad sin perder por ello su profundidad teórica. A ver cómo ha sido esto posible se dedicarán las páginas siguientes de este ensayo.

CAPÍTULO 3

REFLEXIÓN Y METÁFORA A PARTIR DE LA OBRA DE FRANCISCO BILBAO

1. ENTRADA: LA “SELVA DEL LENGUAJE”

1.1. Una sensación de extrañeza ante la “selva del lenguaje”

Dice Alejandro Witker:

La lectura de los escritos de Bilbao exige, para el rescate de las líneas esenciales de su pensamiento, un esfuerzo de búsqueda en medio de barrocas especulaciones, metáforas y símbolos, de difícil interpretación.

Sin embargo, a lo largo, a lo ancho y en lo profundo de esa literatura se perfilan ideas que definen posturas de la mayor trascendencia histórica.¹

Barrocas especulaciones, metáforas y símbolos, que se interponen entre la idea a rescatar y el pensador que las rescata, en un “esfuerzo de búsqueda” afanoso; como si el lenguaje de Bilbao fuese una selva en donde hay que internarse para rescatar lo verdaderamente importante.

Estas breves líneas del gran historiador chileno son muy buen testimonio de la actitud ambigua con la que el presente latinoamericano ha acostumbrado a acercarse a su tradición de pensamiento. Se hermana con la opinión terrible de Eduardo Nicol, para el cual la tradición filosófica hispánica, con su enorme dimensión literaria y su preferencia por el género «ensayo» y recursos como la metáfora, es una tradición filosófica que realiza

¹ “Prólogo”, p. xxv.

pobrementemente el ideal filosófico general: no dispone de un lenguaje filosófico preciso, y pierde su rigor metodológico en su intento de hacer accesible las ideas pensadas.²

Witker no llega tan lejos como Nicol: nos dice que, a pesar de su lenguaje, los textos de Bilbao ofrecen ideas en donde se perfilan posturas “de la mayor trascendencia histórica”. No oculta su extrañeza ante el lenguaje metafórico de Francisco Bilbao, pero se esfuerza por convencer de que hay ideas en los textos del pensador que hacen que valga la pena la afanosa búsqueda en esa selva del lenguaje. Con ello, Witker parece estar suponiendo que las ideas son algo distinto del medio lingüístico donde están formadas, en una especie de dualismo: se trata de sortear esas palabras, como si se tratara de un obstáculo, para arribar a las ideas puras que son las realmente importantes.

Mi objeto en esta sección es mostrar que esas ideas buscadas por Witker adquieren todo su peso y su valor justamente en la manera en la que son formadas en un lenguaje. Que lo que hay *en* esas metáforas y símbolos de Bilbao es una actitud especial del filósofo para con su sociedad, que a su vez remite a una noción particular de lo que es «filosofía»; que tanto aquella actitud como esta noción son diferentes históricamente a las que utilizan tanto Nicol como Witker (y por ello las lecturas del primero tienden a descalificar en su totalidad a la tradición filosófica hispánica, mientras que en el segundo provocan una actitud ambigua en el momento de intentar rescatar a un pensador de esa misma tradición), pues remiten a una relación inédita que se establece entre *doxa* y *episteme*, entre el saber y su comunidad de sentido.

² E. NICOL, *El problema de la filosofía hispánica*. Abajo hablaremos de esto con mayor detalle.

1.2. Eduardo Nicol y la crítica a la tradición filosófica latinoamericana

Eduardo Nicol lo había dicho con brillante claridad en el momento de enunciar su crítica a la escuela de Ortega: «filosofía» sólo hay una, pues –a pesar de las diferencias antropológicas que dan lugar a distintos estilos de filosofar— es «una» la naturaleza del hombre y de la realidad ontológica con la que él se relaciona, y por tanto debe ser uno el saber que trata de ese hombre y esa realidad (una diversidad de lenguas y tradiciones, pero una sola ciencia); la vocación filosófica es una vocación humana, pues trata con problemas que nos competen a todos, pero en su realización la filosofía es un oficio técnico que requiere el conocimiento de una cierta metodología y una cierta tradición (que en un horizonte ideal llegarían, según parece, a ser “unas”, las más indicadas para el camino hacia ese único objetivo).

Por ello, la realización de esa vocación humana naturalmente lleva un correlato social, dado en la creación de los «filósofos profesionales», que son aquellos que han estudiado la tradición de la filosofía, confrontando su experiencia de hombres con la manera en que ésta ha encontrado su cauce en la multitud de proyectos que, desde su situación histórica particular, intentan acercarse al Ser; una élite formada por aquellos capaces de “meditar técnicamente” sobre los problemas que nos atañen a todos; una élite, por tanto, necesitada por todos los que no pertenecen a ella: “La filosofía crea una aristocracia: la de quienes aprenden a entender”; y la idea de una aristocracia del saber “es uno de los pilares de la civilización *moral* de Occidente”.³ Ese correlato social, advierte Nicol agudamente, no es sino la concreción de una diferencia ontológica, que es

³ *Op. cit.*, p. 30.

“constitutiva” de la «filosofía» en cuanto “ciencia”: la distinción entre la ciencia y la mera opinión (entre *doxa* y *episteme*).⁴

De esta crítica ontológica deduce Nicol su posterior crítica a la tradición filosófica de expresión hispana: el ensayo, la metáfora y el símbolo sólo elaboran públicamente un conocimiento científicamente producido en otro lado; la preferencia por estos recursos literarios en nuestra tradición es resultado de un esfuerzo pedagógico que intenta popularizar estos contenidos, pero que en ese camino pierde su rigor como «filosofía». La “reforma de la filosofía hispánica” que propone Nicol es una reforma ontológica: poner atención en los temas ‘fundamentales’ (los ontológicos) y dedicar menos tiempo a la antropología y la filosofía de la cultura; reformar el lenguaje filosófico, prestando menos atención a las metáforas y otros recursos literarios, en la búsqueda de un lenguaje más riguroso y técnico, más capaz de llevar a cabo la investigación filosófica profesional; la integración, en suma, de la tradición hispana en la tradición filosófica general, lo que implica una mayor puesta de atención en los problemas y textos generales, en desmedro de la atención inusual que presenta nuestra tradición por los propios problemas y la propia tradición.

La mejor manera de elaborar la contracrítica de este discurso, me parece, está en un razonamiento que, retóricamente, ponga su atención, no en lo que el discurso de Nicol *dice*, sino en lo que *hace*. Diacrónicamente, el razonamiento de Nicol parte de una ontología que negará *a priori* la posibilidad de modos radicalmente distintos de hacer filosofía, y quedará libre de descalificar a las tradiciones del pasado por su inferior capacidad de realizar el ideal filosófico único que —por supuesto— se encarna de mejor manera en el presente desde el que escribe Nicol; sincrónicamente, el razonamiento de Nicol tiende a *justificar*, desde la

⁴ *Ibid.*, p. 31.

ontología, la existencia en el presente de una cierta organización social; niega la capacidad de diálogo con todos los otros sujetos sociales productores de conocimiento que, por su ubicación social o su diferencia cultural, se muestran incapaces de dialogar en un lenguaje filosófico normado al interior de la misma institución que se defiende. Así, tanto en el plano sincrónico como en el diacrónico, el discurso de Nicol justifica una doble relación de dominio, hacia las voces del pasado y hacia las posibles voces ‘bárbaras’ que hablan con una multiplicidad de registros desde fuera de la Ciudad Letrada (A. Rama).

Para responder a esta visión hemos elaborado, en el primer capítulo, una presentación de diversos textos encarnados en una época (el siglo XIX) y una tradición (la que piensa conjuntamente pensamiento, lenguaje y política); en el segundo, la elaboración de un argumento donde la pregunta por el Ser no anula la historia de esa pregunta, un historicismo que puede servir de marco para la recuperación de esas voces «otras»; aquí, finalmente, presento un ejemplo de lectura donde se muestra, de manera concreta, cómo un cierto uso del lenguaje remite a un modo de filosofar diferente históricamente del nuestro; un modo que se presenta como crítica a nuestro filosofar institucional y como herencia para las tareas del ahora.

1.3. El análisis siguiente

En las próximas páginas haré un recorrido por un texto de Bilbao que pudiera ser calificado de “menor”, e intentaré mostrar cómo su sentido profundo se construye a partir de un trabajo sobre el lenguaje. La guía será la pregunta por la metáfora, y su función en el discurso filosófico aquí analizado; el trasfondo, la tradición historicista; el antecedente

inmediato, la pregunta por la metáfora en los trabajos de Horacio Cerutti.⁵ De lo que se trata es de analizar un pequeño texto de Francisco Bilbao, y de utilizar el comentario literario como escalafón para acceder al comentario filosófico, mostrando de esa manera que el contenido filosófico de su discurso se construye *en* el lenguaje. Mi intento quiere ser una propuesta metodológica: mostrar, a través de un ejemplo práctico, como las metodologías de los estudios literarios pueden ayudar en la recuperación de nuestra tradición.

La última sección se dedicará a lo que Gaos llamaría «filosofía de la filosofía»: es un intento de preguntar por lo que *implica* la manera de filosofar de Bilbao, tal y como aparece en el análisis arriba descrito: cuál es la noción de «filosofía» en Bilbao y la relación que en su práctica filosófica se dibuja entre el pensador y su comunidad. En ese momento haremos referencia al panorama desarrollado sintéticamente en el capítulo 1, para situar a Bilbao en relación con su tradición –que sigue siendo, en parte, la nuestra.

2. DESCRIPCIÓN DE LA PROPUESTA METODOLÓGICA

Nuestro análisis estará estructurado en tres momentos: fijación del texto; análisis de la metáfora al interior del texto; fijación de esa metáfora dentro del *corpus* textual de Bilbao; y comentario filosófico.

La fijación del texto da cuenta de la mediación textual entre nuestro esfuerzo y las ideas de Bilbao: intenta situar al texto en su contexto comunicativo original (características de la edición original, autor, fecha y público), y deriva de ello una serie de guías que nos

⁵ Sobre la metáfora, *Filosofar desde nuestra América*, cap. 3; “Hipótesis para una teoría del ensayo”, pp. 13-15.

permitieran una lectura más cercana a lo que Bilbao habría querido que sus lectores leyeran. El análisis del texto línea a línea hará uso de tres metodologías (retórica, estilística y análisis de motivos): se trabaja sobre una metáfora particular del texto; se la sitúa en el marco del texto entero, y luego se explica la metáfora a través del análisis de los textos a los que está haciendo referencia. Una vez que se ha hecho esto, se puede considerar el contenido filosófico que esta metáfora está explicando; este contenido, así analizado en el marco del texto entero y de los textos a los que está refiriendo, es confrontado con otros momentos en los que Bilbao expone contenidos similares con otras metáforas y con otros momentos en los que Bilbao utiliza esa metáfora. Así, se pasa del análisis de una metáfora en su marco textual inmediato al análisis de esa metáfora en el marco del *corpus* textual de Bilbao, y del análisis literario al análisis filosófico.

3. EL TEXTO

Vamos a reproducir por entero el texto a analizar.⁶ A la izquierda, se numeran los párrafos entre corchetes; después esto nos va a resultar útil en el momento de analizar el texto línea a línea.

Las palabras que publico fueron leídas el día 22 de junio de 1856, en París, en presencia de treinta y tantos ciudadanos pertenecientes a casi todas las repúblicas del Sud. Acepten todos ellos la gratitud de su compatriota, por la benévola atención que dispensaron. [1]

La idea de la Confederación de la América del Sur, propuesta un día por Bolívar, intentada después por un Congreso de Plenipotenciarios de algunas de las repúblicas, y reunido en Lima, no ha producido los resultados que debían esperarse. Los estados han permanecido *Des-Unidos*. [2]

Hoy, nosotros intentamos. Hemos aumentado las dificultades, pedimos mucho más que lo que antes se había imaginado. No es sólo una alianza para asegurar el nacimiento de la independencia contra las tentativas de la Europa, ni únicamente en vista de intereses comerciales. Más elevado y trascendental es nuestro objeto. [3]

⁶ F. BILBAO, *Iniciativa de la América* [1856], pp. 53-54.

Unificar el alma de la América.	[4]
Identificar su destino con el de la República.	[5]
Salvar la personalidad con el desarrollo integral de todas sus funciones y derechos; la personalidad que se pierde en Europa por la influencia de su pasado, por la fuerza del despotismo que mutila o divide para dominar más fácilmente, y por la división exagerada del trabajo, transportada a las funciones y derechos indivisibles de la personalidad.	[6]
Salvar la independencia territorial y la iniciativa del mundo americano, amenazados por la invasión, por el ejemplo de la Europa y por la división de los estados.	[7]
Unificar el pensamiento, unificar el corazón, unificar la voluntad de América.	[8]
Idea de la libertad universal, fraternidad universal y práctica de la soberanía.	[9]
Acrecentamiento de fuerza por la unión, por la unidad de miras, la unidad de llamamiento al emigrante y unidad de educación al porvenir.	[10]
Consolidación de la república, o en fin la idea que todo lo resume:	[11]
Iniciativa de la América del Sur, en este momento sagrado de la historia, por medio de la iniciación que nosotros emprendemos, para que manifieste la creación moral del nuevo continente.	[12]
Tal es la llamada que hacemos a los hijos del Sur. La América debe al mundo una palabra. Esa palabra pronunciada, será la espada de fuego del genio del porvenir que hará retroceder al individualismo yanqui en Panamá: esa palabra serán los brazos de la América abiertos a la tierra y la revelación de una era nueva.	[13]
El palenque está abierto, la hora ha sonado. A todos el deber.	[14]

FRANCISCO BILBAO

París, 24 de junio de 1865.

4. EL TEXTO EN SU CONTEXTO: LA MEDIACIÓN HISTÓRICA Y MATERIAL

Hagamos la fijación del texto. Se trata de la sección que abre la *Iniciativa de la América*. Su objeto es exponer la necesidad de elaborar una Confederación de Repúblicas, a la manera bolivariana: se expone el contexto político que hace necesaria esta Confederación (notoriamente, el avance de los Estados Unidos), y se explican las medidas prácticas con las que esta Confederación se podría fundar al tiempo que se trabaja sobre temas que podrían ayudar a que la Confederación sobreviva. El texto, dice Witker, fue publicado el 24 de junio de 1856 en París⁷ (probablemente como folleto independiente); había sido leído dos días antes en la misma ciudad ante una treintena de ciudadanos residentes en la capital, posiblemente jóvenes exiliados en su mayoría, al igual que él; después tendrá una serie de

⁷ A. WITKER, “Prólogo”, p. xxviii.

reediciones en las recopilaciones de *Obras completas* de Bilbao.⁸ Tenemos, así, *tres momentos de publicación* (el discurso oral, el folleto y la recopilación en forma de libro), que corresponden a *tres contextos, tres posibles públicos y tres estratos en la redacción*: el discurso está dirigido a la gente con quien habla en ese momento, y está escrito con la intención muy clara y sencilla de convocar a la realización inmediata de una Confederación de Repúblicas, a la manera bolivariana; la publicación en folleto responde a la necesidad de hablarle de esos temas a un público más amplio, difundir las ideas de la Confederación más allá del contexto limitado de la reunión del 22 de junio: para ello, Bilbao conserva el texto original que había sido escrito para el primer público, pero agrega una sección introductoria intitulada “Postdictum”, en donde nos explica el origen, tema e intención original de este texto; el tercer momento se realiza después de la muerte de Bilbao: hay editores que quitan el “Postdictum” (probablemente porque, en su opinión, no añade mucho al contenido de la obra) y otros que lo conservan. Mi opinión es que hay que leer el texto en el marco del “Postdictum”, pues ésa es la manera en la que el autor quería que lo leyéramos; una disposición textual pide una forma de lectura; el mismo texto, después de un momento,

⁸ Bilbao muere en 1865. En su “Bibliografía”, WITKER habla de dos ediciones de *Obras completas* ambas por supuesto póstumas: una publicada en Buenos Aires en 1866, bajo el cuidado de Manuel Bilbao, hermano de Francisco; y otra de 1898, también en dos tomos, publicada por la Imprenta “El Correo” de Santiago de Chile, 1898, al cuidado de Pedro Pablo Figueroa (De esta última nos dice WITKER (“Introducción”, p. xxxi) que tomó todos los textos que antologa en su edición). “Es muy probable que estas ediciones no sean realmente completas, si se tiene en cuenta que Bilbao fue pródigo en escribir en variados órganos de prensa, en redactar proclamas, pronunciar discursos y escribir cartas a sus amistades” (“Bibliografía”, p. 319). Es decir, que falta aún una buena edición de *Obras completas*, apoyada en una investigación de archivo en los países donde Bilbao vivió y publicó, y que haga el recuento de los cambios de cada texto en sus sucesivas ediciones. Además de dos las ediciones citadas por Witker, cabe consultar una edición de 1876 marcada por Ricardo LÓPEZ MUÑOZ en su excelente libro *La salvación de la América*, pp. 77, n. 64: *Francisco Bilbao, su vida y sus escritos*, II tomos, Santiago de Chile, Imprenta Franklin, 1876; dos tomos adicionales de la edición chilena de El Correo, también citados por LÓPEZ, p. 102, n. 68 (parece que la edición en realidad fue de cuatro tomos, de los que Witker consiguio dos); los textos ecuatorianos, peruanos y franceses descubiertos por A. VARONA, *Francisco Bilbao, revolucionario de América. Vida y pensamiento. Estudio de sus ensayos y trabajos periodísticos*, que conozco por referencias indirectas pero no he podido leer de primera mano; y por supuesto el testimonio oral del mismo Bilbao, recogido por Armando DONOSO, *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*, y citado parcialmente en WITKER, “Bibliografía” (probablemente el mismo Donoso sepa de más escritos perdidos de Bilbao y lo diga en otros momentos de su obra).

tiene una vida más allá de su autor, y por ello sería útil disponer de un recuento crítico de los cambios del texto en su proceso de redacción; esto no lo podremos hacer en este trabajo, pues sería necesario disponer de primeras ediciones para su cotejo en una edición crítica.

No hay ninguna edición moderna de las *Obras completas*. Hay dos ediciones modernas de la *Iniciativa*: la publicada por Alejandro Witker en Francisco Bilbao, *El evangelio americano*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988; y la recogida por Leopoldo Zea en *Fuentes de la cultura latinoamericana*, t. I, México, FCE, 1993. La primera no incluye el “Postdictum” y la segunda sí lo hace. Además de ello, no parecen haber cambios importantes. Sin embargo, Zea no indica el lugar de donde tomó su texto (del folleto o de alguna de las ediciones de *Obras completas*, aunque me parece más probable que lo haya tomado del folleto); ello nos deja imposibilitados para saber la posición de este texto que analizamos dentro de la historia de su reescritura.

En esta mediación textual se presentan los límites del presente análisis: utilizaremos la edición de Zea porque es la única que incluye el “Postdictum”, pero sin confiar completamente en su texto, pues no sabemos si se trata de la última redacción revisada en vida por el propio Bilbao.

5. LECTURA

5.1. Glosa de los párrafos 1 a 3

El 2º párrafo hace un breve recuento de lo que pasó con el proyecto bolivariano de unidad continental: la primera es una alusión al proyecto, fundación y caída de la República de Colombia (1819-1830), único intento de mantener en un gobierno republicano la unidad de

un virreinato español (el de la Nueva Granada, compuesto por los actuales Colombia, Venezuela, Panamá y Ecuador); la segunda alude al proyecto de la Confederación Peruano-Boliviana (1836-1839), que intentó unificar a dos naciones hispanoamericanas (Perú y el Alto Perú, actualmente Ecuador), que compartían un común fondo económico, histórico y social,⁹ pero que habían tenido una manera distinta de incorporarse al proceso de Independencia.¹⁰

Observemos que hay una doble referencia que sostiene los párrafos 2 y 3: una alusión a la historia política, y una intertextualidad que alude concretamente al *Discurso de Angostura*. Veamos. Como sabemos (y sabe el *público* al que Bilbao se dirige en 1865), la Gran Colombia se deshace por las tensiones entre las grandes ciudades rivales (Bogotá, Quito, Caracas), que han quedado políticamente subordinadas a la primera en un sistema fuertemente centralizado; el gobierno se endeuda cada vez más, y las medidas liberales (de liberalización del comercio, anticlericales, antiesclavistas o de trato preferencial a los indígenas) se toparán con los intereses de los viejos dueños y productores, lo que provoca una polarización de acuerdo a los intereses de cada región; ante los conflictos, la actitud ambivalente del mismo Bolívar romperá la legitimidad institucional de su propio gobierno: en lugar de fortalecer a Bogotá ante los primeros levantamientos de Caracas, Bolívar había respondido estableciendo en Bogotá un jefe militar (que en la práctica era un jefe de

⁹ Ambos fueron parte del Imperio Inca; comparten rasgos étnicos similares, con una mayoría indígena aymara y quechua, y también con una capa dominante criolla igualmente preocupada por el problema indígena desde la rebelión de Túpac Amaru.

¹⁰ El Alto Perú depende de Lima hasta 1776, cuando pasa a depender del Virreinato del Río de la Plata (lo que, sin embargo, no logra cortar los lazos económicos ni, mucho menos, sociales entre Lima y el Alto Perú); la añeja unión entre ambos resurge a partir de 1810, cuando Buenos Aires cae en poder de los revolucionarios, y el virrey de Lima reorganiza su esfuerzo apostando fuerzas en el Alto Perú y ayudándole a éste en su lucha contra los guerrilleros independentistas. Finalmente, Bolívar libera Perú, y de allí pasa al Alto Perú, que queda liberado en ese mismo intento (de 1823 a 1825). En marzo de 1825, Antonio José de Sucre convoca a una asamblea especial para que el Alto Perú decida su propio destino; se barajan tres opciones: formar una nación única con Perú, restaurando así la unidad anterior a 1776; formar una nación con Argentina, opción defendida principalmente por los argentinos, con el argumento de que así se mantendría la organización territorial de la Colonia; y hacer un país propio, opción que gana en la asamblea.

Estado) y derogando las reformas liberales más dañinas a los antiguos propietarios, lo que le ganó la enemistad de los liberales que habían trabajado arduo en la construcción de la nueva nación.¹¹ Por otro lado, la Confederación Peruano-Boliviana tiene mayor posibilidad de supervivencia por los vínculos históricos y económicos que comparten, pero cae por la acción de Chile y Argentina, que ven a la nueva Confederación como una amenaza.

El resultado en ambos casos, como advierte Bilbao, es el mismo: “los estados han quedado *Des-Unidos*” (en evidente alusión a los Estados Unidos de Norteamérica, que sí pudieron unirse). El que propone Bilbao como tercer intento de unión es un intento más ambicioso, como nos dice en el 3er párrafo, porque “no es sólo una alianza para asegurar el nacimiento de la independencia contra las tentativas de la Europa, ni únicamente en vista de intereses comerciales” (argumentos ambos usados de manera principal al proponer Bolívar la Gran Colombia en su *Discurso de Angostura*).¹² Hay, entonces, una doble referencia:

¹¹ Bolívar mismo le había dado un anticipado golpe de gracia a su proyecto, cuando –en respuesta al levantamiento de Páez en Venezuela—había decidido resolver estos problemas, no dándole más fuerza al gobierno bogotano que él mismo había instituido, sino instituyendo una especie de gobernador interino (¡el mismo Páez!) que en la práctica hacía lo que quería sin respeto del gobierno o las leyes de Bogotá; después, regresando a la capital de la Gran Colombia e iniciando una contrarrevolución conservadora que reformaría la Constitución (la base de la nueva Constitución sería la boliviana, que contemplaba la elección de un presidente vitalicio) y derogaría algunas de las reformas liberales antes emprendidas, con la esperanza de aplacar así a los furiosos propietarios. Es difícil que los mismos liberales que habían luchado codo a codo en la construcción de la nueva república no sintieran todo esto como una traición: por todo ello, el proyecto de la nueva constitución resulta un fracaso, y el proyecto de la Constituyente convocada en Ocaña se disuelve en abril de 1826 sin haber llegado a nada, con terribles peleas entre los partidarios del Libertador y sus dispersos opositores, que se irán agrupando alrededor de la figura del liberal Santander, que es el vicepresidente de Colombia. Bolívar entonces asume la figura de dictador plenipotenciario, echa atrás más reformas liberales e instituye más cargos como el de Páez: jefes militares con carácter práctico de gobernadores para las regiones de Ecuador (J. J. Flores) y la costa del Caribe (M. Montilla). Rota así la legitimidad institucional por el propio Bolívar en su uso de la fuerza, está abierta la posibilidad de una rebelión independentista de una Caracas poco contenta con el giro conservador del nuevo gobierno: en 1829, el mismo Flores se lanza en rebelión, y consigue finalmente la independencia de Venezuela; los ecuatorianos sí estaban contentos con el giro conservador, pero una vez rota la unidad es casi natural la independencia de Ecuador, que se precipita con la lenta caída de Bolívar el resurgimiento de sus viejos enemigos en Caracas, los liberales a la antigua alineados alrededor de Santander; en marzo de 1830, Bolívar por fin se decide a abandonar su puesto, y Flores se convierte en el primer presidente de la flamante nueva república de Ecuador. Para estos datos y los anteriores, véase D. BUSHNELL, “Unidad política y conflictos regionales”, pp. 63-83.

¹² Simón BOLÍVAR, *Discurso de Angostura*, esp. pp. 13 y 126-127. Refiero específicamente al *Discurso* porque es en él donde las generaciones posteriores verán al Bolívar estadista. Para una evolución de

sobre ella puede entenderse el alcance del final del tercer párrafo, y el desarrollo que le sigue: “más elevado y trascendental es nuestro objeto. / Unificar el alma de América”. Es decir, que se trata de buscar un principio que logre la unidad espiritual de América, que haría posible una unidad política.

5.1.1. ¿Qué ha sucedido en estos párrafos? El uso del «kairos»

Detengámonos aquí un momento para observar dos cosas: la primera, que Bilbao sabe a quién le está hablando, cuál es la situación en la que quiere ser leído: no se dedica a hacer una explicación sistemática de su interpretación de la realidad latinoamericana, sino que más bien se apoya en los conocimientos que tiene su posible *audiencia*,¹³ esto le permite escribir en una prosa ágil, que se detiene en los aspectos que realmente le importa desarrollar (lógica y afectivamente): puede detenerse en que el fracaso de la tentativa es que “los estados han quedado *Des-Unidos*”, y en la importancia simbólica que tiene su nuevo intento.

Este apoyarse en lo que el lector ya sabe para construir, a partir de ello, un discurso más ágil y efectivo, se llama en retórica *kairos* (= “contexto”). A diferencia del tratado sistemático, discursos como el de Bilbao no tienen la pretensión de estar autocontenidos: se saben atravesados por la Historia y la tradición cultural (ambos parte de lo que Platón

estos argumentos en el *corpus* bolivariano, es útil consultar el estudio histórico de Germán CARRERA DAMAS, “Génesis teórica y práctica del proyecto americano de Simón Bolívar”.

¹³ Vamos a decir «audiencia» o «público» para evitar el término «lectores» pues, como Bilbao mismo nos dice, la *Iniciativa de la América* es un texto parte oral, parte escrito; hecho para escucharse en voz alta, y luego retocado para que también se le lea con gusto. «Audiencia» es un término de análisis retórico: con él queremos decir que la persona que habla no sólo se preocupa por lo que dice, sino también por la persona a quien lo dice; se asume a sí mismo como integrante de un proceso comunicativo. Ésta es la primera de una serie de categorías retóricas que vamos a introducir e ir explicando, para mostrar cómo pueden servir en el análisis de un texto filosófico de este tipo.

llamaba *doxa*); lejos de borrar esto, hacen un esfuerzo por ver qué *doxa* comparte el orador con su público, y cómo esta *doxa* puede ser utilizada para construir un discurso más profundo. No se trata sólo de hablar bien, de ‘convencer engañando’, como podría hacernos creer una cierta lectura maquiavélica de la Retórica: como veremos abajo, Bilbao utilizará esa *doxa* para darle mayor profundidad y contenido a su discurso. Lo que vemos aquí, ya desde el inicio del texto, es que la prosa ágil de Bilbao presupone una racionalidad que piensa *a partir de un horizonte cultural compartido*. Gracias a eso, podemos adelantar, es posible la agilidad del «ensayo».

5.2. Glosa y comentario de los párrafos 4 a 6: la «dispositio» o la narratividad del pensamiento

Regresemos a nuestra lectura. Estábamos en que Bilbao ha hecho una introducción muy breve, que logra su agilidad y brevedad precisamente gracias a que, en lugar de detenerse a explicarlo todo (como haría un escolástico típico), se apoya en el fondo cultural común que comparte el orador con su oyente (en este caso, un conocimiento de la historia reciente latinoamericana y un conocimiento de los dos argumentos principales del *Discurso de Angostura*). Ello le permite a Bilbao introducir su tema: se trata de hacer un tercer intento de unidad política latinoamericana; para que esta unidad sea posible, es necesario buscar un principio no político que justifique esa unidad: “Unificar el alma de América. / Identificar su destino con el de la República”. El tema será justamente la caracterización de ese principio.

Pero no sólo se trata de decir cuál será el tema, sino de exponer el tema de tal modo que el mismo parezca interesante. Detengámonos en lo que acabamos de leer. Los arriba

citados son los párrafos 4 y 5. Son dos frases muy pequeñas, de tono sublime y significado un poquito misterioso; contrastan enormemente con los tres anteriores párrafos, copiosos y sencillos de entender. Nuestro autor ha cambiado el tono: quiere que prestemos mayor atención; que nos preguntemos qué quieren decir estas dos frases, tan distintas a lo que nuestro autor nos tenía acostumbrado a escuchar. Quiere despertarnos el interés para que recibamos la explicación con buen ánimo: los párrafos que siguen son una *amplificatio* del párrafo 4: exponen con más palabras el significado de “Unificar el alma de América”.¹⁴ Nótese que hay aquí un cuidado por la *narratividad del pensamiento*: en un plano estrictamente lógico, habría sido más sencillo decir claramente en el párrafo 4 todo lo que se quiere decir respecto al párrafo 4. Bilbao no hace eso: al contrario, nos comienza a hablar de una manera, luego cambia su manera de hablar para provocar un interés; nos dice sólo un poco de lo que queremos escuchar, y una vez que cree haber captado nuestra intención, amplifica el tema en una serie de párrafos (que, por cierto, tienen todos la misma estructura sintáctica que el párrafo amplificado). El cuidado por esta narratividad era llamado por los retóricos *dispositio* (= “organización”), y quiere decir que no sólo basta estar seguro de lo que queremos decir, sino que tenemos que pensar en la persona a quien estamos dirigiéndonos para contarle todo ello de determinada manera (es decir, que depende de la *doxa* y el *kairos*). Todo ello presupone, por supuesto, una racionalidad que, aun pensando de manera lógica, se organiza de manera narrativa.

¹⁴ = “Identificar su destino con el de la República. / Salvar la personalidad con el desarrollo integral de todas sus funciones y derechos; la personalidad que se pierde en Europa por la influencia de su pasado, por la fuerza del despotismo que mutila o divide para dominar más fácilmente, y por la división exagerada del trabajo, transportada a las funciones y derechos indivisibles de la personalidad. / Salvar la independencia territorial y la iniciativa del mundo americano, amenazados por la invasión, por el ejemplo de la Europa y por la división de los estados”.

5.3. Comentario de los párrafos 4 a 6 (continuación): el ritmo y la apelación a diversas racionalidades.

Así, Bilbao expone un tema en el párrafo 4, y lo amplifica en los párrafos 5 a 6; luego (para que no se nos olvide de qué estamos hablando) nos recuerda el tema en el 7, a través de la utilización del mismo verbo (“unificar... unificar”), y vuelve a hacer una amplificación (“...el alma de América” = “...el pensamiento, el corazón, la voluntad de América”).

Observemos que esto va creando ya un cierto ritmo: una musicalidad que se da en la repetición de ciertas palabras cada ciertos intervalos (“unificar... unificar... unificar, unificar, unificar”); pero también un ritmo en el discurrir: de frases largas y ágiles (introducción), pasamos a una pausa de lectura más lenta (tema), y luego a una sucesión de momentos largos y momentos cortos (tema-amplificación-tema-amplificación). La narratividad del pensamiento se convierte aquí en ritmo, un *ritmo* que se logra, de manera sencilla, por medio de la *repetición* (de palabras y de conceptos).

En retórica, a esto que está haciendo Bilbao se le llama *anáfora* (= “repetición”, simplemente). La anáfora es una figura de *pathos*: recordemos que, como ya habíamos explicado antes, la tradición retórica decía que un discurso puede convencer gracias a que apela a distintas porciones de la racionalidad humana: a la razón pura (el *logos*), a la afectividad (*pathos*) o a la condición moral y pública del sujeto del discurso (*ethos*). Estas son sólo posibilidades. Una persona muy científica intentará por todos los medios convencer sólo con argumentos lógicos, porque los demás le parecerán poco válidos. Como hemos mostrado en el capítulo primero, la dimensión pública de nuestro filosofar lleva a nuestros pensadores del siglo XIX al trabajo sobre sus maneras de hablar y a la búsqueda de una racionalidad enriquecida, con discursos que apelan a otros ámbitos además del

estrictamente lógico. La anáfora, figura musical (su intención es crear ritmo), es por ello una figura de *pathos* (al igual que los son —por ejemplo— la narración, la descripción o la exclamación). Lo que aquí interesa es mostrar que Bilbao no sólo hace uso del horizonte cultural (como pudimos ver arriba), sino que apela a distintos momentos de la racionalidad, y por ello se permite el uso de figuras de estilo que le dan intensidad y dramatismo a lo que expone.¹⁵

5.4. Lectura de los párrafos 8 a 12

Regresemos a nuestra lectura. Tenemos, primero una introducción histórica; luego la exposición del tema a desarrollar y un posterior juego amplificatorio, destinado a crear cierto ritmo. Los párrafos 8 a 11 siguen la amplificación, pero de manera distinta: ahora Bilbao comienza a dar contenidos políticos más concretos; el 12 es una reiteración final del tema, que se carga de solemnidad porque la frase utilizada en ese momento (“Iniciativa de la América del Sur” es la misma que da título al discurso. En ese momento, nosotros lectores sabemos que Bilbao va a decir algo importante (y sí, muy probablemente los lectores de entonces también lo sabían — por lo menos, ésa es la suposición que guía nuestro análisis). Y como estamos en un momento importante, la voz de Bilbao se permite detenerse otra vez para explicar un poco más del contexto de eso importante (la “Iniciativa de la América del Sur”): eso importante ocurre “en este momento sagrado de la historia”

¹⁵ Notemos de paso que esta idea enriquecida de la racionalidad, intuida en la *manera de hablar* de Bilbao, se corresponde con lo que Bilbao mismo está diciendo: “el *alma* de América” = “el *pensamiento*, el *corazón*, la *voluntad* de América”. A esta adecuación entre el manera de hablar y contenido se le llamaba en retórica *propiedad*. Las comedias, por ejemplo, basan el efecto cómico en la manera en que rompen la propiedad en los momentos que no lo esperamos: un cura que se emborracha o un príncipe azul que resulta ser homosexual son ambos ejemplos típicos de una ruptura inesperada de la propiedad.

(¿por qué es sagrado?) y “por medio de la iniciación que nosotros emprendemos, para que manifieste la creación moral del nuevo continente” (¿qué es eso de una creación moral?).

El tono lírico de Bilbao es aquí ya bastante claro; sus palabras están cargadas de emoción, y son –por cierto— muy hermosas: la «audiencia» debía estar conformada por jóvenes exiliados que se han encontrado en París, prófugos políticos que tendrían probablemente problemas para mantenerse económicamente y se encontrarían preocupados y angustiados por el destino de las jóvenes Repúblicas, desgarradas por luchas internas y ahora a punto quizá de ser invadidas por Francia o los Estados Unidos... En ese «contexto», es muy dramático que Bilbao diga que ese momento terrible que todos están viviendo es un “momento sagrado de la historia”.¹⁶ También seguramente causaría un poco de extrañeza: ¿cómo puede estar diciendo este señor que este momento terrible es un momento sagrado de la historia?... Y quizá un asomo tímido de esperanza; ojalá Bilbao nos explique lo sagrado de este momento, y con ello nos ayude a encontrar una forma de actuar. *Las palabras de Bilbao, que comienzan a ser hermosas, comienzan también a crear un vínculo afectivo con su «audiencia».*

¹⁶ Ésta, por cierto, es otra figura de *pathos*: se llama, como podríamos esperar, *contraste* (y es pariente de otra figura, la más radical *paradoja*). Los griegos veían a ambas figuras muy mal, porque rompían la unidad lógica del discurso; pero aunque los griegos la hayan visto mal, a mucha otra gente le ha gustado hacer contrastes, notoriamente a nuestros barrocos españoles y latinoamericanos, probablemente los maestros del contraste y la paradoja en la tradición occidental.

6. REFLEXIÓN Y METÁFORA

6.1. Una metáfora en su tradición

Así llegamos al párrafo 13. Tenemos dos preguntas abiertas (¿por qué es sagrado? y ¿qué es eso de una creación moral?), y hemos comenzado a sentir un vínculo afectivo merced a la creación de un tono lírico, que irá en aumento a lo largo del escrito. Y entonces leemos que “tal es la llamada que hacemos a los hijos del Sur”, y con eso confirmamos que, ciertamente, el tema importante era el que ha sido reiterado arriba, unificar el alma de América para crear una Confederación de Repúblicas. Y llegamos a nuestra primera metáfora; el punto en donde, a mi juicio, sucede lo más importante de este texto. Citemos otra vez este párrafo 13, sólo para no perder de vista lo que dice el texto:

La América debe al mundo una palabra. Esa palabra pronunciada, será la espada de fuego del genio del porvenir que hará retroceder al individualismo yanqui en Panamá: esa palabra serán los brazos de la América abiertos a la tierra y la revelación de una era nueva.

Son palabras hermosísimas; es el inicio verdadero del texto, el primer momento en que, dentro de la *Iniciativa de la América*, se muestra con toda su fuerza el estilo sublime de Bilbao. Alejandro Witker decía que Francisco Bilbao tiene pensamientos profundos, pero que para acceder a ellos hay que sortear una maraña de metáforas. Lo que he intentado a lo largo de este texto es mostrarte, lector, que el lenguaje no es algo que se deba sortear para llegar al contenido, sino que —al contrario— un contenido adquiere su fuerza justo al ser moldeado en cierto lenguaje. Y específicamente está sucediendo en esta metáfora. Vamos a

leerla con detenimiento. El tema detrás de esta lectura es grave: mostrar, a través de un ejemplo, la manera en que la metáfora opera en el discurso filosófico de nuestro siglo XIX.

Recordemos: el tema en las líneas anteriores era unificar el alma de América para hacer realidad la Confederación de Repúblicas. En esta línea se trata del mismo tema: por eso comienza con “*tal* es la llamada...”. Así, al leer “La América debe al mundo una palabra”, lo más natural es que nuestra reacción (y la de aquella «audiencia») sea intentar emparejar esa frase con otra, que estamos pensando, y que debe ser algo así como “La América tiene que hacer realidad la Confederación”. ¿Cómo es posible que “pronunciar la palabra” (para el mundo), esté relacionado con “hacer realidad la Confederación”? Bilbao no nos lo dice, sino que prosigue, en la expansión de esa imagen: “Esa palabra pronunciada, será la espada de fuego del genio del porvenir que hará retroceder al individualismo yanqui en Panamá”. Hay, por un lado, una metáfora (la palabra es una espada de fuego), y por el otro, una imagen (el dibujo de un “genio del porvenir”, con una espada de fuego, en cuya compañía el orador y su audiencia le hacen frente a un enemigo); además, la metáfora de la palabra es, probablemente, lo que podríamos llamar una metáfora de segundo grado: una metáfora que esconde otra (probablemente la palabra es una metáfora de la Confederación, así como la espada de fuego es metáfora de la palabra).

Si Bilbao ha logrado su objetivo, en este momento su público sentirá algo parecido a un golpe en el estómago; entenderá algo de manera intuitiva mientras siente una conmoción que le recorre el cuerpo (Cicerón le llamaba “temblor del alma”). Eso fue lo que yo sentí al leer ese fragmento. Sabía que, de alguna manera, Bilbao estaba hablando de la historia de América Latina y del papel que nos tocaba jugar.

Éste es el primer nivel de la lectura de la metáfora, y es un nivel que opera en la dimensión emocional. Habrá algunos receptores que, tocados por estas palabras, quieran ir

más allá en su lectura de las mismas, y comiencen a preguntarse por qué el autor dijo estas cosas de la manera en que las dijo. Convirtámonos un momento en ese posible lector: profundicemos en esa metáfora y esa imagen. *Genio* es locución antigua para referirse a un ángel u otro espíritu de los que se colocan al lado de una divinidad, o para representar una alegoría.¹⁷ Se trata, entonces, de una especie de ángel con una espada de fuego que es, además, llamado “genio *del porvenir*”. Es una metáfora bíblica: la espada de fuego de un ángel que representa el futuro es igual a la palabra que América está a punto de pronunciar, y el mundo espera. Se trata, quizá, del ángel del *Génesis*:

Dijose Yavé Dios: He aquí al hombre hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal; que no vaya ahora a tender su mano al árbol de la vida, y comiendo de él, viva para siempre. Y le arrojó Yavé Dios del jardín del Edén, a labrar la tierra de que había sido tomado. Expulso al hombre y puso delante del jardín del Edén un querubín que blandía flameante espada para guardar el camino del árbol de la vida (Gen 3, 22-24) (trad. Nácar-Colunga).



Arcángel Miguel y el Diablo
Simon Ushakov (1626-1686)

¹⁷ *DRAE*, s.v. “genio”.



San Miguel Arcángel
Guido Reni (n. 1571)

En la tradición bíblica, la expulsión de la primera pareja marca el inicio de la Historia humana; en el cristianismo, esta Historia se carga de sentido al volverse teleología: la Historia es Historia de la Salvación, es decir, que todo lo que ocurre en la historia humana muestra su sentido más profundo al observar que en realidad está ordenado alrededor del movimiento de vuelta hacia el Señor; con esto, la Historia se carga de esperanza; en el siglo XIX, finalmente, la promesa de Salvación es leída a la luz de los acontecimientos políticos del momento, como promesa de un futuro más justo en este mundo (pensemos, por ejemplo en Michelet y su *Historia de Francia*). Por ello, el ángel que guarda el Paraíso puede muy bien ser visto como un genio del porvenir, un espíritu de la historia. ¿Qué es, exactamente, un ángel?¹⁸ *Ángel* viene del latín *ángelus* y del griego *aggelos*; es una traducción del hebreo, y su significado original es “alguien a quien se manda”; una especie de mensajero. Por eso, san Agustín decía que *angelus est nomen officii*:¹⁹ el ángel es el nombre del oficio;

¹⁸ Mis fuentes: *The Catholic Encyclopedia* (1913), s.v. “Angels”, “St. Michael the Archangel”, “Early Christian Representation of Angels”; *The Jewish Encyclopedia* (1901-1906), s.v. “Angels” y “Michael”; S. DE LA VORÁGINE, *La leyenda dorada*, s.v. “La fiesta de san Miguel”; L. MONREAL Y TEJADA, *Iconografía del Cristianismo*, s.v. “ángel” y “Miguel”. Las dos primeras enciclopedias son obras clásicas de referencia, que felizmente se han puesto en Internet en cuanto expiraron sus derechos de autor.

¹⁹ Cit. en *The Catholic Encyclopedia*, s.v. “Angels”.

no se trata de una raza fantástica, sino de una *función*. Un ángel es un mensajero (humano o divino), a través del cual Dios comunica su voluntad a los hombres.²⁰ Por ello el “fuego” de la espada: fuego y centellas son, desde la época judía, marcas para indicar la manifestación poderosa de Dios.²¹ Esto ha sobrevivido en numerosas representaciones pictóricas, por ejemplo al dibujar al Arcángel Miguel: muchas veces la espada de este arcángel está hecha de fuego, a pesar de que esto no tenga sustento en ningún texto (véase, a manera de ejemplo, la imagen de Simón Ushakov arriba mostrada):²² una persona de la época podría reconocer perfectamente a Miguel sin necesidad de haber leído la *Biblia* de primera mano; y de la misma manera podría saber cuáles son los atributos del ángel, aun si no tiene la certeza que tenemos nosotros. Con ello, lo que acabo de decir es que la metáfora del ángel que aquí utiliza Bilbao está aprovechando una *doxa* que es tradición cultural compartida por el orador y su público; no se trata de un juego elitista con los símbolos, sino de un trabajo sobre una tradición compartida.

Así, tenemos a un ángel, con espada de fuego que es manifestación del poderío divino, y cuya misma aparición indica una voluntad de la divinidad; tenemos, además, que ese ángel es un “genio del porvenir”, y por tanto esa voluntad está ligada al futuro humano,

²⁰ Es importante recordar que en la tradición judía no debe pronunciarse el nombre de Dios, y que por ello “el ángel del Señor” es una de las muchas maneras de referirse a Dios sin nombrarlo; el mismo Santiago de la Vorágine llega a decir, ya en la Edad Media, que Miguel es a veces una forma de referirse a Dios.

²¹ Véase, por ejemplo, el Salmo 18 (*Libro de los Salmos*, tr. J. Trebolle): “...Desde los cielos el Señor hizo tronar / el Altísimo dio una voz / entre granizo y brasas chispeantes / Lanzó sus dardos y los dispersó / descargaba sus rayos y los espantaba”.

²² Cuatro veces aparece Miguel en la *Biblia*: Dan. 10, 13 ss, donde vemos a Miguel peleando contra un “ángel de los persas”; Dan 12, en una visión apocalíptica retomada luego por Juan (Miguel comandante de los ejércitos del cielo, que se levanta para proteger al pueblo de Israel); en Judas 9, que alude a una leyenda judía sobre la disputa entre Miguel y el Diablo por el cuerpo de Moisés; y en el Apocalipsis 12,7 (la famosa batalla entre Miguel y el Dragón). Ya la tradición judía coincide en que probablemente es Miguel el nombre de otros ángeles que aparecen en la Escritura (Miguel como protector de Israel en el Éxodo, maestro de Moisés y de Enoch, como el ángel que se aparece a Abraham y luego detiene su mano, como el ángel que lucha con Jacob), hecho en el que abundarán los Padres de la Iglesia (Miguel como el ángel de la espada de fuego en el Génesis, el que revela el Decálogo, y el de Número y Reyes). Véanse las fuentes analizadas en las entradas de *The Catholic Encyclopedia* y *The Jewish Encyclopedia*. La tentación de identificar a Miguel con el ángel de Bilbao es tentadora, pero no es necesaria para entender la metáfora del último.

a la historia. La metáfora del ángel está operando sobre el campo semántico de la «historia», que había sido abierto en la sección introductoria del texto, con su mención del fracaso de los dos intentos por hacer una Confederación de Repúblicas (y la necesidad de un tercer intento), y luego con la referencia a este momento de crisis como un “momento sagrado de la historia”; se trata de un campo semántico que se ha ido enriqueciendo poco a poco al presentar la «historia» como «crisis» que se vuelve esperanzadora al mostrar su rostro «sagrado». Detrás de ese campo semántico enriquecido hay una rica tradición bíblica en donde han aparecido ángeles guardianes de pueblos que enfrentan crisis históricas (Dt 32, 8; Baruc 6, 6; Ex 14, 19). Especialmente importante es la imagen del Éxodo (14, 19-20), donde el ángel enviado por Dios protege al pueblo de Israel en su huída del ejército egipcio,²³ pues esta imagen es constante en otros escritos de Bilbao.²⁴ La otra cuestión importante es que la “palabra”, que es igual a la “espada de fuego” del ángel, es (debe ser) pronunciada por el pueblo de América: a través del pronunciamiento de una palabra (que pide el mundo), aparece la espada de fuego del ángel en donde se muestra la voluntad divina; al revelarse el designio divino, el ángel abre el curso de la historia en crisis, y muestra su carácter esperanzador al manifestar su sentido, hasta entonces oculto.

²³ “El ángel de Dios, que marchaba delante de las huestes de Israel, se puso detrás de ellas; la columna de nube que iba delante de ellos se puso detrás, entre el campo de los egipcios y el de Israel, y se hizo tenebrosa y sombría toda la noche, y las dos huestes no se acercaron”

²⁴ Por ejemplo, en la misma *Iniciativa* (p. 57): “A cualquier punto del horizonte que vuelva la vista el hijo de América, no verá sino a la América en actitud de desplegar sus alas para salvar el Mar Rojo de la historia”. Hermosísima metáfora, donde la historia en crisis es el Mar Rojo que impedía la huída del pueblo judío, entonces esclavo de Egipto; pero, como sabemos, el Mar Rojo será salvado por un pueblo judío que puede llegar a ser la América, que así abre la historia en crisis y la vuelve esperanzadora (otra vez, refiriéndose a los Estados Unidos: *Iniciativa*, p. 59; bellísimamente referido a los americanos: *Iniciativa*, p. 66). – La misma metáfora aparece referida explícitamente a la invasión francesa al territorio mexicano. Quinet ha escrito un libro donde desenmascara al bonapartismo, y muestra el crimen oculto detrás de la invasión ‘civilizadora’; y dice Bilbao, refiriéndose al libro de Quinet y a su propia obra: “Bello espectáculo: se levante [*sic.*] la palabra de justicia desde ambas riberas del Atlántico: condena al cesarismo, y prepara la reacción que en América y Europa lo ha de sumergir en el océano; y hemos de ver a ese nuevo faraón en su estúpida e hipócrita maldad, con su *carro* y su caballo rodar en los abismos” (“La expedición de México, por Édgar Quinet. El traductor” [1862], p. 102) (las cursivas son de Bilbao).

Hemos por fin llegado al momento que quería mostrar: a través del uso de una metáfora, y de la manera en que ésta hace uso de una rica tradición cultural, nuestro pensador ha expresado una concepción de la historia humana, y su opinión del papel que en ésta deben tener los pueblo latinoamericanos: es el curso mismo de la historia el que pide que la América Latina haga realidad esta tercera Confederación; la manera inédita de organizarse que presentará América Latina será una “creación moral” con la que los americanos podremos enfrentarnos a nuestros problemas políticos inmediatos (la espada de fuego “hará retroceder al individualismo yanqui en Panamá”, como lo hace la espada de Miguel al enfrentarse con los demonios), pero también abrirá las puertas de “una era nueva”.²⁵

6.2. Una filosofía que trabaja sobre su tradición cultural

Hagamos algo de «filosofía de la filosofía»: preguntemos por la actitud del sujeto hacia su tradición en el momento de enunciar su discurso. En el momento de enunciar esta metáfora, Francisco Bilbao tendría delante suyo toda esta tradición que he intentado poner de

²⁵ Se trata de la creencia, compartida por casi todos los pensadores de esta generación, de que América Latina tiene la posibilidad de intentar un gobierno republicano haciendo realidad sus ideales de un modo que no ha podido hacerse en Europa o los Estados Unidos: “La América es en el día el único lugar en donde convenga un gobierno verdaderamente republicano”, decía Simón Rodríguez (*Sociedades americanas* [Lima, 1842], p. 1); ello marca la necesidad de un ensayo inédito hasta entonces en la historia de la humanidad, una República que sea creación original del pueblo americano, y cuya creación pueda inspirar a los demás pueblos del mundo que luchan por la justicia y por la libertad. Y dice, por ejemplo, Bilbao: “Hombre de América, tu honor es ser republicano, tu gloria es haber conquistado la República, tu derecho a gobernarte a ti mismo es la República, y tu deber es serlo siempre” (*El evangelio americano* [1864], p. 72); “Empezad a comprender la importancia de la existencia republicana de la América. Mucho hay que hacer todavía, pero jamás en la historia se ha visto a todo un gran continente consagrado a realizar la República, a despecho del mundo conjurado” (*Ibid.*, p. 78); “Creemos que la gloria de la América, exceptuando de su participación al Brasil, Imperio con esclavos, y Paraguay, dictadura con siervos, y a pesar de las peripecias sangrientas de la anarquía y despotismo transeúntes, sea por instinto, intuición de la verdad, necesidad histórica, o lógica del derecho, consiste esa gloria en haber identificado con su destino la república” (*La américa en peligro* [1862], p. 191).

manifiesto, una tradición que es *patrimonio cultural* compartido por audiencia y orador, y que en ese sentido es parte integrante de una cierta *identidad*; en el momento de construir esta metáfora, Bilbao ha elegido ciertos elementos de la tradición y ha dejado de lado otros: *ha hecho un trabajo sobre la «doxa», y con ello ha construido un pensamiento propio que está anclado en su propia tradición cultural*; es en este trabajo donde podemos observar claramente *el alcance filosófico* del pensamiento elaborado por Bilbao: el ángel abre la Historia de los hombres y marca con su espada de fuego la voluntad de Dios en el proyecto de los hombres; de alguna manera, orienta el devenir de la Historia humana. Sus armas guardan el camino del Árbol de la Vida, aquel que cuyo fruto haría que los hombres vivieran para siempre. Pronunciar la palabra es mostrar la voluntad divina; y pronunciar la palabra es hacer real el proyecto latinoamericano. Por eso, el proyecto latinoamericano es apertura de la Historia de los hombres, que la orienta hacia un futuro más justo, y por eso es que el mundo reclama esta palabra pronunciada, encarnada. Observemos, como corolario, que hay aquí ya toda una teoría de la historicidad: el momento vivido en el presente muestra su sentido más profundo al confrontarse con la exigencia divina de justicia, es decir, que esta exigencia es el lugar hermenéutico privilegiado para leer la experiencia presente, es una crisis de la experiencia.

Detengámonos un momento en este cuadro, para observar los niveles en los que opera esta metáfora. En cuanto a los *contenidos*, se trata de toda una filosofía de la historia, expuesta a través del uso de una metáfora; en cuanto a su recepción, por un lado la filosofía expresada quiere darle *profundidad filosófica* a la *propuesta política* de un «Congreso Federal de las Repúblicas»; por el otro, está dándole *carga afectiva* a un argumento político concreto, al ponerlo en relación con el «mundo de la vida» del sujeto que escucha (tradición, cultura, lenguaje, enhebradas en la vivencia del sujeto). Finalmente,

preguntemos, no por lo que la metáfora *dice*, sino por lo que *hace*: en el marco del discurso analizado, *la metáfora está funcionando como pilar de una reflexión muy fuerte que funciona (es performativa), precisamente gracias a la manera en que ésta apela al horizonte de la cotidianidad*: la reflexión opera sobre la base de que todos los receptores venimos de una cultura cristiana y compartimos una serie de símbolos y valores (*kairos*); sabemos quién es el ángel de la Historia, no porque hayamos estudiado teología sino porque lo hemos visto en los retablos y pinturas, en el marco de nuestra experiencia de vida donde la religión es un nicho de significación. *Ello pone en una situación horizontal a los escuchas en relación con el sujeto enunciador del discurso*: permite que ciertos contenidos políticos sean discutidos a partir de ciertos símbolos y valores comunes, en cuyo horizonte vivencial adquieren sentido contenidos más abstractos como «justicia» o «República». No es, como leía Nicol, un pensamiento producido científicamente en otro lado y luego vulgarizado a partir de recursos literarios: *lo que nos muestra este breve párrafo es la posibilidad de otro ordenamiento del saber* (filosofía/literatura, en este caso), *que remite a la posibilidad de otra relación social entre sujeto y audiencia* (no necesariamente una “aristocracia del saber”, sino también un pensamiento que puede ser enunciado y discutido de manera horizontal).

6.3. La filosofía de la historia expuesta en la metáfora citada, en su perspectiva textual

Regresemos a la lectura. Esa filosofía de la historia será expuesta una y otra vez a lo largo de toda la obra de Bilbao. Ahora que la hemos encontrado expuesta en una metáfora, convendría quizás mostrar *in extensu* algunos otros lugares en donde Bilbao la muestra, para de este modo complementar la lectura del párrafo:

1) Un primer testimonio, en el capítulo VIII de *La américa en peligro*, significativamente intitulado “Las causas del peligro y el charlatanismo del progreso”. El *kairos* es la invasión francesa de Maximiliano a México, que para Bilbao representa un peligro para toda América: puede ser la entrada de la Francia napoleónica al resto del continente; pero además, tal entrada podría significar la frustración del destino republicano de América Latina, la realización del ideal de la República en la Historia humana:²⁶

Una causa [se refiere a la República] pelagra por tres razones: o por la debilidad física, o por la incapacidad intelectual, o por la privación del elemento moral, como principio y como alma de los hombres que deben sostenerlo. Es decir: justicia del principio; virtud del defensor.

La causa más justa puede perderse, si algún error de cálculo o un estúpido o miserable la dirige.

La causa más justa puede perderse, si los que son llamados a sostenerla, no sienten el impulso moral del deber, y ceden al deber, y ceden al egoísmo, indolencia o cobardía, traicionando sea al jefe, sean los subalternos, sean los pueblos. La causa más justa puede perderse, si sus campeones representan tal inferioridad numérica, de fuerza, de disciplina, de organización y de armamento que hagan la victoria imposible, pero el sacrificio obligatorio.

¡Qué causa más justa la de Hungría en 1848, y sucumbe por la traición!

¡Qué causa más justa la de la Polonia! ¡Y sucumbe bajo el peso exorbitante de la superioridad de la fuerza bruta!

¡Qué causa más justa la de la República Francesa de 1848! Y sucumbe por la incapacidad de sus *meneurs* socialista-demagogos, por la incapacidad para no descubrir la perfidia, y últimamente por la traición a la República Roana que prepara la traición del 2 de Diciembre.

¡Sí! es necesario no olvidar que la justicia puede ser vencida [cursivas mías – R.M.], y no ser como esos doctrinarios, eclécticos o charlatanes del progreso, que se imaginan o dicen para no hacer nada, que la justicia ha de triunfar por sí misma.

Y en boca de ellos, en efecto, siempre triunfa la justicia, porque para ellos la justicia ES EL ÉXITO.

Triunfa Roma, es la civilización quien triunfa.

Triunfan los bárbaros contra Roma, cae el mundo en la barbarie, nace la feudalidad, se hace noche en la historia: *Es la civilización que se renueva*. Triunfa el catolicismo, la Inquisición se hace institución santa y consagrada por los Papas y monarcas: Es la civilización y caridad.

Triunfa la monarquía devorando fueros, vida provincial, municipal, popular, decapitando clases, aboliendo instituciones vitales, centralizando, unitarizando, devorando libertades, riquezas, la sangre y sudor de los pueblos; y se proclama poder divino por boca de Pablo y de Bossuet. Es la civilización, es la unidad.

Viene la revolución a negar esos principios y a derribar esos hechos e instituciones consagradas, y algunos, aunque no todos, dicen: es la justicia.

A esa escuela pertenecen casi todos los historiadores de Francia, exceptuando gloriosamente nuestros ilustres maestros, Michelet y Quinet. Pertenecen a ella todos los

²⁶ La reconstrucción de la actitud de Bilbao ante esta situación está excelentemente narrada en el pequeño libro de R. LÓPEZ MUÑOZ, *La salvación de la América*.

filósofos panteístas, los sectarios de Schelling, Hegel en Alemania, los Cousin, Guizot, y «tutti quanti» en Francia; últimamente los Pelletan, y en España como imitador de imitadores, los Castelar y turbamulta. [cursivas mías –R.M.]

Y también en América, el mal había penetrado.

Así como poetas imitaron, plagiaron o *dinamizaron* a Espronceda y algún otro que habían imitado o *dinamizado* a Byron, así también los débiles cerebros de la juventud, que podían haber recogido los ecos de la epopeya de la Independencia, se conjuraron para llorar y para cantar la *¡desesperación!* Y los escritores americanos del progreso, se ponen a legitimar todos los hechos.²⁷

2) O en su carta a los argentinos, escrita en el mismo *kairos*:

La Independencia y la República peligran. Esto es, nuestro honor, nuestra gloria, nuestro derecho, nuestra felicidad sobre la tierra. Una fuerza pasiva y colosal de doscientos millones de europeos puesta al servicio de los déspotas, pretende avasallar y repartirse el mundo americano (...) ¿¡Qué nombre mereceríamos, si nuestros hijos un día, en vez de los colores nacionales divisaren la insignia del coloniaje enseñoreándose sobre nuestras ciudades?! (...) *Y lo que es peor, ciudadanos, ¿podríamos permanecer indiferentes al grado de corrupción moral y de mentira a que llegan en Europa, cuando nos dicen que todo eso es orden, es libertad bien entendida y es civilización?* [cursivas mías –R.M.]²⁸

3) Más abajo, en la misma carta:

Y esos representantes, esos 225 traidores instituido[s] por Forey, y que son la nación, según ese soldado, son los que después de dos años de guerra, sobre las ruinas de la heroica Puebla, y al frente de Juárez, el gobierno legítimo que combate y protesta, declara el protectorado de la Francia, el imperio, el restablecimiento del retroceso teocrático, la libertad de prensa como en Francia, el orden como en Francia, *la civilización de las minas de oro* [todas las cursivas en esta cita son mías –R.M.], el dominio de la justicia como en Francia, el imperio de la verdad, de la fe en el juramento, del respeto a los tratados como en Francia. El robo, el secuestro; la confiscación de los bienes de los hombres que combaten por su patria, es el respeto a la propiedad que se proclama. *La traición, el bombardeo, la matanza, levantan el edificio de la conquista a nombre de la civilización francesa* (...) *Han pretendido presentar a la adoración del género humano, el becerro de oro y confundir en ese culto todos los principios y llamar civilización a la riqueza.* Y como los americanos, antes que la riqueza busquemos la justicia, la armonía de los derechos, la satisfacción de las necesidades morales, *hemos sido lógicamente, según ellos, clasificados de bárbaros.* (...) Y esos aliados, esos franco-americanos que osan invocar los nombres sagrados de patria e independencia en los momentos mismos que conquistan y proclaman el imperio, ya no pueden concebir lo que es el derecho y la dignidad del hombre y de los pueblos.²⁹

²⁷ F. BILBAO, *La américa en peligro* [1862], pp. 197-198.

²⁸ F. BILBAO, “Carta a los argentinos” [1862], pp. 78-79.

²⁹ *Ibid.*, pp. 79-80.

Tenemos, así, el ejemplo de cuatro textos, que respondiendo a un contexto distinto exponen una misma concepción de la historia, matizándola y enriqueciéndola a través del uso de diferentes recursos:

El primer texto es más sistemático: el primer párrafo expone el plan de trabajo de toda la segunda parte de *La américa en peligro*, dedicada a desmontar sistemáticamente las causas del peligro de América; de este párrafo se desprende una tesis (“la justicia puede ser vencida”), que se amplifica en una serie de ejemplos históricos, extraídos todos ellos de la historia inmediata (la frustrada rebelión en Hungría, las revoluciones de Polonia y el reciente arribo de Napoleón); y finalmente se hace una crítica de la noción de «progreso», por medio de la exposición de una tesis, su amplificación en ejemplos históricos, y la alusión a una serie de pensadores que defienden esa noción (entre ellos, Hegel): los teóricos del progreso, dice Bilbao, han identificado la justicia con el éxito, y con ello han tendido a justificar todas las injusticias históricas como progresos en la marcha de la civilización; han pretendido que la razón y la justicia se realizan en la historia por sí solas, de manera necesaria y natural; de esta manera, «progreso» y «civilización» se han vuelto categorías que legitiman la acción despótica de aquellos que se llaman ‘civilizados’ y poseen el derecho de la fuerza.

El segundo texto está escrito en el estilo directo del discurso periodístico: privilegia la alusión a la historia política inmediata por sobre el desarrollo sistemático. Alude directamente a lo que en ese momento sucede, y pregunta retóricamente si podremos permanecer indiferentes a la acción conquistadora de Francia, que se justifica a sí misma diciendo que su invasión no es sino la acción del progreso y la civilización. El tercero es deudor de esta manera de hablar, pero presenta un estilo más fino: es extraordinaria la metáfora del “becerro de oro” (también del Éxodo), donde la idolatría de llamar Dios a un

becerro es igual a la idolatría de llamar civilización a la riqueza, olvidando así los principios morales que debieran regir la vida de una nación.

El cuarto texto, finalmente, presenta esa misma filosofía de manera abstracta con el objeto de darle profundidad filosófica a un argumento político. La metáfora del ángel permite entender rápidamente que se trata de una concepción de la historia donde la tragedia de los proyectos (que fracasan ante la fuerza de los poderosos) se vuelve esperanzadora al comprender el valor histórico que tienen esos proyectos en la historia de la humanidad; pero para alcanzar este valor, es necesario luchar por ellos: es el mismo mundo el que pide la realización de la República Americana; esta realización abre un horizonte en la misma historia universal, y permite leerla de otro modo, como una historia donde el «progreso» y la «civilización» han encubierto la guerra injusta del fuerte contra el débil, pero donde la misma teleología de la historia, encarnada en los pueblos débiles, permite leer el rostro esperanzador de esa historia, oculto debajo de ese «progreso» y esa «civilización».

(Un comentario a título personal: se me ocurre que si Walter Benjamin hubiera viajado a América Latina se habría llevado una grata sorpresa....)

CONCLUSIONES

1. REFLEXIÓN Y METÁFORA: EL TRABAJO FILOSÓFICO SOBRE EL HORIZONTE CULTURAL

En ningún momento hemos querido decir que lo que dice la religión sea cierto o no: no se trata de afirmar la existencia de los ángeles o de un Dios de justicia (en el que Bilbao sí creía). Lo realmente importante aquí está en la relación entre pensamiento y horizonte cultural. Cómo, gracias a la *recepción, cuidado y empleo* de una cierta metáfora, heredada de la tradición cultural, el sujeto que piensa puede *leer su experiencia histórica* de manera crítica y creativa, y entonces se hace capaz de cambiarla.

El rico discurso metafórico de Francisco Bilbao nos está mostrando la posibilidad de un pensamiento crítico que lee su historia a partir de una tradición cultural que es compartida por el orador y su audiencia; un pensamiento que no renuncia a la *doxa* (el lenguaje, los símbolos, las tradiciones) de la llamada ‘gente común’, y que más bien *hace uso de ella*. Por ello, de una manera muy particular, la tradición de Bilbao (que es la de nuestros grandes ensayistas, a la manera de Martí y de Sarmiento) es una tradición que trabaja la dimensión cultural de la política de una manera muy particular: trabaja sobre los símbolos que la gente conoce, para a partir de ellos construir un pensamiento crítico, abierto a la discusión, y capaz de motivar a sus oyentes a acciones concretas —gracias a los recursos al *pathos*—.

El paso siguiente de este análisis sería la elaboración de una metaforología para Francisco Bilbao: el esbozo de un mapa que diera cuenta de las metáforas más utilizadas, sus tradiciones, los textos a los que aluden y los ámbitos del saber que están pensando. Ello

podría dar elementos para una presentación general de su pensamiento en donde las ideas estuvieran ancladas en el lenguaje que las produce. El presente ensayo es sólo la propuesta metodológica para elaborar esa metaforología.¹ Y el paso más necesario sería mostrar cómo ciertas metáforas se han heredado al interior del pensamiento latinoamericano, que ha quedado caracterizado, no sólo por ciertos temas y contenidos, sino también por una voluntad de tradición y herencia que es también el trabajo sobre ciertas maneras de hablar el mundo que nos han sido heredadas del pasado.

Antes de terminar, quiero dedicar unas breves palabras a lo que se encuentra más allá del análisis. No quisiera que este trabajo diera a entender que la lectura de nuestros clásicos es un trabajo sólo accesible a especialistas y eruditos, únicos capaces de leer las referencias culturales de un tiempo ya ido al que Bilbao y sus compañeros hacen continuamente referencia. Se trata de presentar a voces olvidadas en una perspectiva vital: hijas de una situación histórica dolorosa, sus palabras nos quedan como herencia para intentar nuestras propias respuestas. El trabajo sobre la historia de nuestras maneras de pensar es también una invitación para ejercer el pensamiento en el presente; constituye, casi podríamos decir, el paso previo. Alguna vez lo dijo de manera hermosa el actor y director Eugenio Barba, que ha pasado gran parte de su vida viajando por América Latina:

¹ En el caso de Bilbao, un adelanto de su propia metaforología, en la que aún estoy enfrascado, me ha mostrado los siguientes campos: el del Éxodo, para referir la crisis de la civilización; el del sacrificio (y también la de la idolatría), metáfora religiosa utilizada frecuentemente al describir la acción del Imperialismo; el de la luz, con un uso evidentemente anclado en el Evangelio de Juan, que es metáfora de la verdad, la conciencia, y la revelación que ocurre dentro de la historia. La tradición de estas metáforas es, evidentemente, la de la *Biblia*, en una lectura muy personal (aunque inspirada en sus maestros franceses), que rescata símbolos religiosos y al tiempo se permite la crítica de las instituciones católicas. Hay otros textos que aparecen con menor frecuencia: los clásicos latinos y la Historia Romana; Vico y la filosofía francesa y alemana; y otros que no he tenido ocasión de identificar.

La historia, el pasado que conocemos, es el relato de lo posible. Nos hace entrever el mundo y el teatro tal como podrían ser. De este denso diálogo con aquello que fue distinto se nutre nuestro descontento por el presente. Es este descontento lo que llamamos “vida espiritual”.²

Sirvan estas palabras, lector, para invitarte a la lectura del auténtico libro, el que comienza en las páginas que siguen y se extiende en lo que pasa fuera de ellas: el libro de la vida.

² “El pueblo del ritual”, p. 189.

LECTOR...

(EXORDIO SOBRE LA TRADICIÓN HUMANISTA)

Toda cosa guarda la indicación de una posible plenitud.
JOSÉ ORTEGA Y GASSET

La muerte nos lleva la mano por sobre el Libro de la Vida.
JOSÉ MARTÍ

Retirado en la paz de estos desiertos,
con pocos, pero doctos libros juntos,
vivo en conversación con los difuntos,
y escucho con mis ojos a los muertos.

Si no siempre entendidos, siempre abiertos,
o enmiendan, o fecundan mis asuntos;
y en músicos callados contrapuntos
al sueño de la vida hablan despiertos.

Las grandes almas, que la muerte ausenta,
de injurias de los años vengadoras,
libra, ¡oh gran don Joseph!, docta la emprenta.

En fuga irrevocable huye la hora;
pero aquélla el mejor cálculo cuenta,
que en la lección y estudios nos mejora.
FRANCISCO DE QUEVEDO

METÁFORA SOBRE LA TRADICIÓN HUMANISTA

Imagina, lector, esta escena: es una comida familiar. Toda la familia está sentada, en la mesa; todos están comiendo juntos. Entonces la tía le pregunta a su sobrino: ¿ya sabes qué carrera vas a estudiar? Y el sobrino responde que *sí*. Y la tía pregunta: ¿ah, sí? ¿Y cuál es ésa? El sobrino responde que *voy a estudiar literatura*. ¿Literatura? -- dice la tía--, ¿por qué te gusta eso? ¿No sabes que te vas a morir de hambre? (Y ese

comentario, amoroso e irónico, provoca la sonrisa de la gente sentada en la mesa). Entonces el sobrino responde: *es que amo leer los libros*. Como cuando se ama la naturaleza, y se entra a estudiar biología. Como cuando se ama a la gente. Ortega y Gasset se encargó de recordarnos que la actividad intelectual no es sino un acto del amor que, al ligarnos a las cosas, nos hace capaces de habitar nuestro mundo, nuestra realidad histórica, y que esa actividad intelectual es sólo válida en cuanto es expresión de este amor y puede ayudarnos a habitar esta realidad. Pero en nuestra cultura moderna, la única relación válida para entrar en contacto con algo es la relación que produce conocimiento; el sobrino de esta historia ama los libros, pero para justificar socialmente ese amor deberá aprender a decir que lee los libros para conocerlos, jamás por amor, pues alguien que lee todo el día nada más porque sí no es sino un flojo que debería buscar algo útil, algo productivo en lugar de estar allí echado. Así es como nacieron los «críticos», que no son sino unos hombres que han dedicado su vida a estudiar profesionalmente los libros; que han justificado socialmente su obsesión al decir que ellos leen por conocer, no por un acto afectivo sino por conocer. La afectividad se intuye oscuramente, pero nadie habla de ella, pues de hacerlo se corre el riesgo de perder la justificación social. Se supone que, en premio a esta timidez, el «crítico» gana el privilegio de ser aquél que puede dar una «lectura autorizada», una 'lectura bien hecha' que guíe al corazón perdido de la gente 'común' hacia el sentido turbio del libro leído... Se supone que, por ello, los críticos son los guardianes del Sentido... Y así, los críticos dedican horas y horas de insomnio a la lectura estudiosa de los libros, cargados de sentimientos intuidos en lo oscuro, y así los críticos van leyendo y leyendo, hasta que se olvidan, poco a poco del mundo... Y a veces los críticos van al supermercado y, con su mirada bizqueante por tanto leer a oscuras,

observan a la gente, y entonces se dicen, enérgicos y confundidos, que leer debe servir para algo más que para la diversión que rinde culto a su propia subjetividad. Ésta, lector, es la metáfora de una tradición humanista que se ha olvidado de sí misma al olvidarse, sin querer, del mundo.

LEER Y VIVIR

Hay poca gente que aún conserve la costumbre de comenzar un libro con una carta “al lector”. Pero yo quiero mostrar que las palabras toman su sentido en el momento de dirigirse a un «tú». Abro un libro. Doy vueltas en la oscuridad, como si fuera un caracol:

Por lo que me escribes y por lo que oigo, concibo de ti buenas esperanzas; no vas de un sitio a otro, ni te inquietas por cambiar de lugar. Esa agitación es de un ánimo enfermo. Pienso que el primer indicio de una mente serena es que pueda permanecer en un lugar y habitar consigo misma. Cuida también que esa lectura de muchos autores y de libros de toda clase no tenga algo de vago e inestable. Es necesario detenerse en ciertos ingenios y nutrirse de ellos, si quieres sacar algo que se asiente fielmente en el ánimo. Quien está en todas partes no está en ninguna. A los que pasan la vida en viajes les sucede que tienen muchos hospedajes, pero pocas amistades. Necesariamente ha de ocurrirles lo mismo a los que no se familiarizan con ningún ingenio, sino que por todos andan aprisa y atropelladamente.¹

Estas palabras que cito provienen de la 2ª *Epístola moral* de Séneca, un texto al que regreso una y otra vez con el temblor que me causó cuando lo leí por vez primera. Dice Curtius: “En literatura, todo pasado es presente o puede hacerse presente”.² Cada palabra está cargada de historia. Ésas de Séneca fueron traducidas por José María Gallegos Rocafull, un sacerdote escindido por un conflicto de conciencia entre sus obligaciones como hombre de Dios y su ferviente devoción a la República española.

¹ SÉN., *Ad Luc.* I, 2: 1-2.

² E. R. CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media latina*, t. I, p. 33.

Gallegos Rocaful fue un exiliado que llegó a México y fue acogido por la Universidad Nacional; allí se dedicó a dar clases, a buscar alumnos afines, a trabajar sobre bellas versiones de Séneca, y sobre estudios y ediciones sobre los místicos españoles y la relación entre política y religión en los grandes teólogos del Siglo de Oro; publica sus traducciones en una joven colección de clásicos griegos y latinos editada por la Universidad, que aspiraba a ofrecer ediciones bilingües, bien cuidadas, para la juventud mexicana. De esa manera, un exiliado español conversa con los muertos que fueron grandes religiosos y plantearon desde esa religión una exigencia de justicia; traduce a Séneca, el «padre de la cultura hispana», para una colección que se dirige a la juventud de un país desconocido; y de esa manera, parece que el sabio sacerdote recupera algo del país que perdió. Como tantos otros de nuestros viejos maestros, el exiliado escribe y traduce, piensa; intenta hacer sentido de su crisis vital en un esfuerzo de memoria que zurza lo perdido y desgarrado; y de esa manera, el sacerdote español está quizás ofreciéndose a sí mismo una manera de conciliar su propia tradición religiosa con la búsqueda política que lo hizo ser partidario de la República frente al golpe de estado fascista, y que después lo obligó a exiliarse en 1939 cuando la República perdió la guerra; quizás a esa misma necesidad responden sus traducciones de Séneca y su labor formativa, importantísima, en la Universidad Nacional: recuperar lo mejor de las viejas tradiciones –el catolicismo y los clásicos latinos- y ponerlas en relación con el mundo vivido ahora y sus dolores, para pensar su crisis, incluso si la misma Iglesia Católica se ha puesto del lado de Franco y la lectura de los clásicos latinos parece cosa rebasada por el progreso tecnocientífico.

Escribimos para salvarnos y para darle sentido a la experiencia vivida, y cada palabra escrita se carga de verdad en el momento en el que se llena de memoria: la

traducción un poco ampulosa que leímos se hace comprensible en el momento de pensar en que fue realizada en los 40 por un sacerdote español de formación ‘a la antigua’.³ Cada palabra tiene una razón para estar ahí, una historia que le da sentido: buscamos esa historia, y las palabras toman tacto y sabor y comienzan a hacerse disfrutables; el sentido de los textos se aparece, como dice Curtius, cuando el pasado que los atraviesa se hace repentinamente presente.

Yo he dedicado mi vida a leer libros. Si tú amas leer como yo, lector, o si te gusta escuchar a la gente anciana y te apasionan narraciones y conversaciones, entonces entenderás mejor lo que hoy te cuento: en ese momento, lo que leemos nos transforma. Abrimos la página legal para conocer la historia de este libro; nos damos cuenta de que esta versión que leímos apareció en una colección de la Universidad Nacional en los años 40; que luego fue reimpressa en 1985, en la colección “Cien del mundo” editada por la Secretaría de Educación Pública, con un hermoso prólogo del novelista, luchador social y traductor Carlos Montemayor, a la sazón coordinador del área de clásicos de esta colección popular, destinada a llegar por miles al pueblo mexicano (lo sabemos por el tipo de papel, la encuadernación y el tiraje); caminamos por librerías de viejo, en pasillos llenos de polvo, y retiramos el libro despastado de Séneca –salvándolo, quizás, del olvido-; lo llevamos a casa, como si cargáramos a un niño, para abrirlo con cuidado; leemos la página legal y descubrimos su historia, y en ese momento nos damos cuenta que leer es heredar: proyecto de 1940 transformado en el proyecto de 1985, heredado a su vez en el proyecto que hoy nos toca construir.

³ Yo mismo, para hacerla comprensible, traicioné ligeramente la traducción de Gallegos Rocafull en el momento de citarla para que la leyeras: cuando él traduce *ut multa hospitia habeant, nullas amicitias* como “que tienen muchos hospedajes, pero ninguna amistad”, yo puse “que tienen muchos hospedajes, pero pocas amistades”, conservando el paralelismo de número (“hospedajes... amistades”) y adaptando *nullas* a “pocas” para reforzar el contraste en los adjetivos (“muchas... pocas”).

Cada voz que participa de esta traducción de Séneca ha dejado un sedimento que de repente se hace visible en la elección de una palabra sobre otra, en la tipografía o el tipo de papel. La misma materialidad del texto se carga de repente de un sentido oscuro y presentido.



Biblioteca Central, Ciudad Universitaria. Universidad Nacional Autónoma de México

Esa cadena de voces reunidas en torno a una traducción hoy desemboca en mí. Yo tengo un círculo de lectura; cada dos semanas, nos reunimos en mi casa en compañía de tres amigos. Leemos libros en voz alta, platicamos de los libros y de nuestras vidas, llevamos comida y música para compartir las cosas bellas y terribles que hemos ido descubriendo. La primera sesión leímos esta *Epístola* de Séneca y comenzamos a platicar de ella. Les expliqué esto mismo que hoy te digo al recordarles el mural de Juan O’Gorman en la Biblioteca Central del campus de la Universidad Nacional. La materialidad del mural remite al uso de una tradición: su técnica imita la de los mosaicos venecianos, mientras que la piedra volcánica, los volúmenes amplios y el trazo de los dibujos hacen evocación de los monumentos prehispánicos. El dibujo

también nos habla desde una tradición que se invoca. En el centro de una de sus cuatro caras, el mural tiene una pirámide indígena rematada en un partenón a lo griego y rodeada de dos torres de catedral: como las catedrales de México, construidas sobre templos derruidos pero cuyas piedras perviven en los templos nuevos, el mural de O’Gorman nos recuerda la manera en que nuestra propia cultura está formada de distintos estratos, y que somos fruto de la violencia y el mestizaje. A ambos lados de esta pirámide hay dos columnas con la leyenda *plus ultra*. Señalo las columnas a mis amigos del círculo de lectura y les cuento que éstas son las columnas de Hércules, colocadas por el héroe en el lugar en que acababa el mundo: ambas en el lugar en donde hoy está España; *non plus ultra*, “no hay más allá”, dicen que decían esas columnas. En el reinado de Carlos V, la heráldica española retomó este mito para hacer de las columnas de Hércules el símbolo del Imperio español, y entonces le quitaron el *non* al *plus ultra* para significar la grandeza del Imperio: “Sí hay más allá”, podríamos traducirlo. La República española tomó también a las columnas para representar a España. Entonces les cuento que lo que acabamos de leer fue traducido por un republicano a su llegada a nuestro México, que tanto se ha enriquecido por acoger la palabra del exiliado y el visitante doloroso; que el mismo mural de O’Gorman tiene las columnas de España flanqueando la pirámide indígena, y que ese “Sí hay más allá”, aplicado a la República, se convierte entonces en la imagen de una Utopía; que de esa manera el mural, como el mismo texto que leímos, está construido sobre el sedimento de distintas voces y distintas utopías, y que por eso aprender a leer es pasar del momento propiamente hermenéutico al otro momento, en donde tomamos conciencia de que leer es, sobre todo, hacerse heredero, participar de una tradición que dona su sentido en lucha contra la muerte –para decirlo con palabras de Quevedo–.

Disipa el espíritu la multitud de libros. Pues si no puedes leer todos los que tengas, ha de bastarte tener los que puedas leer. “Pero –dices- ahora quiero hojear este libro y después aquel otro.” Es de un estómago inapetente gustar de muchos manjares, los cuales, si son varios y opuestos, lo ensucian y no lo alimentan. Lee pues siempre autores aprobados, y, si alguna vez deseas distraerte con otros, no dejes de volver a los primeros. Adquiere cada día algún auxilio contra la pobreza, contra la muerte, contra las demás calamidades; y después que hayas pasado por muchos pensamientos, elige uno que digieras durante todo el día.⁴

Abro el libro. En la 2ª *Epístola* aparece un tema que es constante en toda la obra de vejez de Séneca, y que no es otro sino el de la relación de los libros con la vida. Séneca es un pensador que no se preocupa elaborar una obra sistemática como la de Aristóteles o en emprender una búsqueda de las causas primeras que hacen que las cosas sean lo que son. A Séneca lo que le interesa es la vida concreta de los hombres: busca la felicidad, no la verdad, y por eso su gran filosofía es, sobre todo, moral. En ese contexto se enmarca la relación entre los libros y la vida que aparece en los fragmentos citados. No hay que leer demasiado: hay que preocuparse, únicamente, de leer los libros necesarios para extraer fortaleza contra la pobreza, la muerte y las demás calamidades: el objeto de leer no está entonces en acumular conocimientos y lecturas, sino en ayudarnos a enfrentar el rostro terrible de la vida, pues leemos para vivir. Por eso Séneca compara la lectura con los viajes, diciendo que al que viaja demasiado le pasa que tiene muchos aposentos, pero pocas amistades: el que viaja demasiado conoce muchos lugares, pero no sabe quedarse en ninguno. Los pocos libros en los que hay que saber perseverar son como los amigos cuya conversación ilumina la vida propia, y nos ayuda a comprender la pobreza, el dolor y la muerte. A través del «viaje», Séneca hace así de la lectura misma una metáfora de la vida. Y de ese modo, la lectura paciente de unos pocos amigos (los autores ‘aprobados’, en la

⁴ *Ad Luc.* I, 2: 3-4.

traducción de Gallegos Rocafull)⁵ se convierte en un método para la consecución de la sabiduría, el «saber vivir» que es tanpreciado para Séneca y que después será piedra fundamental de la tradición humanista y su idea de la «formación»: vivimos y leemos, y leemos para vivir, para comprender la vida; no leemos para acumular un conjunto de conocimientos objetivos, sino para hacernos más humanos.

Si tú, como yo, amas los libros, entonces comprenderás, lector, lo que hoy te narro. ¿No has caminado por un pasillo del metro con un libro bajo el brazo? ¿Te has quedado de pie a la mitad de un vagón, con un tomo viejo de las *Obras* de sor Juana bajo el brazo, y has mirado el rostro cansado de los desconocidos? ¿Te has preguntado alguna vez si los libros que cargas pueden ayudar en algo a aliviar el hambre, el dolor y la injusticia? ¿Para qué leer literatura? ¿Qué justifica este arduo y penoso intento de conservar la tradición?



⁵ Séneca dice allí: *probatos itaque semper lege*; y *probatos* es un participio pasivo de *probo*; designa a aquello que ha sido examinado con aprecio, juzgado, aquello con lo que estamos satisfechos y que hemos llegado a apreciar (que a-probamos), aquello digno de confianza (probo). Usar “aprobados” para traducir *probatos* hace pensar en los autores que ha aprobado la tradición; con esta elección léxica, Gallegos oscurece la relación directa e íntima que todo hombre formado establece con un libro *probato*, pero aclara luminosamente por qué un libro que nos ayuda a vivir es un libro “aprobado”.

Una niña iraquí resultó lesionada al quedar atrapada junto con su familia en el fuego cruzado de tropas extranjeras y milicias leales a Saddam Hussein. La madre de la niña murió y su padre fue herido en una pierna durante el incidente, ocurrido en una región del centro de Irak. Foto: REUTERS (Fuente de la foto y el pie: La Jornada, 30/3/2003).

,Iraq,
Iván Cruz

No hace falta explicar con sintaxis
los colmillos filosos de la fiera,
ni con esta tinta la sangre de la víctima.
No hace falta recitar poemas,
ni siquiera escribirlos, rabiosamente
contra el escritorio.

Hace falta el silencio
en la pluma, en las vísceras, en los versos,
hace falta cerrar los ojos,
 cerrarnos
 los unos a los otros
 los ojos
 como a los muertos.⁶

Me digo que realmente vivimos en una época de dolor y de esperanza, y que la tradición humanista debe mostrarse digna de responder a las exigencias de su tiempo por medio de la recuperación de la lectura como labor necesaria para la vida, camino a la sabiduría.

LA EXPERIENCIA DE LA TRADICIÓN

Esta carta que hoy te escribo trata sobre la «tradición». Pero quiero contarte una historia que trata sobre otra historia. Este párrafo que te regalo es el fragmento de un relato oral que se contaba hace 30 años en la comunidad tzotzil de Zinacantán.

⁶ Este poema aparece recopilado en V.V.A.A., *Espacio en disidencia*, p. 21.

El Rey se fue a la Ciudad de México. Aquí [en Zinacantán] era rico, tenía dinero.

Así es como va el cuento:

Había un bastón en San Cristóbal. Él lo prestó. Ese bastón daba dinero, era un “hacedor de dinero” como decimos. Daba y daba dinero. ¡Sí! La vara vino aquí [a Zinacantán]. La recibió el Rey, prestada.

Se supo esto en Chiapa de Corzo. Vinieron y se llevaron allá el bastón y después, éste se fue hasta la Ciudad de México. Ahora el bastón está allá, en México.

Nomás estaba dando dinero. Es que el Rey no tenía anillo. Bueno, se llevaron al Indio Rey, se fue hasta México, ves, porque el bastón daba dinero. Pero allá se murió. Lo enterraron.

Bueno, se conocieron esas noticias, no sabemos en dónde. Y vino un grupo de soldados a averiguar. Mira, el Rey tenía que cumplir 3 días de enterrado para regresar a la vida. Pero nunca los cumplió. Murió de una vez por todas y nunca se recuperó. Si hubiera cumplido los 3 días quizás lo hubieran encontrado vivo, hubiera rejuvenecido. Pero lo desenterraron temprano, en el segundo día. Allí encontró su lugar, se murió.⁷

Con ese fragmento inicia el segundo relato de *Antiguas palabras*, un libro manuscrito que me dejó mi papá antes de morir; un libro que está formado de las historias que mi papá recopiló en la comunidad indígena de Zinacantán, antes de que yo naciera, en un esfuerzo desesperado y amoroso de salvar unos relatos que creía importantes al ponerlos por escrito. *Antiguas palabras* es un libro que mi papá no tuvo tiempo de editar, pero que me regaló como cuando yo era muy niño. El libro recoge relatos orales transcritos en el momento de hacer la *performance*, que después son organizados por un editor que no es indígena; el editor elabora también una breve carta introductoria a cada uno de los relatos, en donde aclara detalles del contexto al que apela cada historia y propone una breve interpretación. En la nota que presenta el libro entero, mi papá dice que “como es costumbre en la tradición indígena, los relatos nos revelan, a través de la forma de cuento, elementos de su historia y nos expresan cómo los indígenas ven el universo en que se encuentran”. Y que “todos estos cuentos, en forma poética, se formulan la siguiente pregunta: ¿Por qué Zinacantán es

⁷ R. MONDRAGÓN CHÁVEZ, *Antiguas palabras*, p. 17.

pobre?”.⁸ Es como en el texto que citamos arriba, inicio del segundo relato del libro: la puesta en escena de un motivo mesiánico (la resurrección al tercer día del Indio Rey) permite al narrador explicar por qué Zinacantán no tiene dinero (la resurrección no pudo ya llevarse a cabo, por eso el pueblo no recuperó el bastón que da dinero). El motivo puesto en escena permite interpretar una situación histórica vivida de manera dolorosa (la pobreza), y permite postularle un sentido y hacerla habitable. Por eso vale la pena recuperar estos relatos en un esfuerzo desesperado y amoroso, incluso si el editor –por no ser indígena- es incapaz de comprender plenamente el sentido primero de estos textos, habitantes de una tierra que no es suya y a la que observa como pensando en el mar; las cartas al lector antes de cada relato van contando los intentos de mi padre (el editor) por acoger los textos que escucha de manera comprensiva.

Poco después de que él murió, yo reencontré su manuscrito y pase mi mirada por sus hojas arrugadas, y pensé que él había sido un enigma para mí, que siempre lo quise mucho y no comprendí por qué hacía tal o cual cosa; entonces yo acogí las palabras escritas en este libro que nadie me explica, lo tomé con la ternura que se debe guardar cuando se recibe una palabra de los muertos, y me hice responsable de palabras que me desbordan.

Hay un abismo siempre entre el hombre que escucha de manera amorosa y el Otro que habla despierto al sueño de la vida desde el silencio del pasado: hay una marca que se resiste al intento de la traducción total de la palabra heredada; una marca que me separa del libro heredado que a mí nadie me explica, como separaba a mi padre de los cuentos que intentó rescatar en Zinacantán: la escritura de la tradición se antoja como un esfuerzo imposible; escribir es un actor de amor que se deja abismar,

⁸ *Ibid.*

porque la voz del Otro exige ser acogida, transmitida de manera amorosa: un contador de historias contó la muerte del Indio Rey y su fallida resurrección, y luego mi padre intentó rescatar esa historia, contándola a su manera, en un libro editado por él, de la misma manera en que hoy, al escribir estas líneas, voy contando esa misma historia de la única manera en la que soy capaz. Voy desgranando el paso de esta historia, cuya estela forma una «pequeña tradición», en que, del contador a mí, intentamos transmitir una metáfora (la de la muerte del Indio Rey), que se nos da como un enigma cuyo sentido no se entrega de manera directa, y es por eso como un secreto susurrado de voz en voz a través de las generaciones.

Quizás a esto nos referimos cuando hablamos de «tradición»: un conjunto de voces distintas que toma cuerpo y se organiza a partir del deseo de transmitir una palabra fundamental que jamás nos pertenece totalmente. De padres a hijos intentamos este esfuerzo impresionante sin rendirnos, porque la tradición es un esfuerzo de amor vivido en situación de exilio.⁹ A través de las generaciones, la metáfora del Indio Rey va pasando, del contador a mi padre, de él a mí, y cada uno la va contando de manera distinta, de acuerdo a lo que sabemos y podemos hacer; la metáfora se cuenta de manera distinta, a través de las generaciones: se encarna en el mundo de la persona que la hereda, en un esfuerzo imposible que es movido por amor en situación de exilio; la palabra heredada vive en el mundo de ahora y se hace plena de sentido. Como hoy, que les cuento la historia que me dieron de otro modo, y pongo en escena una metáfora, a mi propia manera.

⁹ Alguien se podría detener en estas líneas, y preguntar de manera inquisitiva hasta qué punto esto que narro tiene que ver con la literatura, y hasta qué punto con mi propia vida. Yo le podría responder a ese alguien diciéndole que, casi siempre, cuando se hace importante, la literatura misma es una cuestión de vida y se teje con nosotros mismos; como Séneca dijera, leemos para vivir, para hacer la vida más plena.

En ciertos círculos académicos se considera de mal gusto comenzar un texto contando historias sobre la vida del que está escribiendo. Pero a mí no me gusta ocultar mi historia. Las palabras toman sentido en el momento de dirigirse a un «tú». Hoy quiero hablar de manera sincera, y mostrar que quiero decirte cosas que me importan. Antes de comenzar a hablar sobre la tradición de las metáforas y los modos de hablar, quise comenzar hablando brevemente de lo que, en mi experiencia de vida, ha sido la herencia de una metáfora. Para decirlo con Michel de Certeau, hay siempre una relación ética entre la palabra y su «otro», que es lo real que quiere decir la palabra (una «heterología»¹⁰). Para decirlo con María Zambrano, toda racionalidad se mueve en la tensión que hay entre el deseo de dar *logos* a las cosas vividas –el deseo de «salvarlas»—y la imposibilidad de poseer a éstas totalmente –de reducir la experiencia de aparición de «lo otro» a Ser y a Razón—. ¹¹ Podríamos decir que esa tensión constituye la estructura ética de toda enunciación. En ese deseo encuentra sentido el acto de hablar y transmitir. Como diría Ortega, no pensamos las cosas porque sí; las pensamos porque el acto de pensar es expresión de amor hacia la cosa que pensamos, y el amor nos religa a todas las cosas; a través del pensamiento enamorado nos reintegramos a la realidad, aprendemos a habitarla.¹² Ciertas narraciones nos han presentado a la tradición (la «pequeña» de las historias personales o la «grande» de los legados filosóficos o literarios—que al final son siempre la misma cosa) como una especie de gran identidad que es depósito de lo mejor de lo que

¹⁰ M. DE CERTEAU, *La escritura de la Historia*, p. 17.

¹¹ M. ZAMBRANO, *Pensamiento y poesía en la vida española*.

¹² J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*. De esto hablaremos con calma en el segundo capítulo de mi ensayo.

somos: como si la única razón que tienen los alemanes para leer literatura alemana es que a través de ella ellos aprenden mejor lo que significa ser alemán.¹³ Quisiera hoy matizar esa visión al mostrar que lo extraordinario de la tradición consiste en su carácter de diálogo inconcluso con un Otro que vive en el exilio de la Historia, y que por eso la tradición jamás nos pertenece totalmente, es soberana, justamente por eso nos fascina; es bella porque es inaprehensible.

¹³ Es, por ejemplo, la postura de H. BLOOM, *El canon occidental*.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, José Luis. "Prólogo" en José Gaos. *Obras completas*, t. VI, *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*. Edición coordinada por Fernando Salmerón, prólogo de José Luis Abellán. México, UNAM, 1990 (Nueva Biblioteca Mexicana, 101), pp. 5-20.
- ALONSO, Amado. "Introducción a los estudios gramaticales de Andrés Bello" en Andrés Bello. *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002 (edición digital a partir de Andrés Bello. *Obras completas. Tomo cuarto*. 3ª. ed. Caracas, La Casa de Bello, 1995). Fuente: <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=7170>. Fecha de recuperación: 08/05/2006.
- ÁNDERSON IMBERT, Enrique. *Historia de la literatura hispanoamericana*. 2ª ed. II vols. México, FCE, 1970.
- ARDAO, Arturo. *América Latina y la latinidad*. México, UNAM, 1993 (500 años después, 15).
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Introducción, traducción y notas de Arturo Ramírez Trejo [texto establecido por W. D. Ross]. México, UNAM, 2002 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).
- AUERBACH, Erich. "Vico and Aesthetic Historism" en *Scenes from the Drama of European Literature*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984 (Theory and History of Literature, 9), pp. 183-198.
- BARBA, Eugenio. "El pueblo del ritual", en *Teatro. Soledad, oficio, rebeldía*. Edición de Lluís Masgrau. México, Escenología, 1998, pp.179-189.
- BELLO, Andrés. "Indicaciones sobre la conveniencia de simplificar y uniformar la ortografía en América" en *Obra literaria*. 2ª ed. Selección y prólogo de Pedro Grases. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985 (Biblioteca Ayacucho, 50), pp. 459-469.
- "Sobre el estudio de la lengua latina" en Roque Esteban Scarpa (ed.), *Antología de Andrés Bello*. Santiago de Chile, Fondo Andrés Bello, 1970, pp. 125-136 (disponible en Internet: *Memoria Chilena*, fuente: http://www.memoriachilena.cl/mchilena01/temas/documento_detalle.asp?id=MC0014879, fecha de recuperación: 08/06/2006).
- BENAVIDES, Leopoldo. "Cronología" en Francisco Bilbao, *El evangelio americano*. Selección, prólogo y bibliografía de Alejandro Witker, cronología de Leopoldo Benavides. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, pp. 311-316.
- BEUCHOT, Mauricio. *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*. México, UNAM, 1991.
- BILBAO, Francisco. "A los argentinos" en Ricardo López Muñoz. *La salvación de la América. Francisco Bilbao y la intervención francesa en México*. Prólogo de Salvador Morales. México, Centro de Investigación Científica, 1995, pp. 77-81.

- . *El evangelio americano*, en Francisco Bilbao. *El evangelio americano*. Selección, prólogo y bibliografía de Alejandro Witker, cronología de Leopoldo Benavides. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, pp. 69-186.
- . *Iniciativa de la América. Idea para un Congreso Federal de las Repúblicas* en Leopoldo Zea (comp.). *Fuentes de la cultura latinoamericana*, t. I, México, FCE, 1996, pp. 51-66.
- . *La América en peligro*, en Francisco Bilbao. *El evangelio americano*. Selección, prólogo y bibliografía de Alejandro Witker, cronología de Leopoldo Benavides. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, pp. 187-286.
- . “La expedición de México, por Édgar Quinet. El traductor” en Ricardo López Muñoz. *La salvación de la América. Francisco Bilbao y la intervención francesa en México*. Prólogo de Salvador Morales. México, Centro de Investigación Científica, 1995, pp. 102-103.
- BLOOM, Harold. *El canon occidental. La escuela y los libros de todas las épocas*. Traducción de Damian Alou. Barcelona, Anagrama, 1995.
- BOLÍVAR, Simón. “Discurso de Angostura”, en *Doctrina del libertador*. Compilación, notas y cronología de Manuel Pérez Vila. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976, pp. 101-137.
- BUSHNELL, David. “Unidad étnica y conflictos regionales”, en *Historia general de América Latina*, t. VI, *La construcción de las naciones latinoamericanas, 1820-1870*. Dirección del volumen de Josefina Z. Vázquez, codirección de Manuel Miño Grijalva. Madrid/París, Ediciones Unesco/Editorial Trotta, 2003, pp. 63-84.
- CARRERA DAMAS, Germán. “Génesis teórica y práctica del proyecto americano de Simón Bolívar”, en *Historia general de América Latina*, t. V, *La crisis estructural de las sociedades implantadas*. Dirección del volumen de Germán Carrera Damas, codirección de John V. Lombardi. Madrid/París, Ediciones Unesco/Editorial Trotta, 2003, pp. 287-315.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. “América Latina, más allá de la filosofía de la historia” en José Luis Gómez-Martínez, *Proyecto ensayo hispánico*, fuente: <http://www.ensayistas.org/critica/generales/castro4.htm>, fecha de recuperación: 18/05/2006.
- . *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona, Puvill Libros, 1996.
- DE CERTEAU, Michel. *La escritura de la historia*. 3ª ed. Traducción de Jorge López Moctezuma. México, UIA, 1993 (El oficio de la Historia) [reimp. 1999].
- CERUTTI GULDBERG, Horacio. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su «modus operandi»*. México, Miguel Ángel Porrúa, 2000 (Filosofía de nuestra América).
- . “Hipótesis para una teoría del ensayo (primera aproximación)”, en V.V.A.A., *El ensayo en nuestra América. Para una reconceptualización*. México, UNAM, 1993 (El ensayo iberoamericano, 1), pp. 13-26.
- CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura europea y Edad Media latina*. II vols. Traducción de Margit Frenk y Antonio Alatorre, México, FCE, 1955 (Lengua y Estudios Literarios) [reimp. 2004].

------. “Virgilio”, en *Ensayos críticos acerca de la literatura europea*. Traducción de Eduardo Valentí. Madrid, Visor Distribuciones, 1989 (Literatura y Debate Crítico, 1), pp. 15-25.

Diccionario de filosofía latinoamericana. Edición coordinada por Horacio Cerutti. Disponible en Internet. Fuente: <http://www.ccydel.unam.mx/PensamientoyCultura/Biblioteca%20Virtual/Diccionario/index.htm>. Fecha de recuperación: 20/06/2006.

DONOSO, Armando. *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*. Santiago, Nascimento, 1940.

DOTTORI, Nora y Susana ZANETTI. “Criterio de esta edición” en Domingo Faustino Sarmiento. *Facundo*. 2ª ed. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1993, pp. LIII-LIV-

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. *Pensamiento de nuestra América. Autorreflexiones y propuestas*. Buenos Aires, CLACSO, 2006. Disponible en Internet: *Biblioteca Virtual del CLACSO*, fuente: <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/biblioteca/fbiblioteca.html>, fecha de recuperación: 13/05/2006.

FIGUEROA, Pedro Pablo. *Historia de Francisco Bilbao. Su vida i sus obras*. Santiago, Imprenta Vicuña Mackenna, 1894.

GALLEGOS ROCAFULL, José. *El pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII*. México, UNAM, 1951.

GAOS, José. *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea en sus Obras completas*, t. V, *El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*. Edición coordinada por Fernando Salmerón. México, UNAM, 1993 (Nueva Biblioteca Mexicana, 112), pp. 63-1171.

------. *Pensamiento de lengua española en sus Obras completas*, t. VI, *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*. Edición coordinada por Fernando Salmerón, prólogo de José Luis Abellán. México, UNAM, 1990 (Nueva Biblioteca Mexicana, 101), pp. 329-405.

------. *Pensamiento español en sus Obras completas*, t. VI, *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*. Edición coordinada por Fernando Salmerón, prólogo de José Luis Abellán. México, UNAM, 1990 (Nueva Biblioteca Mexicana, 101), pp. 22-328.

GÓMEZ MARTÍNEZ, José Luis. “Literatura y filosofía en Iberoamérica: lo ensayístico en la literatura”. Disponible en internet: *Proyecto ensayo hispánico*, fuente: <http://www.ensayistas.org/jlgomez/estudios/filo-litera.htm>, fecha de recuperación: 13/06/2006.

------. *Más allá de la pos-modernidad. El discurso antrópico y su praxis en la cultura iberoamericana*. Madrid, Miletto, 1999 (disponible en internet: *Proyecto ensayo hispánico*, fuente: <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/gomez/>, fecha de recuperación: 13/06/2006)

------. “Sarmiento y el desarraigo iberoamericano: reflexiones ante una actitud”. Disponible en Internet: *Proyecto ensayo hispánico*, fuente:

- <http://www.ensayistas.org/jlgomez/estudios/sarmiento.htm>, fecha de recuperación: marzo de 2006
- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio. *El magisterio filosófico y jurídico de fray Alonso de la Veracruz*. México, Porrúa, 1984.
- GREZ, Sergio. “Estudio crítico” en *La cuestión social en Chile. Ideas y debates precursores (1802-1904)*. Recopilación y estudio crítico de Sergio Grez. Santiago, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos/ Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 1995 (Fuentes para la Historia de la República, 7), pp. 9-44.
- HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro. *Las corrientes literarias en la América hispánica*. 2ª ed. Traducción de Joaquín Díez-Canedo. México, FCE, 1954 (Biblioteca Americana, 9).
- HEREDIA, Roberto. “Introducción” en F. Alonso de la Veracruz, *De dominio infidelium et de iusto bello*. México, UNAM, 2000.
- HORACIO. *Arte poética*. Ed. bilingüe de T. Herrera [texto establecido por O. Keller y Hölder]. México, UNAM, 1970 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).
- JAKSIC, Iván. “La gramática de la emancipación”, en *Historia general de América Latina*, t. V, *La crisis estructural de las sociedades implantadas*. Dirección del volumen de Germán Carrera Damas, codirección de John V. Lombardi. Madrid/París, Ediciones Unesco/Editorial Trotta, 2003, pp. 513-521.
- Libro de los Salmos*. Traducción de Julio Trebolle, versión literaria de Susana Pottecher. Madrid, Trotta, 2001.
- LEZAMA LIMA, José. *La expresión americana*. Edición crítica de Irlemar Chiampi. México, FCE, 2005 (Colec. Conmemorativa 70 Aniversario, 21).
- LÓPEZ MUÑOZ, Ricardo. *La salvación de la América. Francisco Bilbao y la intervención francesa en México*. Prólogo de Salvador Morales. México, Centro de Investigación Científica, 1995.
- MARTÍ, José. “Nuestra América” en *Obras completas*, t. VI. La Habana, Centro de Estudios Martianos, 2001, pp. 11-23 (disponible en Internet: *Biblioteca Virtual del CLACSO*, fuente: <http://168.96.200.17/ar/libros/marti/marti.html>, fecha de recuperación: 12/05/2006).
- MARTIN BARBERO, Jesús. “Industria cultural: capitalismo y legitimación” en *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona, Gustavo Gili, 1987. Disponible en Internet: http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/martin_barbero2.pdf, fecha de recuperación: 08/05/2006.
- MEYER, Lorenzo. “La institucionalización del nuevo régimen” en V.V.A.A., *Historia general de México. Versión 2000*. Obra preparada por el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México. México, El Colegio de México, 2002, pp. 825-879.

- MONDRAGÓN, Rafael. "Poesía y profecía. Acercamiento a la estética de José Revueltas", *Acequias*, año 9, núm. 33 (otoño de 2005), pp.38-45.
- MONDRAGÓN CHÁVEZ, Rafael. *Antiguas palabras*. Mecanoscrito inédito. San Cristóbal de las Casas (Chiapas), el autor, ca. 1983.
- MORENO SANZ, Jesús. "De la razón armada a la razón misericordiosa" en María Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. Madrid, Trotta, 1998, pp. 9-55.
- DE NEBRIJA, Antonio. *Gramática de la lengua castellana*. Edición de la Asociación Cultural Antonio de Nebrija. Disponible en Internet: <http://www.antoniodenebrija.org/indice.html>, fecha de recuperación: 13/05/2006.
- NICOL, Eduardo. *El problema de la filosofía hispánica*. 2ª ed. México, FCE, 1998.
- ORTEGA Y GASSET, José. *El tema de nuestro tiempo*. Madrid, Espasa-Calpe, 1968.
----- *Meditaciones del Quijote*. 7ª ed. Edición crítica de Paulino Garragori. Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001 (Obras de José Ortega y Gasset, 17).
- OVIEDO, José Manuel. *Historia de la literatura hispanoamericana 2. Del romanticismo al modernismo*. Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- RAMA, Ángel. "La ciudad escrituraria" en su *La crítica de la cultura en América Latina*, ed. Saúl Sosnowsky y Tomás Eloy Martínez. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985, pp. 3-19.
- RAMÍREZ FIERRO, María del Rayo. "Ensayo y utopía en Simón Rodríguez", en V.V.A.A., *El ensayo en nuestra América. Para una reconceptualización*. México, UNAM, 1993 (El ensayo iberoamericano, 1), pp. 343-361.
- RAMOS, Samuel. "El ocaso de Ariel" en sus *Obras completas*, t. I, *Hipótesis. El perfil del hombre y la cultura en México. Más allá de la moral de Kant. Apéndice*. Prólogo de Francisco Larroyo. México, UNAM, 1975 (Nueva Biblioteca Mexicana, 41), pp. 252-254.
----- *El perfil del hombre y la cultura en México* en sus *Obras completas*, t. I, *Hipótesis. El perfil del hombre y la cultura en México. Más allá de la moral de Kant. Apéndice*. Prólogo de Francisco Larroyo. México, UNAM, 1975 (Nueva Biblioteca Mexicana, 41), pp. 89-184
----- *Historia de la filosofía en México* en sus *Obras completas*, t. II, *Hacia un nuevo humanismo. Veinte años de educación en México. Historia de la filosofía en México*. México, UNAM, 1990 (Nueva Biblioteca Mexicana, 46), pp. 97-231.
----- "Mi experiencia pragmatista" en sus *Obras completas*, t. I, *Hipótesis. El perfil del hombre y la cultura en México. Más allá de la moral de Kant. Apéndice*. Prólogo de Francisco Larroyo. México, UNAM, 1975 (Nueva Biblioteca Mexicana, 41), pp. 79-85.
- RIBAS, Pedro. *Para leer a Unamuno*. Madrid, Alianza Editorial, 2002.

RODRÍGUEZ, Simón. “Luces y virtudes sociales” [Valparaíso, 1840] en *Sociedades americanas*. Edición de Oscar Rodríguez Ortiz. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1990, pp. 155-249.

----- *Sociedades americanas*. Lima, Imprenta del Comercio, 1848.

RODRÍGUEZ ORTIZ, Oscar. “Criterio de esta edición” en Simón Rodríguez, *Sociedades americanas*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1990, pp. xlv-xlvii.

ROIG, Arturo Andrés. “La filosofía latinoamericana en sus orígenes. Lenguaje y dialéctica en los escritos fundacionales de Alberdi y Sarmiento” en su *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*, edición de Carmen Bohorquez. Maracaibo, La Universidad de Zulia, 2001, pp. 17-39.

----- “Política y lenguaje en el surgimiento de los países iberoamericanos” en Arturo Andrés Roig (ed.). *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*. Madrid, Trotta, 2000 (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 22).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Traducción de Adolfo Castañón. México, FCE, 2006 (Colec. Conmemorativa 70 Aniversario, 47).

Sagrada Biblia. Versión directa de las lenguas originales por Eloíno Nacar Fuster y Alberto Colunga. 10ª ed. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1940.

SARMIENTO, *Civilización i Barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga. I aspecto físico, costumbres i ábitos de la re publica arjentina*, Santiago, Imprenta del Progreso, 1845 (disponible en Internet: *Memoria chilena*, fuente: http://www.memoriachilena.cl/mchilena01//temas/documento_detalle.asp?id=MC0008962, fecha de recuperación: 08/05/2006).

SÉNECA. *Cartas a Lucilio*. Versión española de José María Gallegos Rocafull, prólogo de Carlos Montemayor. México, SEP, 1985 (Cien del Mundo).

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason. Towards a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Harvard University Press, 1999.

The Catholic Encyclopedia. New York, John Appleton Company, 1913. Edición en Internet. Fuente: <http://www.newadvent.org/cathen/index.html>, fecha de recuperación 23/05/2006.

The Jewish Encyclopedia. New York, 1901-1906. Edición en Internet. Fuente: <http://www.jewishencyclopedia.com/index.jsp>, fecha de recuperación: 23/05/2006.

THOMAS, Hugh. *La guerra civil española*. Barcelona, Grijalbo Mondadorio, 1995.

V.V.A.A. *Espacio en disidencia. Siete poetas*. México, Praxis, 2005.

----- *Historia de la humanidad*, vol. VI, *El siglo XIX. La revolución industrial*. Dirigido por Peter Mathias y Nicolaï Todorov. Codirigido por Sharif Al Mujarid, Alexander O. Chubarian, Francisco Iglesias, Shu-Lin Ji e Iba Der Thiam. Barcelona, Ediciones Unesco/ Planeta de Agostini, 2004.

VIRGILIO. *Eneida*. II vols. Introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México, UNAM, 1972-1973 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).

DE LA VORÁGINE, Santiago. *La leyenda dorada*. II vols. Traducción de José Manuel Macías. Madrid, Alianza Forma, 1982.

- WITKER, Alejandro. "Bibliografía" en Francisco Bilbao, *El evangelio americano*. Selección, prólogo y bibliografía de Alejandro Witker, cronología de Leopoldo Benavides. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, pp. 317-322.
- . "Prólogo" en Francisco Bilbao, *El evangelio americano*. Selección, prólogo y bibliografía de Alejandro Witker, cronología de Leopoldo Benavides. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, pp.ix-xxxii.
- ZAMBRANO, María. *Filosofía y poesía*. 5ª ed. México, FCE, 2005 (Colec. Conmemorativa 70 Aniversario, 28).
- . "La nueva moral" en María Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. Madrid, Trotta, 1998, pp. 180-183.
- . *Los intelectuales en el drama de España* en María Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. Madrid, Trotta, 1998, pp. 75-127.
- . "Materialismo español" en María Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. Madrid, Trotta, 1998, pp. 184-187.
- . *Pensamiento y poesía en la vida española*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000 (edición digital a partir de la de México, La Casa de España en México, 1939). Fuente: <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=3092>. Fecha de recuperación: 08/05/2006.
- . "Un liberal" en María Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. Madrid, Trotta, 1998, pp. 122-127.
- ZAPIOLA, José. *La Sociedad de la Igualdad i sus enemigos*. Santiago, Guillermo A. Miranda editor, 1902.
- ZEA, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. 4ª ed. corregida a cargo de José Luis Gómez-Martínez. Georgia, Proyecto Ensayo Hispánico, 2003. Fuente: <http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/pla/>. Fecha de recuperación: 08/05/2006.