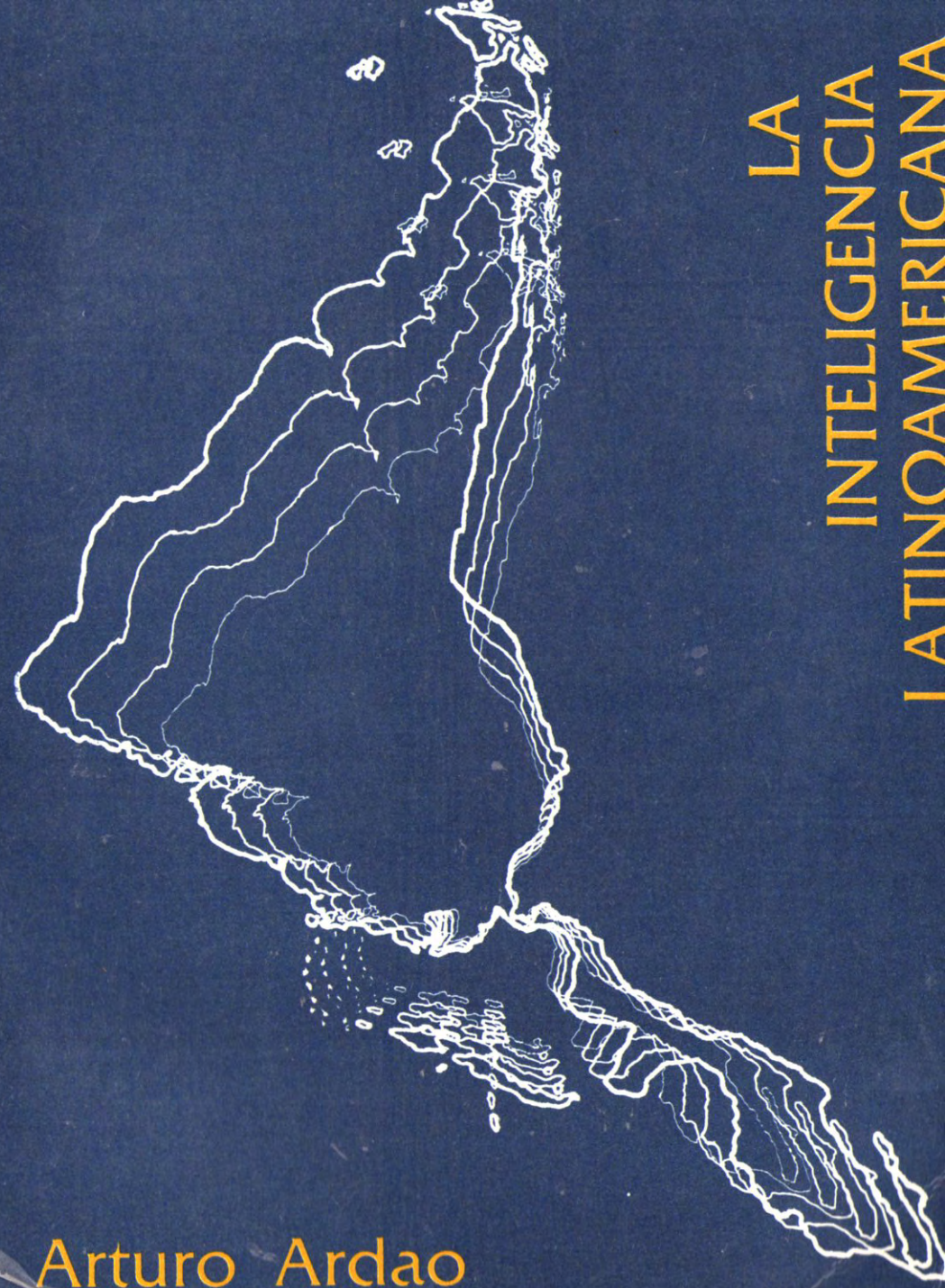




DIRECCION GENERAL DE EXTENSION UNIVERSITARIA
DIVISION PUBLICACIONES Y EDUCACION
BOGOTA



Arturo Ardao

LA INTELIGENCIA LATINOAMERICANA

ARTURO ARDAO

Las observaciones se basan en lo que se llama la América Latina. Nuestro drama tiene un escenario, un coro y un personaje... El actor o personaje, para nuestro argumento, viene aquí a ser la inteligencia... la inteligencia de nuestra América.

ALFONSO REYES

Notas sobre la inteligencia americana, 1936

LA INTELIGENCIA LATINOAMERICANA

Mis observaciones se limitan a lo que se llama la América Latina... Nuestro drama tiene un escenario, un coro y un personaje... El actor o personaje, para nuestro argumento, viene aquí a ser la inteligencia... la inteligencia de nuestra América.

ALFONSO REYES

Notas sobre la inteligencia americana, 1936.

Prólogo

Los trabajos aquí reunidos son en sí mismos autónomos, si bien fueron realizados, en general, teniendo cada uno en vista a alguno o algunos de los restantes. De una manera u otra, se relacionan todos con la inteligencia latinoamericana; pero antes que en tales o cuales de sus contenidos intrínsecos objeto de otro tipo de estudios que más de una vez nos han ocupado-, en las condiciones teóricas e históricas de su constitución y afirmación. En definitiva, de su progresiva ascensión, como fuera dicho en una ocasión privilegiada.

En 1895, en un escrito juvenil sobre Juan María Gutiérrez, aludía Rodó a los que habían sido precursores aportes de éste al registro de "la progresiva ascensión de la inteligencia americana" (en el sentido de la América nuestra). Volviendo con más detención sobre el maestro argentino, en el celebrado estudio que le dedicara en *El Mirador de Próspero*, 1913, reiteraba: "habría podido intentar el vasto cuadro histórico, no realizado todavía, del desenvolvimiento de la inteligencia americana y de la evolución de sus ideas, desde la primera simiente de civilización hasta los anhelos de libertad y los precoces ensayos de pensamiento propio."

De entonces a ahora, un extendido movimiento de indagación, exhumación y ordenamiento ha tenido lugar en nuestros países, en enfoques nacionales tanto como continentales, a propósito de esas materias para las cuales reclamaba Rodó conciencia histórica: el desenvolvimiento de nuestra inteligencia, la evolución de nuestras ideas, la germinación y el desarrollo del pensamiento propio. Por inacabada que resulte siempre tarea semejante, la situación es ya bien distinta de la expresada de aquel modo en el tránsito del pasado al presente siglo; y de más está señalar que la reconstrucción historiográfica ha venido a resultar inseparable de la ascendente marcha -iniciada más tempranamente de lo que pudo creerse- del eco a la voz.

Dentro del genérico movimiento continental de historia de las ideas - de las ideas correspondientes a las distintas provincias de la cultura- ha tenido particular significación el específico capítulo de historia de nuestras ideas filosóficas, es decir, de nuestra filosofía. Con ello se ha relacionado el pasaje a primer plano en las últimas décadas, del llamado americanismo filosófico, en la misma medida en que fueron declinando los prolongados debates sobre el americanismo literario primero y el americanismo artístico después. Declinaciones éstas, correlativas al acceso a formas de plenitud de la literatura y el arte de nuestra América.

Por la hermandad de la común expresión a través del lenguaje, es el viejo americanismo literario el que especialmente se ofrece como antecedente histórico de lo que más cerca nuestro se ha llamado el americanismo (en el sentido de latinoamericanismo) filosófico; tanto más cuanto que, si bien se mira, las más lejanas anticipaciones de éste se descubren en el seno de aquél. habida cuenta del lato alcance con que el concepto de literatura fue manejado por las generaciones pasadas, con más frecuencia que por las actuales. Importa, pues, recordar tales vínculos, por todo lo que encierran de equilibrada -o equilibrante- lección, tanto frente a exageraciones latinoamericanistas como a descreimientos antilatinamericanistas. Importa al mismo tiempo, por otro lado, hacer hincapié en la obligada distinción entre la historia de las ideas sin más, comprensiva de sectores muy diversos, y la particular historia de las ideas filosóficas, sólo uno, si bien el más universalista, de dichos sectores.

Aunque en la serie que sigue aparezcan todavía, a manera de marco del cuadro general, otros aspectos afines, los mencionados aspiran a constituir la razón de ser del volumen. Obviamente, esto mismo en el carácter de un conjunto de aproximaciones entre tantas otras posibles.

A.A.

PRIMERA IDEA DEL AMERICANISMO LITERARIO

...cuando las seis grandes capitales de nuestro hemisferio y sus principales puertos, ven tremolar el pabellón de la Independencia; después que la balanza de Marte está completamente inclinada a favor de la causa de la libertad del nuevo mundo, parece ha llegado la época de comunicar a la literatura la fuerte sacudida que experimentó el cuerpo político.

JUAN GARCIA DEL RIO
La Biblioteca Columblana, Lima, 1821.

1. Americanidad y americanismo en literatura.

A lo largo del siglo XIX y durante buena parte del XX, se ha desenvuelto en nuestros países el debate de lo que se ha llamado, unas veces el problema, otras la doctrina del americanismo literario. Sería posible comprender la totalidad de la cuestión bajo el enunciado de la idea del americanismo literario. Desde luego, en América Latina.

Se planteó primero en el ámbito de la literatura hispanoamericana; más tarde en el de la latinoamericana en su sentido propio. Pero antes y después del advenimiento histórico de la expresión América Latina -acuñada como denominación continental ya a mediados de la década del 50 del siglo pasado- fue genéricamente de "americanismo" que se habló en esta materia. Se seguía de ese modo una tradición lexicográfica hispanoamericana, cultural tanto como política, que venía desde la generación de la Independencia. Para los próceres de ésta, la América que había sido colonia de España, era "América" a secas, sin perjuicio, por supuesto, de usar también este término en su significado hemisférico; y aún en su otro consabido significado regional, de no menor tradición, como sólo nombre

de la gran nación norteamericana. Es en estos últimos años, en la transición del tercero al último cuarto del siglo actual, que la terminología latinoamericanista ha venido a imponerse, al parecer de manera incontrastable. Por exclusivas razones históricas, pues, es que hablamos aquí de "americanismo" literario, aunque el contexto de que se trata lo constituya sólo -parcial o totalmente, según los momentos- la América Latina.

En cualquier caso, la expresión americanismo literario alude, para atenernos por ahora a términos generales, al sello, o carácter, o espíritu de "americanidad" de nuestra literatura. Entiéndase como se entienda dicha americanidad literaria, se la acepte o se la rechace, y cada una de estas cosas de hecho o de derecho, una primera observación se hace necesaria. Como toma de conciencia, la idea del americanismo literario no surge sino con la independencia política del continente. Es entonces que la cuestión resulta puesta; que el problema, en lo que tiene de tal, viene a ser planteado.

2. Lo americano, de la colonia a la independencia.

Lo dicho no ha impedido que de manera retrospectiva se haya hablado más tarde, y aun mucho más tarde, de la existencia de una real americanidad en nuestra literatura colonial, incluso en la de los primeros tiempos. Se habría dado así la presencia de hecho, desde entonces, de una suerte de americanismo literario, carente todavía de formulación explícita, pero no por eso menos válido.

Semejante presencia fue negada -aunque ya veremos que no en términos absolutos- en el estudio quizá más clásico, a la vez que más orgánico, dedicado a nuestro tema: el titulado, precisamente, "El americanismo literario", obra del joven Rodó, en 1895. Desde su perspectiva histórica, decía: "Vano sería investigar, en el espíritu o la forma de la literatura anterior a la Emancipación, una huella de la originalidad cuyos precedentes históricos buscamos". Con ligeras variantes de redacción reiteró ese mismo concepto en 1913, en su extenso ensayo "Juan María Gutiérrez y su época", donde desde su apartado V, que lleva el primitivo título de "El americanismo literario", aparece refundido aquel estudio juvenil. (1) Por

(1) "El americanismo literario" de 1895, apareció en la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales*, que Rodó codirigía; "Juan María Gutiérrez y su época" figura en *El Mirador de Próspero*, 1913. Puede verse el pasaje arriba citado, en sus dos versiones, en José Enrique Rodó, *Obras Completas*, ed. de Emir Rodríguez Monegal, Aguilar, Madrid, 2da. ed., 1967, pp. 789 y 712, respectivamente.

coincidencia, en el mismo año 1913, Pedro Henríquez Ureña pronunciaba en México su histórica conferencia sobre Ruiz de Alarcón, en la que reivindicó su mexicanidad literaria, al par que, de paso, la de otros escritores mexicanos del período colonial.

Desde entonces, extendiendo la observación de México a toda nuestra América, el Brasil colonial incluido más tarde, Henríquez Ureña se convirtió en el campeón de una tesis hoy generalmente admitida. Sin hablar ahora de otros significativos títulos suyos, corresponde mencionar los dos fundamentales desde este punto de vista: *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, 1928 (donde recogió aquella conferencia sobre Alarcón); *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, 1945-1949, años de sus primeras ediciones en inglés y en español, respectivamente. Recordaremos de esta última obra dos breves pasajes, a modo de dos ejemplos entre tantos otros posibles, relativo uno a la primera época de la colonia, el otro a los finales de la misma.

Respecto al señalamiento por varios críticos de que Alarcón "parece menos español que sus contemporáneos", expresa: "La explicación es clara para mí: no es un español de España, sino un colonial". Y del guatemalteco Landívar, apunta: "Es, entre los poetas de las colonias españolas, el primer maestro del paisaje, el primero que rompe decididamente con las convenciones del Renacimiento y descubre los rasgos característicos de la naturaleza en el Nuevo Mundo, su flora y su fauna, sus campos y montañas, sus lagos y sus cascadas".(2) Quedaba establecida así por Henríquez Ureña la existencia de una espontánea a la vez que muy definida nota de americanidad en nuestra literatura colonial, que no dejaba de constituir una forma, o un sentido, de americanismo literario.

La verdad es que, sin asignarle la entidad que Henríquez Ureña le otorgaba, no había dejado Rodó de hacer algún reconocimiento de ese hecho. Así: "Sin duda, una gran parte de la literatura de la colonia es la expresión de los hechos reales y actuales de la sociedad en que se producía, pero la trivialidad constante de esos hechos (...) quita todo valor significativo a las páginas que los reflejan..." Más adelante: "Con la proximidad de la Revolución, ciertas audacias e inquietudes del pensamiento parecen estremecer las páginas de la literatura colonial..." Y todavía: "Pero aún tuvo una manifestación que más directamente se relaciona con nues-

(2) Pedro Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, 3ra. reimpr., FCE, México, 1969, pp. 73 y 88.

tro tema este sentimiento naciente de las cosas propias, y es el diseño de una poesía engalanada con los dones de la naturaleza regional, que Lavardén trazó..."(3)

Esta referencia al argentino Lavardén (1754-1809), se corresponde con la de Henríquez Ureña a Landívar (1731-1793). Poetas ambos de las postrimerías de la colonia, casi coetáneos, representan a uno y otro extremo de nuestra América un paralelo fenómeno literario nativo. Destaca Rodó en Lavardén los "nobles esfuerzos en pro de la adaptación del espíritu literario a las condiciones físicas e históricas del pueblo de su cuna", y en particular "el canto por el que fue poéticamente consagrada la naturaleza de esta parte de América, que él personificaba en la majestad del Paraná". De ahí que tengan sus versos, "todo el significado de una audaz manifestación precursora de la obra de nacionalización que sería francamente iniciada en la literatura de América medio siglo más tarde".(4)

Pero lo más importante del cotejo entre las opiniones de Rodó y las de Henríquez Ureña, en torno al asunto, está en otro lado. El mismo Henríquez Ureña, afortunado campeón de la americanidad de la literatura colonial -en los términos y con el alcance que se ha visto- resulta ser, por otra parte, el gran puntualizador, clásico a estas horas, de que fue Andrés Bello, en pleno ciclo de la Independencia, el verdadero iniciador del americanismo literario, en el más específico sentido histórico de éste: del americanismo literario, no ya como natural reflejo de lo americano en nuestra literatura, sino como deliberado programa de expresión en ella del espíritu propio o auténtico de nuestra América.

Así lo sentaba ya en una conferencia pronunciada en Buenos Aires en 1926, "El descontento y la promesa", incorporada dos años después a *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*: "En 1823, antes de las jornadas de Junín y Ayacucho, inconclusa todavía la independencia política, Andrés Bello proclamaba la independencia espiritual: la primera de sus *Silvas americanas* es una alocución a la poesía, 'maestra de los pueblos y los reyes', para que abandone a Europa -luz y miseria- y busque en esta orilla del Atlántico el aire salubre de que gusta su nativa rustiquez. La forma es clásica; la intención es revolucionaria. Con la 'Alocución', simbólicamente,

(3) J. E. Rodó, "El americanismo literario", *lug. cit.*, pp. 790 y 791.

(4) *Ibidem*, pp. 808 y 809.

iba a encabezar Juan María Gutiérrez nuestra primera grande antología, la *América poética*, de 1846".(5)

Y dos décadas más tarde, en la definidora primera página de *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, la misma obra en que con mayor madurez se detiene a sustentar la original a la vez que originaria americanidad de nuestra literatura colonial, estampaba:

"En una época de duda y esperanza, cuando la independencia política aún no se había logrado por completo, los pueblos de la América hispánica se declararon intelectualmente mayores de edad, volvieron los ojos a su propia vida y se lanzaron en busca de su propia expresión. Nuestra poesía, nuestra literatura, habían de reflejar con voz auténtica nuestra propia personalidad. Europa era vieja; aquí había una vida nueva, un nuevo mundo para la libertad, para la iniciativa y la canción. Tales eran la intención y el significado de la gran oda, la primera de las *Silvas americanas*, que Andrés Bello publicó en 1823".(6)

Lugar y fecha precisos: Londres, 1823; autor y obra también precisos: Andrés Bello, *Alocución a la Poesía*. Recordemos los cuatro célebres versos del comienzo, en los que la voluntad literaria americanista se condensaba:

*Tiempo es que dejes ya la culta Europa,
Que tu nativa rustiquez desama,
Y dirijas el vuelo a donde te abre
El mundo de Colón su grande escena.*

3. Lo americano, de la independencia al romanticismo.

Dos sentidos, pues, del americanismo literario, no sólo por el lado de la extensión sino también por el de la comprensión de los respectivos conceptos.

La mencionada distinción por parte del propio Henríquez Ureña, entre lo que tuvo de americanidad, en cuanto originalidad americana, nuestra litera-

(5) P. Henríquez Ureña, *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, Buenos Aires, 1928, p. 11.

(6) P. Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, ed. cit., pp. 9 y 103.

tura colonial, y el comienzo en el seno del ciclo independentista, del americanismo literario en cuanto toma de conciencia y actitud programática -como problema al mismo tiempo que como doctrina- viene a acercar, al cabo de un rodeo, sus criterios y los de Rodó.

Dejando de lado la cuestión de la americanidad de la literatura colonial, donde acaso podrían también llegar a ser mayores las coincidencias que las discrepancias, es lo cierto que ambos autores concuerdan en hacer arrancar de la época de la Independencia, el americanismo literario en su sentido conscientemente autonómico, o cabal; o todavía, en lo que puede llamarse su sentido fuerte.

No importa que, en lo que respecta a Bello, Rodó pasara por alto la silva de 1823, para poner el acento en la de 1826, *La Agricultura de la Zona Tórrida*. Lo decisivo es que para ambos el americanismo literario propiamente dicho tiene su comienzo en la generación literaria coetánea y copartícipe de la lucha emancipadora. Lo tiene, aunque no siempre fuera acompañado de una clara conciencia de sí mismo, tal como ella se diera en el caso de Bello. Junto al de éste destacan nombres como los de Olmedo, Heredia, Juan Cruz Varela, Bartolomé Hidalgo, concurrentes entre todos a cantar, tanto como episodios heroicos de la epopeya, salientes bellezas de nuestra naturaleza. Salvo el caso del último, temprano iniciador de la nueva poesía popular americana, todos los demás se encuadran todavía, antes de 1830, en los marcos formales del neoclasicismo, si bien penetrados de alguna manera, en mayor o menor grado, de los gérmenes románticos que iban a tomar cuerpo en la generación inmediata. No siempre manifiesta en las formas preceptivas mismas, una onda libertaria recorre a la literatura del continente confundiendo prácticamente con el general impulso del movimiento político. Inseparable de éste resulta, pues, el origen del americanismo literario.

Eso no obstante, vuelven ambos autores a coincidir en que, por más que en aquel período tuviera su origen, la consolidación efectiva, al par que la real definición histórica del americanismo literario, no tuvo lugar sino con la irrupción del romanticismo en la década del 30. Y coinciden también en que el gran pórtico de la nueva etapa se resume en el nombre y la obra de Esteban Echeverría.

Rodó, en su escrito de 1895:

"No era posible dentro de la escuela de la época, la reconciliación que habría de ser el significado prestigioso de *La Cautiva* y el secreto de su poderosa originalidad (...) Para que pudiera ser escrita aquella obra de

iniciación, para que el acento del poeta adquiriera originalidad expresiva de las cosas propias, era preciso que un vuelco radical de las ideas literarias se verificara (...) Estaba en las afirmaciones y en los ejemplos del romanticismo, la grande idea de la nacionalización de las literaturas. (...) Desde entonces, la fundación de una literatura emancipada de todo influjo extraño, vivificada por el aliento de la tierra, por el sentimiento de la nacionalidad, aparece como una de las aspiraciones constantes y ardorosas de la generación que hizo del poema de Echeverría el lábaro de sus entusiasmos literarios..."(7)

Henríquez Ureña, en su obra de 1945-1949:

"Los poetas de las guerras de la independencia habían descubierto la utilidad pública de la poesía, y hasta las odas en que Bello proclamaba nuestra aspiración a la autonomía intelectual fueron una manera de actividad política. Para la generación que vino después de 1830, aquella proclamación resultaba demasiado incompleta: Bello, Olmedo, Heredia y Juan Cruz Varela eran demasiado europeos en las formas que adoptaron para expresar a América. No bastaba la novedad del asunto: imponíase también la novedad de la forma, de una forma adaptada estrictamente (tal era el sueño) a los nuevos asuntos. Semejante sueño, como es fácil comprender, había nacido del contacto con el romanticismo europeo. (...) El romanticismo era una batalla de las naciones que se estaba librando en muchos frentes, de Noruega a Rusia, de Escocia a Cataluña. Echeverría quería extender el campo de batalla a nuestro hemisferio (...) Su éxito definitivo vino en 1837 con el volumen de *Rimas*, que incluía un tercer cuento en verso, *La Cautiva*"(8)

Por la significación de sus autores, las expresiones transcritas son representativas de un consenso generalizado. Conforme a ellas, más allá de las congénitas anticipaciones americanistas de la literatura colonial y del despertar nacional de la generación neoclásica de la Independencia -incluida la proclama de la *Alocución a la Poesía*, 1823- el americanismo literario alcanza la plenitud de su configuración histórica en la doctrina y la hora de nuestro primer romanticismo. Mojón decisivo: *La Cautiva*, 1837.

De ahí que comenzara Rodó su citado "El americanismo literario", 1895, con estas deslindadoras palabras:

(7) J. E. Rodó, *lug. cit.*, pp. 793 y 795.

(8) P. Henríquez Ureña, *lug. cit.*, pp. 120 y 121.

"La aspiración de comunicar al boceto delineado de la literatura americana un aire peculiar y distinto, que fuese como la sanción y el alarde de la independencia material y complementara la libertad del pensamiento con la libertad de la expresión y la forma, es una de las energías que actuaron con insistentes entusiasmos, a partir del definitivo triunfo de aquella independencia y en medio de las primeras luchas por la organización, en el espíritu de los hombres que presidieron esa época inicial de nuestra cultura".(9)

Expuesto todo lo que antecede, dos observaciones de distinta índole, pero, al fin, concurrentes, se imponen.

En primer lugar, el americanismo literario no se circunscribió a la literatura en sentido estricto; la verdad es que operó históricamente como comprensivo de la literatura en su más lato sentido, y por lo tanto, como un movimiento de amplio americanismo cultural. En segundo lugar, el americanismo literario no se circunscribió al solo aspecto de emancipación, o independencia, o autonomía, según quiera decirse; la verdad es que también aquí operó históricamente como comprensivo, además, de la aspiración al asentamiento de una efectiva comunidad literaria americana, y por lo tanto, como un movimiento de no menos amplia unidad literaria continental.

Veremos por su orden una y otra cosa.

4. Americanismo literario y americanismo cultural.

Si bien se miran los textos, tanto los exegéticos de los dos Maestros a quienes nos hemos limitado, como los históricos originarios, no resulta difícil descubrir que, más implícita que explícitamente, más inconsciente que conscientemente, la literatura de que se trata lo es en un sentido muy genérico, en el sentido de toda expresión escrita de sentimientos y de pensamientos.

Sin duda, el acento va puesto en las bellas letras, y dentro de éstas, en la poesía, vista siempre, pero más en ciertas épocas y lugares, como quintaesencia de lo literario, del mismo modo que ha ocurrido con la metafísica respecto a lo filosófico. Pero no sólo, por supuesto, la poesía, sino el conjunto de las bellas letras, resultaron largamente sobrepasadas en la noción que de "literatura americana" manejó en todo tiempo el llamado

americanismo literario. De ahí que, tanto como de emancipación literaria se hablase -para referirse indistintamente a lo mismo- de emancipación del espíritu o del pensamiento, de emancipación intelectual o mental: lo que más tarde se iba a llamar emancipación (o independencia, o autonomía) cultural, o de la cultura, con diversos sectores más o menos particularizados.

Ya en el segundo párrafo de su citado "El americanismo literario", decía Rodó: "y es lícito afirmar que la idea de esa originalidad del pensamiento americano..."; y más adelante: "Es esta empresa de nacionalización la que comparte con la milicia del pensamiento, obligado a hacer aun de las manifestaciones más esencialmente desinteresadas del espíritu un medio de combate y propaganda, la actividad mental de la época que sucedió a la de la emancipación".(10) Al abordar lo que llama "La independencia literaria", tres décadas más tarde, decía por su parte Henríquez Ureña, desde las primeras palabras: "En 1823, antes de las jornadas de Junín y Ayacucho, inconclusa todavía la independencia política, Andrés Bello proclamaba la independencia espiritual..."; y mentaría años después el mismo episodio bellista en términos como éstos: "los pueblos de la América hispánica se declararon intelectualmente mayores de edad (...) las odas en que Bello proclamaba nuestra aspiración a la autonomía intelectual..."(11)

En las expresiones empleadas, uno y otro se excedían, pues, de lo literario estricto. Al manifestarse así, no hacían más que reproducir el léxico y la conceptualización de los grandes protagonistas históricos del americanismo literario, entendido como deliberado fenómeno de emancipación. Recordaremos por ahora sólo a los románticos, y dentro de éstos a los de la primera generación, considerados todavía, ellos mismos, en los que fueron sus pasos primeros.

"El espíritu del siglo lleva hoy a todas las naciones a emanciparse, a gozar la independencia no sólo política, sino filosófica y literaria", decía Echeverría.(12) En el mismo año 1837 de *La Cautiva*, Juan Bautista Alberdi, el más destacado de los jóvenes que rodeaban a Echeverría, publicó también en Buenos Aires el ensayo *Fragmento preliminar al estudio del derecho* y el periódico *La Moda*. En ambos, estas expresiones y otras

(9) J. E. Rodó, *lug. cit.* p. 787.

(10) *Ibidem*, pp. 788 y 795.

(11) Véase *lug. cit.* en notas 5 y 6.

(12) Citado por P. Henríquez Ureña en *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, ed. cit., p. 121.

afines: "Dos cadenas nos ataban a la Europa: una material que tronó; otra inteligente que vive aún. Nuestros padres rompieron la una por la espada: nosotros romperemos la otra por el pensamiento. (...) Tener libertad política y no tener libertad artística, filosófica, industrial, es tener libres los brazos y la cabeza encadenada".(13)

En 1838, como parte del mismo movimiento generacional, Andrés Bamas y Miguel Cané lanzaron en Montevideo -a donde poco después pasarían Alberdi, Echeverría y otros jóvenes argentinos- el periódico *El Iniciador*. En su programa, redactado por el primero de los nombrados, una frase como ésta: "Hay, nada menos, que conquistar la independencia inteligente de la nación, su independencia civil, literaria, artística, industrial, porque las leyes, la sociedad, la literatura, las artes, la industria, deben llevar, como nuestra bandera, los colores nacionales, y ser como ella el testimonio de nuestra independencia y nacionalidad".(14) En éste y en otros pasajes similares era ostensible la influencia de los recientes escritos de Echeverría y, sobre todo, Alberdi.

Para no abundar en tantos otros hechos que resultan indivisibles, recordemos finalmente el ensayo *Ideas* (para un curso de filosofía contemporánea) que en el mismo Montevideo publicó Alberdi en 1840. Hacía allí por primera vez la postulación de una "filosofía americana" en lo que José Gaos ha llamado "declaración de independencia estrictamente filosófica hecha en nombre de toda América".(15) De toda América, claro está, no en su alcance hemisférico, sino en el de América la nuestra. No sería posible dejar de mencionar aquí que paralelos fenómenos de emancipación literaria, filosófica e intelectual en general, venían ocurriendo en la América del Norte, circunscriptos también a ella. En lo filosófico, la coetaneidad de Emerson con Alberdi, en este punto, es llamativa. Ya en 1783 había dicho Noah Webster: "América debe ser tan independiente en literatura como en política"; y en 1823, Channing: "Mejor sería no tener literatura que

abandonamos sin resistencias a una extranjera". Por su parte, Emerson dirigió en 1837 a su país el famoso mensaje *The American Scholar*, llamado en seguida allí "nuestra Declaración de Independencia intelectual".(16)

De todas las enunciaciones arriba transcritas, de los primeros románticos nuestros, la ocasionalmente más abarcadora del punto de vista analítico, es, sin duda, la de *El Iniciador*. No menos abarcadora, pero por la vía de la síntesis, había sido una frase de Alberdi en el prefacio de su citado *Fragmento preliminar* del año anterior: se trataba, en última instancia, de "la conquista de una forma de civilización propia, la conquista del genio americano". Era de civilización que se prefería hablar entonces; será de cultura, de "nuestra cultura", que hablará Rodó desde la primera página de su escrito de 1895, en un no irrelevante cambio epocal de terminología. En cualquier caso, la idea del americanismo literario se dio desde el primer momento subsumida en un amplio y diversificado concepto de americanismo cultural, del cual a veces es parte, pero más a menudo expresión equivalente. Ya en el período colonial -necesitado todavía de tanta investigación- se había hecho mención a mediados del siglo XVIII de "la reforma literaria de la América", para aludir a la general renovación cultural a realizar en nuestras tierras, como resultado de la introducción en el mundo hispánico de la filosofía y la ciencia modernas.(17)

Significativo es que una de las aplicaciones -persistente luego a lo largo del siglo XIX, y con mayor razón del XX- de aquel americanismo cultural de nuestro primer romanticismo, fue la de la independencia "industrial". Más tarde se dirá, en virtud de otro análogo cambio terminológico, "económica". Es habitual pasar por alto esta definida nota autonomista en el campo de la economía, de un sector de la inteligencia latinoamericana, en la aurora de la gran expansión de las potencias industriales de Occidente.

(13) Juan Bautista Alberdi, *Obras Completas*, T. I, pp. 113, 355 y 356.

(14) Aquel programa, presentado con el título de "Introducción", puede verse, fuera del periódico mismo, en el vol. *Escritos selectos del Dr. D. Andrés Bamas*, Montevideo, 1922. El pasaje citado lo recogió Rodó en su cit. ed. de *Obras Completas*, p. 844.

(15) José Gaos, revista *Les Etudes Philosophiques*, París, No. 3 de 1958, artículo "L'actualité philosophique au Mexique". Por una errata contenida en la edición de los *Escritos Póstumos* de Alberdi, T. XV, p. 603, fuente habitual de información, se le asigna a aquel escrito suyo la fecha 1842 en lugar de 1840. (Véase nuestro vol. *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay*, Montevideo, 1945, pp. 163 y ss.).

(16) Véase: P. Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, ed. cit., p. 234; Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, FCE, México, 1960, pp. 465-466. La coetaneidad entre Emerson y Alberdi resulta ser estricta, si se tiene en cuenta que este último había adelantado sus primeras ideas sobre emancipación de la filosofía americana, en el "Prefacio" de su citada obra de filosofía del derecho, de 1837. Por otra parte, resultan ser del mismo año la declaración de Channing y la Alocución a la Poesía de Bello: 1823. (Véase además: P. Henríquez Ureña, *Historia de la cultura en la América Hispánica*, FCE, México, 1947, p. 74).

(17) Véase: Bernabé Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*, México, 1948, p. 228.

5. Originalidad emancipadora y unidad hermanadora.

Al dejar establecido que no se limitó el americanismo literario a la literatura en sentido estricto, ha venido quedando insinuado que no cayó tampoco en otra posible limitación: la que lo redujera a la sola búsqueda y conquista de la emancipación, en cuanto renuncia a la imitación de modelos ultramarinos, por la originalidad americana de nuestro espíritu, nuestro pensamiento, nuestra inteligencia o nuestro "genio".

Justificando su estudio sobre "El americanismo literario", decía Rodó en los párrafos de proemio: "La idea de la originalidad literaria americana tiene, de cualquier manera, en la importancia y significación del movimiento a que da impulso, títulos sobrados a la consideración de la crítica".(18) Esa misma idea de "originalidad" está presente en los estudios americanistas de Henríquez Ureña. La "busca de nuestra expresión", no fue para él sino la de nuestra originalidad. En 1936 la palabra saltó al título de uno de sus escritos: "La América española y su originalidad".(19) En los textos pertenecientes a la primera generación romántica colacionados más arriba, la idea de originalidad, expresa o tácita, operó como fórmula o clave de la emancipación. No subestimamos, de ninguna manera, todas las implicaciones, a la vez que dificultades, teóricas, de tal idea, que tantos ríos de tinta ha hecho correr; pero como se comprende, no es esa la cuestión que nos ocupa aquí.

Pues bien, del punto de vista estrictamente histórico, es lo cierto que el americanismo literario, en lo que tuvo de programa deliberadamente perseguido, se ofreció desde el origen con otro fundamental elemento. Aparte de la emancipación, y por lo mismo la llamada originalidad, respecto al avasallante influjo de la literatura -vale decir, conforme a todo lo que se ha visto, la cultura- de Europa, lo asistió el constante anhelo de unidad continental ante la negativa incomunicación de nuestras incipientes expresiones literarias nacionales. Originalidad emancipadora, sí; pero además, unidad hermanadora.

No se ha concedido todo su valor, creemos, a la segunda de esas que pueden denominarse divisas de nuestro viejo americanismo literario. Por más sustantiva, la primera ha sido siempre la dominante, al punto de

(18) J. E. Rodó, *lug. cit.*, p. 789.

(19) Comunicación presentada a la VII Conversación del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual, Buenos Aires, 1936. (Véase el vol. *Europa-América Latina*, Buenos Aires, 1937).

parecer -en tantas circunstanciales referencias históricas- que toda la cuestión se confinaba en ella, haciéndosela girar una y otra vez en torno a la clásica antítesis entre originalidad e imitación. Pero la segunda no dejó nunca de acompañarle, hasta serle en definitiva inseparable, girando a su turno alrededor de la antítesis, no por menos conceptual menos activa de hecho, entre país y continente. La dependencia literario-cultural con relación a Europa, en el primer caso; el aislamiento también literario-cultural entre nuestros países, en el segundo, constituyeron, respectivamente, los dos grandes obstáculos opuestos a la definición de una "literatura americana" (es decir, latinoamericana), que fuera tal, a la vez que por propia, por una.

El asunto ha cobrado interés singular en nuestros días, en el marco del vasto debate contemporáneo de la integración latinoamericana. Uno de los grandes aspectos de ésta, diferenciado del político y del económico, es el cultural. Cuando a su propósito o no, se habla hoy de (latino) americanismo literario, (latino) americanismo artístico, (latino) americanismo filosófico, etc., se está mentando, con conciencia o sin ella, lo que nuestros románticos, y aun otros anteriores, concibieron de modo genérico -nombrándolo o no así- como americanismo literario: ya sabemos el amplio sentido de americanismo cultural que le daban a éste. Pero después de haberlo visto de preferencia por el costado de la emancipación intelectual, importa poner en luz ahora el mucho más oscurecido que a la vez tuvo de persecución de la unidad -o de la unificación, como a veces se decía- intelectual también, del continente, literatura mediante.

Llegados a este punto, la primera cosa a establecer es que no pasa de un malentendido la creencia de que estuvimos culturalmente integrados bajo la colonia, que perdimos luego esa integración por el fraccionamiento de las nacionalidades, y que se trata de recuperarla por la reorganización de la perdida comunidad. Lo que nuestra América tuvo de unidad cultural, a la vez que política y económica, en el período colonial, no fue otra cosa que la coparticipación en un sistema imperial común, sin efectiva comunicación entre sí de sus piezas componentes. Ella faltó, por supuesto, entre Hispanoamérica y Brasil, cuya dualidad de primer plano puede reducirse a la unidad de aquel solo sistema imperial común, en cuanto sistema. Pero faltó, además, entre las distintas regiones hispanoamericanas; si es cierto que fueron constantes ciertas formas de intercambios mercantiles y humanos, a escala de burocracia militar, civil, hacendística y eclesiástica, no lo es menos que su dirección se ejercía desde la metrópoli, sin existencia en el continente de eficaces canales por los que circulara el espíritu de una sola familia cultural. Naturalmente, los tres siglos de coloniaje no dejaron de

echar las bases de la integración futura: tradiciones históricas compartidas; lengua, religión, mezclas raciales, costumbres y usos compartidos también, o estrechamente emparentados; todo ello sobre una vasta geografía, dispersante al comienzo en su variedad y magnitud, pero moldeadora de semejanzas, y sentida, al fin, como la heredad de un patrimonio territorial común. El ciclo, corto pero intenso, de la lucha mancomunada por la independencia, al par que consolidó esas bases, vino a darles un sentido nuevo.

Por lo que al americanismo literario se refiere, nada de lo que se acaba de decir afecta al reconocimiento de naturales notas de americanidad en nuestra literatura colonial, tales como las hemos visto consignar -si bien con énfasis distinto- por Rodó y Henríquez Ureña. Pero quedará siempre en pie en esta materia, la observación que en 1846 hacía Juan María Gutiérrez, en ocasión histórica: "Mas hasta aquí (hasta la Revolución), el sonido de las liras de América se perdía en el grande concierto de las españolas: el hilo de agua, por decirlo así, se engolfaba sin dejar huella, en el mar a cuyo alimento contribuía".(20)

La Revolución lo cambió todo. Más allá de las formulaciones y conexiones políticas dirigentes, la movilización militar fue estableciendo a nivel de los propios pueblos, una forma de vinculación humana entre puntos hasta entonces apartados de una misma provincia; de las provincias entre sí; de las Capitanías, Presidencias y Virreinos; y al cabo, de todo el continente, con la culminante conjunción de Ayacucho. Paralelamente, el latente espíritu americanista del que la simultaneidad del estallido resultó fruto, fue encontrando su traducción en el campo de las letras. La primera década revolucionaria fue testigo de una espontánea floración del canto patriota popular, emanación de cada pedazo de la tierra común y de cada porción de su gente: pero apuntando por todas partes el sentimiento de la americanidad nativa. Las creaciones de Bartolomé Hidalgo constituyen, tal vez, la más característica expresión de esa década inicial. De semejante instintiva "americanidad literaria" de acento independentista, nada confundible con la que cabe registrar en la época colonial, se iba a saltar de súbito al "americanismo literario" propiamente dicho -como conciencia y como programa- desde el comienzo mismo de la década que sigue.

Es en dicha década que queremos fijar ahora nuestra atención, para subrayar lo que el americanismo literario tuvo desde su origen, de perse-

(20) Juan María Gutiérrez, *América Poética*, Valparaíso, 1846, prefacio, p. VII.

cución de la unidad intelectual del continente, tanto como de su emancipación también intelectual.

6. Marco histórico de la proclamación de Bello.

Por más que Henríquez Ureña coincida con Rodó en que es preciso llegar a la década del 30 para que, con las manifestaciones primeras de nuestro romanticismo, el americanismo literario alcance la plenitud de su formulación -lo que desde cierta óptica es exacto- hemos visto pertenecerle la hoy consagrada tesis de que el gran punto de partida lo constituyó la *Alocución a la Poesía* de Bello. Estaría allí, especialmente en los versos iniciales, la declaratoria de otra independencia que la política. Nos es forzoso volver a reproducir aquí las palabras con que en 1926 sentó aquella tesis por primera vez:

"En 1823, antes de las jornadas de Junín y Ayacucho, inconclusa todavía la independencia política, Andrés Bello proclamaba la independencia espiritual: la primera de sus *Silvas americanas* es una alocución a la poesía, 'maestra de los pueblos y los reyes', para que abandone a Europa -luz y miseria- y busque en esta orilla del Atlántico el aire salubre de que gusta su nativa rusticidad. La forma es clásica; la intención es revolucionaria. Con la 'Alocución', simbólicamente, iba a encabezar Juan María Gutiérrez nuestra primera grande antología, la *América poética*, de 1846".(21)

El contenido y la valía de dicha silva, la eminente representatividad de Bello, y hasta la simbólica tradición de su sitio en la antología célebre de Gutiérrez, son motivos de sobrados para reservarle y conservarle la condición de declaratoria que a partir de Henríquez Ureña se le atribuye. Pero si se ahonda un poco más en la idea de americanismo literario de que, a la vez que expresión, ella fue resultado, preciso es complementarla con otros textos de entonces. Si bien no tuvieron éstos el carácter de creación artística, tan fundamental en el caso, constituyeron su verdadero marco histórico-conceptual. Por lo pronto, el programa de la propia revista *La Biblioteca Americana*, publicada en Londres por Andrés Bello y Juan García del Río, cuyo primer número se abrió precisamente con aquella silva. Pero además, el también programa de la revista *La Biblioteca Columbiana*, editada en 1821, en Lima, por el nombrado García del Río.

Entre marzo y mayo de 1810, en las vísperas mismas de la insurgencia emancipadora, publicó Miranda en Londres, dirigido a toda Hispanoaméri-

(21) Véase lug. cit. en n. 5.

ca, el periódico *El Colombiano*. Era el primer periódico patriota de propósito continental, en relación con la idea de la independencia política. Se trataba de informar del estado de cosas de España "a los habitantes del Continente Colombiano". Es decir, de *Colombia*, conforme al nombre que el mismo Precursor había acuñado un cuarto de siglo atrás para el conjunto de las colonias españolas de América, en tren de emanciparse. Ya con cierto grado de difusión entonces, lo adquirió todavía más, desde México hasta el Río de la Plata, después de haberlo recogido en 1811 el texto de la Constitución de la Primera República de Venezuela. Con el mismo propósito continental, pero expresamente trasladado ahora de lo político a lo literario y cultural, y no ya en Londres sino en Lima, lanza García del Río en diciembre de 1821 la revista *La Biblioteca Columbiana*.

¿Por qué en Lima? ¿Por qué en 1821? ¿Por qué *Biblioteca*? ¿Por qué, en fin, *Columbiana* en lugar de *Colombiana*?

Para la respuesta a estas preguntas, nos será obligado seguir de cerca el revelador estudio que a esta publicación dedicó en 1966 Guillermo L. Guitarte, aunque no se haya abordado allí -porque era otro su objeto- el asunto que nos ocupa, del americanismo literario.⁽²²⁾ Menciona en algunas bibliografías clásicas, la historiografía propiamente dicha la había mantenido ignorada hasta entonces, tanto en el campo de la historia general, como en el de las letras. Sólo por excepción un investigador la había calificado, en 1948, de "la publicación de mayor envergadura editorial de la etapa sanmartiniana" en el Perú.⁽²³⁾

El neogranadino Juan García del Río (1794-1856), se inició en el periodismo en Santiago de Chile, en 1818. En su condición de hombre de confianza de San Martín y O'Higgins, dirigió entonces allí, *El Sol de Chile* (1818-1819) y *El Telégrafo* (1819-1820), hojas informativas de la marcha de la revolución. Pero a pesar de este carácter y de su ámbito sólo nacional, la preocupación cultural a la vez que continental, no deja de

asomar allí. En el prospecto de la primera, de mediados de 1818, se decía: "Colombia, cual un cedro majestuoso que la tempestad ha tenido encorvado mucho tiempo va a levantarse ya a impulso de los rayos benéficos de la libertad: ya es tiempo de que apunte en nuestro horizonte la aurora de las ciencias (...) voy a emprender la redacción de un periódico político, económico y filosófico, titulado *El Sol de Chile*". Y en agosto del mismo año, en un pasaje de la misma hoja, puede verse todavía hasta qué punto había prendido ya, hasta en aquel extremo austral, el nombre de Colombia, en la amplia acepción que le había dado Miranda: "Si los hijos de Colombia hemos cometido mil errores en las diversas épocas y fases de nuestra insurrección, lo mismo que les ha sucedido a todos los pueblos en el tránsito repentino de la esclavitud a la libertad, tampoco tenemos nada que envidiar a éstos en constancia, amor patrio y heroísmo. Algún día se aparecerá entre nosotros un nuevo Tácito que, con el buril de la verdad y de la historia en la mano, trace el cuadro grandioso de los hechos del pueblo colombiano. Mas, entretanto, debemos nosotros consignar en nuestros papeles las acciones dignas de transmitirse a la posteridad; para que cuando se presente el historiador futuro de la Revolución Colombiana, no tenga más que hacer que coordinar los diversos materiales que se hallan esparcidos en las memorias del tiempo".⁽²⁴⁾

Colombia, pueblo colombiano, Revolución Colombiana: no era en aquel medio un léxico personalísimo del neogranadino. En noviembre del mismo 1818, O'Higgins, el antiguo discípulo y amigo londinense de Miranda, escribía a Bolívar: "La causa que defiende Chile es la misma en que se hallan comprometidos Buenos Aires, la Nueva Granada, México y Venezuela, o mejor diríamos, es la de todo el continente de Colombia". Y de nuevo, en el mismo mes: "El reconocimiento de la independencia de los diferentes pueblos de Colombia que la han declarado, debe comenzar por ellos mismos. Chile reconocerá la de Venezuela a la primera insinuación que haga ese gobierno, así como ahora la hace éste a V.E. para que la de esta nación lo sea por ésta".⁽²⁵⁾ Debe recordarse que *Pueblos de Colombia* había sido una expresión incorporada en 1811, con el mismo alcance hispanoamericano, en la final Declaración de la Constitución de la Primera República de Venezuela.

(22) Guillermo L. Guitarte, "Juan García del Río y su *Biblioteca Columbiana* (Lima, 1821)", en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Vol. XVIII, Nos. 1-2, El Colegio de México, México, 1965-1966, pp. 87-149. Aunque, como se dice en el texto, no se ocupa aquí Guitarte del problema del americanismo literario, a él se deben importantes observaciones que tienen que ver con el mismo, al analizar la idea fundamental de Henríquez Ureña de la originalidad de nuestra América, en otro de sus estudios: *Sobre el andalucismo en América* (opúsculo), Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1960, pp. 35 y ss., y en especial, 47 y ss.

(23) Citado por G. L. Guitarte, *loc. cit.*, p. 89.

(24) *Ibidem*, pp. 102 y 100.

(25) José Félix Blanco, *Documentos para la historia de la vida pública del Libertador de Colombia, Perú y Bolivia*, Caracas, 1879, Vol. VI, Nos. 1468 y 1464, pp. 492 y 493.

Por ese mismo aferramiento, una de las secciones de la revista hacía referencia a dos regiones del mundo: *Europa*, con mención de "España, Francia, Italia"; y *Columbia*, con mención de "Río de la Plata, Chile, Colombia, Méjico, Perú".(30)

Pues bien, véase ahora en qué términos, al otro extremo histórico del ciclo periodístico continentalista que había inaugurado *El Colombiano* de Miranda, en Londres, 1810, comenzaba el prospecto de *La Biblioteca Columbiana*, en Lima, 1821:

"Cuando el imperio de la opinión, fijando las ideas de los hijos de *Columbia* sobre sus verdaderos intereses, ha hecho progresar la revolución; cuando las seis grandes capitales de nuestro hemisferio y sus principales puertos, ven tremolar el pabellón de la Independencia; después que la balanza de Marte está completamente inclinada en favor de la causa de la libertad del nuevo mundo, parece *ha llegado la época de comunicar a la literatura la fuerte sacudida que experimentó el cuerpo político*".(31)

Aparte de la relevancia de aquella revista como inmediato antecedente de *La Biblioteca Americana* y *El Repertorio Americano*, las grandes revistas londinenses, basta ese solo párrafo para reconocérsele la que igualmente tiene en la génesis de la idea del americanismo literario. Del americanismo literario en su sentido lato, como americanismo intelectual o cultural, según quiera decirse, ya que capítulos históricos, científicos y filosóficos, acompañaban a los literarios estrictos. Y al mismo tiempo, del americanismo literario en su doble dirección de emancipación espiritual y unidad continental.

De acuerdo con los ideales del enciclopedismo iluminista, se ponía énfasis en la difusión de la ilustración; por otra parte, necesidad primera siempre, pero más en aquellas circunstancias históricas. No se omitía, sin embargo, el aspecto de producción propia: "En una sociedad, la desigualdad de las luces es la más funesta de todas; *y la más noble conquista, y el mejor comercio de una nación, es su gloria literaria*". Por nación se entendía *Columbia*, es decir, la ex-Colombia de Miranda, es decir, todavía, la América de origen español: "Lima, la antigua ciudadela desde donde el despotismo español ha esparcido por todas partes la desolación, y el llanto, y el exterminio, debe a los pueblos sus hermanos un grande acto de expiación: y el más noble, el más digno que puede ofrecerles, es hacer

salir de su seno una obra destinada a consagrar la memoria de los fuertes hechos de los hijos de la libertad, los actos célebres de nuestra sacrosanta insurrección, *y que ilumine toda la esfera del continente que habitamos*".(32)

Recordaba Henríquez Ureña, como ya lo vimos, que la proclamación contenida en la *Alocución a la Poesía*, de Bello, en 1823, tuvo lugar "antes de las jornadas de Junín y Ayacucho, inconclusa todavía la independencia política". Sin restarle a aquel histórico texto nada de la condición de *Declaratoria* que con justicia se le reconoce, corresponde tener presente también que lo que fue por lo menos el precursor *Pronunciamiento* literario contenido en *La Biblioteca Columbiana* de García del Río, en diciembre de 1821, tuvo lugar apenas seis meses después de Carabobo y seis meses antes de Pichincha.

8. Neoclásicos y románticos en los orígenes del americanismo literario.

En las tres revistas que se suceden de 1821 a 1827, en Lima y Londres, no ya la americanidad de nuestra literatura, manifiesta, a su modo, desde los más lejanos tiempos de la colonia, sino el americanismo literario, como problema a la vez que como doctrina, aparece integrado con todos sus elementos esenciales. Es, pues, a la etapa neoclásica de la literatura de nuestra América, en coetaneidad con la independencia política, que debe su nacimiento.

El inmediato romanticismo consolidó y desarrolló el americanismo literario. En parte, por lo propicio de la perspectiva de una generación siguiente, ajena a los empeños de la gran empresa bélica que había ocupado a sus padres, e impelida ella misma a la nueva empresa de encauzar en todos los órdenes a la emancipación; en otra parte, por las concepciones estéticas de la escuela, tanto en lo que tenía de libertad formal como de exaltación de los sentimientos de la naturaleza y de la historia. Pero si bien se mira, ninguna discordancia sustancial existe entre el programa de *El Iniciador* de 1838, y el de *La Biblioteca Columbiana* de 1821, pasando por los de *La Biblioteca Americana* y *El Repertorio Americano* de 1823 y 1826-1827.

La importante diferencia generacional que sin duda existió, en el lenguaje como en tantas ideas, fue seguida luego por nuevas diferencias generacionales a lo largo del siglo XIX, y también del XX. Pero eso no pertenece

(30) *Ibidem*, p. 140.

(31) *Ibidem*, pp. 95-96. (Los subrayados son nuestros. A.A.).

(32) *Ibidem*, p. 96. (Los subrayados son nuestros. A.A.).

ya a los orígenes, sino al ulterior desenvolvimiento histórico de la idea del americanismo literario en América Latina. Un desenvolvimiento cargado de enseñanzas, no sólo para el americanismo cultural en lo que tiene de genérico, sino también para cada una de sus formas particulares: desde el americanismo literario estricto hasta el americanismo artístico o el americanismo filosófico.

Por lo que al mencionado en último término se refiere, vuelto tan activo en los últimos tiempos, importa establecer que no sólo guarda profundas analogías con el americanismo literario en su planteamiento, discusión y evolución; es en el seno de aquel viejo americanismo literario, formando parte de él, que sus propios orígenes se encuentran.

Fue así desde la revista limeña de 1821. Después de haber proclamado el prospecto que "ha llegado la época de comunicar a la literatura la fuerte sacudida que experimentó el cuerpo político", la inicial "Dedicatoria a la Gran Familia Columbiana" puntualizaba así dicha idea: "No temas a la filosofía, oh pueblo colombiano... cultiva tu entendimiento... ilustra tu razón..." Y la extensa Introducción, obra del mismo García del Río, auguraba en su párrafo final: "...y la filosofía vendrá a fijar su trono sobre Los Andes, después de haber visitado las riberas de ambos mares".(33)

1980.

(33) Por gentileza de Pedro Grases hemos podido consultar la reproducción de un ejemplar de la rarísima *La Biblioteca Columbiana*.

DEL HISPANOAMERICANISMO LITERARIO AL LATINOAMERICANISMO LITERARIO

*... formar de todas las literaturas de América
[nuestra], una literatura, un patrimonio y una gloria
de la patria común...*

JOSE ENRIQUE RODO, 1896

1. Grandes etapas de la integración cultural latinoamericana

El proyecto histórico de integración de la América Latina, se ha venido formulando -y de algún modo ensayando y realizando- en torno a tres aspectos considerados fundamentales: el cultural, el económico, el político; susceptibles todos ellos, a su vez, tanto de tales o cuales diferenciaciones internas como de inevitables interferencias entre sí. Hacia adentro como hacia afuera de cada uno, tal sistematización tripartita es obviamente convencional.

Dentro de ese convencionalismo, el aspecto cultural ostenta la condición de originario, en un doble sentido. Por un lado, ocurre que es la comunidad histórica de cultura -en lo que ella tiene de realidad subjetiva al mismo tiempo que objetiva, sobre un asiento geográfico continuo- lo que constituye el natural supuesto de la integración perseguida, cualquiera sea su aspecto. Por otro lado, es un hecho cierto que después de la fragmentación nacional que siguió a la Independencia, los primeros pasos efectivos, en su momento, hacia la integración, y hasta ahora los mayores, han sido dados en el campo de la cultura. Ambas formas de originariedad no podrían ser colocadas en el mismo plano. Responde la primera a una constante sincrónica, fruto de la estabilizada conjunción colonial de terri-

torio e historia, con lenguas, religión, mezclas raciales, tradiciones, costumbres y usos, compartidos o estrechamente emparentados. Responde la segunda al desigual avance de un proceso diacrónico integracionista, en el que las manifestaciones culturales han llevado la delantera.

Se comprende que un dispar alcance dado a la noción misma de cultura, está en la base de esa distinción; más lato en el primer caso, más estricto en el segundo, para decirlo breve, sin entrar aquí en todo el abanico semántico del término. Papel capital, por otra parte, juega la multivocidad de éste, en las posibles diferenciaciones internas de los tres aspectos fundamentales de la integración, a la vez que interferencias de los mismos, de que se habló al principio. Basten estas advertencias, por rápidas que sean, como introducción al señalamiento de las que hemos llamado manifestaciones culturales integracionistas a partir de la Independencia. Por lo que han tenido de espontáneas al mismo tiempo que de adelantadas, su experiencia histórica debe constituir, a la hora de hoy, fuente de enseñanza. Se procurará en lo que sigue, dirigir la atención a aquello que pueda tener ese significado.

Se impone destacar ante todo el más importante de los condicionamientos reales de la integración cultural latinoamericana, en tanto que *cultural* y en tanto que *latinoamericana*. Ha consistido ese condicionamiento en la coexistencia y relaciones recíprocas -comunicaciones e in-comunicaciones- de aquellas lenguas oficiales latinas, o neolatinas, con sus respectivas culturas, de las que la idea y el nombre de América Latina, o Latinoamérica, han derivado.

Ya en 1875, el gran promotor desde la década del 50 de tal idea y tal nombre, el colombiano José María Torres Caicedo, escribía: "Hay América anglosajona, dinamarquesa, holandesa, etc.; la hay española, francesa, portuguesa; y a este grupo, ¿qué denominación científica aplicarle sino el de latina?"(1)

Estaba contenido ahí el concepto básico de la integración *latinoamericana*, acaso no formulado antes de manera tan categórica: dentro de una forma -entre otras posibles- de pluralismo de las Américas, el reconocimiento de un grupo de tres, reconducido a una superior unidad lingüístico-cultural. Para Torres Caicedo se trataba de integración -o, conforme a su léxico, de unión- no sólo cultural, sino también económica y política. Es únicamente la primera nuestro asunto ahora.

Pues bien, desde esta óptica, la integración cultural latinoamericana, en el grado más o menos efectivo, más o menos precario, en que se ha ido cumpliendo, ha pasado por *tres grandes etapas*: primera, la de los países hispanoamericanos entre sí; segunda, la del conjunto de esos países con el Brasil; tercera, la del conjunto iberoamericano con Haití.

La sucesión de esas etapas ha significado el escalonamiento orgánico de tres grandes comunidades culturales supranacionales de radio cada vez mayor: *Hispanoamérica, Iberoamérica, Latinoamérica*. En tanto que entidades culturales, han ido quedando constituidas las tres con su personalidad propia, no abolida ninguna por la subsiguiente, de la misma manera que el conjunto de ellas, y menos alguna de las tres en particular, en ningún caso ha abolido la personalidad de los primarios países nacionales. Se trata de un fenómeno históricamente único en el proceso moderno de decantación y definición de nacionalidades y supranacionalidades. Semejante fenómeno no se podría explicar sin la poderosa acción unificadora que ha llevado y lleva a cabo, por contraste o contraposición, la coexistencia hemisférica de la América Sajona; pero esta es cuestión, en sí misma, a considerar por separado.

La toma de conciencia -no siempre hecha- de tales etapas y de tal escalonamiento, impone, en lugar de la competencia o conflictualidad de las tres mencionadas entidades y sus denominaciones respectivas, la igual legitimidad y segura vigencia de todas ellas, inconfundible e insustituible cada una en la esfera que le es propia. Resulta decisiva esa toma de conciencia, además, para la comprensión de los verdaderos problemas de la integración cultural de América Latina, bien diferenciados de los de su integración económica o su integración política. La de los países hispanoamericanos entre sí posee su particular singularidad se la mire tanto hacia el pasado como hacia el futuro, irreversible como es la conciencia comunitaria de Hispanoamérica, la Magna Colombia de Miranda. Con otro carácter se presenta, por encima de las relaciones bilaterales de país a país, la de esos dos grandes términos que son el inmenso Brasil (representante por sí solo de Lusoamérica), y la Hispanoamérica global: integración cultural iberoamericana, de historia menos rica pero de virtualidades no menos amplias y prometedoras que la hispanoamericana. Distinta todavía es la de Haití con Iberoamérica, de escaso volumen en el orden cuantitativo, por la pequeñez del país, pero con la irremplazable significación de proporcionar su alcance cabal -práctico a la vez que teórico- a la idea latinoamericana.

En lo que acaba de decirse se ha hecho referencia sólo a los países independientes, prescindiéndose tanto de las todavía colonias latinas del

(1) José María Torres Caicedo, *Mis ideas y mis principios*, París, 1875, T. I, p. 151.

hemisferio, como de los enclaves latinos de otros países independientes del mismo. El más importante de estos enclaves ha llegado a ser sujeto de una verdadera conciencia nacional; es el caso de Quebec, cuya Universidad de Montreal ha venido auspiciando un movimiento cultural de vistas hemisféricas, denominado "Unión de los latinos de América". Sin perjuicio de la significación potencial de tales colonias y de tales enclaves, es a la América Latina en su consagrado sentido histórico que debemos ahora atenernos.

Ello no impedirá una posterior referencia a otros dos fenómenos de integración cultural latinoamericana, de muy distinta índole, no sólo respecto a los ya mencionados, sino entre sí: a dos puntas históricas, el del orbe lingüístico-cultural precolombino y el del orbe lingüístico-cultural del Caribe no latino. En ambos casos -sin hablar en este lugar de aspectos económicos y políticos- integración cultural latinoamericana por virtud de un poderoso latinoamericanismo gravitacional, que cabe llamar *de accesión*.

2. El americanismo literario como americanismo cultural en Hispanoamérica

El indicado orden de integración en tres etapas, cada una con su intransferible significado supranacional -Hispanoamérica, Iberoamérica, Latinoamérica- circunscripto aquí al ámbito de la cultura, en nada muestra mejor su carácter escalonado en el tiempo, que a través del recorrido del que vino a ser llamado, retrospectivamente, *americanismo literario*: es este americanismo todo un aleccionante capítulo, no sólo de la historia de la cultura de América Latina, sino de la filosofía de su historia y de la filosofía de su cultura.

Ha sido el americanismo literario un fenómeno cultural complejo, con la apariencia unas veces de doctrina, otras de problema, pero en cualquier caso dando lugar a un definido movimiento de ideas, ya afines, ya contrapuestas, cuyo conjunto puede resumirse de modo genérico en *la idea del americanismo literario*.

En esa expresión compuesta, "americanismo literario", los dos términos que la componen, pese a lo que a primera vista pudiera parecer, están necesitados de aclaración.

Por lo pronto, el término "americanismo": no obstante su obvia generalidad geográfica, en los orígenes del americanismo literario hizo referencia sólo a Hispanoamérica: por sucesivos ensanches pasó luego a comprender, no sin dificultad y lentitud, a la totalidad de Latinoamérica. Por más que

encierre todavía una íntima tendencia a rebasar los marcos rigurosos de ésta, en la zona del Caribe, en ningún momento se le ha dado, ni ha podido dársele, alcance hemisférico. De alguna manera, lo que antecede alude ya a la sucesión de etapas de que hemos hablado y sobre la que hemos de volver.

Por otro lado, el término "literario": muy a menudo, especialmente también en los orígenes, resulta no operar ahí en su sentido estricto, o propio, o corriente, circunscripto a las bellas letras; lo hace en el más amplio de sus sentidos, abarcador de todos los aspectos de la cultura intelectual, conforme a un dilatado uso de la expresión "literatura", desde la época colonial, en nuestra América como en la península, para no hablar del resto de Europa.

Hacia mediados del siglo XVIII, era a propósito de cuestiones filosóficas que se declaraba Feijóo "ciudadano libre de la República Literaria, ni esclavo de Aristóteles ni aliado de sus enemigos", al par que se quejaba de tantos escritos, incluidos los más especulativos, que en su tiempo desacreditaban a "la literatura española".(2) Por los mismos años, un llamado *Diario de los Literatos de España*, comentando el choque científico-filosófico entre aristotélicos y cartesianos, afirmaba que "no se encontrarán dos literatos que hayan leído todas las obras de Cartesio".(3) Era conforme a ese amplio sentido del término, que también a mediados del mismo siglo se llamaba en México "la reforma literaria de la América" a la general renovación de las ideas por la introducción de la filosofía y la ciencia modernas.(4) *Gaceta de Literatura* denominaba José Antonio Alzate, poco después, al que fue en el mismo México, en el último cuarto del siglo, el más importante órgano periódico de dicha renovación científico-filosófica.(5) También en el XVIII se constituyó en Quito una Academia, que según un historiador de la época "era una sociedad de literatos, la cual se ocupaba de las observaciones astronómicas y fenómenos físicos, y se componía de personas seculares, eclesiásticos y regulares, fomentándola los jesuitas".(6)

Los ejemplos podrían multiplicarse, sobre todo cuando se llega a la época de la Independencia y a aquella que inmediatamente la siguió. Nos limitaremos a recordar, como bien representativo por la intervención de Andrés

(2) Feijóo, *Teatro Crítico*, T. VII, D. XIII, 35; *Cartas Eruditas*, T. III, C. XXXII, 4.

(3) J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, Barcelona, 1956, T. II, p. 414.

(4) Bernabé Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*, México, 1948, p. 228.

(5) Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, México, 1943, pp. 64 y ss.

(6) Samuel Guerra Bravo, "El pensamiento escuatoriano en los siglos XVI, XVII, y XVIII", en revista *Cultura*, Quito, 1979, Vol. II, No. 4, pp. 90-91.

Bello, un episodio de la vida filosófica de Chile poco después de la llegada del caraqueño a este país. En 1834 publicó Ventura Marín el primer tomo de sus *Elementos de la filosofía del espíritu humano*. Recordando en el prólogo las *Lecciones de ideología* de que había sido autor en 1830 en colaboración con José Miguel Varas, decía: "Las circunstancias del país en aquella época no eran las más oportunas para una discusión literaria".(7) Y en seguida Bello comentaba así, en la prensa, el nuevo libro: "En medio de este inevitable atraso nos es satisfactorio observar las mejoras y progresos que recibe bajo otros respectos la educación... La filosofía se halla en este caso. La obra elemental que acaba de publicar el profesor del Instituto don Ventura Marín, nos ha parecido una producción que se eleva mucho sobre el nivel general de nuestra actual cultura literaria".(8)

Obvio es que uno y otro subsumían la filosofía en una noción muy lata de literatura, concepción corriente entonces en toda nuestra América. Proliferaron después de la Independencia las sociedades llamadas "literarias". Refiriéndose a su actividad, ha observado Pedro Henríquez Ureña que "se extendía, fuera de las bellas letras, hasta a la filosofía y a veces aun a las ciencias".(9) Hace mención especial del célebre "Salón Literario" instalado en Buenos Aires, en 1837, por el uruguayo Marcos Sastre, que albergó la inicial actuación organizada de los Echeverría, Alberdi, Gutiérrez, convirtiéndose en el más clásico de los focos históricos de lo que con el tiempo se iba a conocer como americanismo literario. En virtud de ese amplio sentido terminológico, tuvo éste desde sus orígenes el alcance no menos amplio de americanismo intelectual y cultural.

Es por la amplitud de tal alcance, que el proceso del americanismo literario resulta ser, según se ha anticipado más arriba, el mejor hilo conductor del proceso seguido por la integración cultural misma. Por supuesto, nada

(7) Domingo Amunátegui Solar *Los primeros años del Instituto Nacional, 1813-1835*, Santiago de Chile, 1889, p.514.

(8) Andrés Bello, *Obras Completas*, T. III, *Filosofía*, Caracas, 1951, pp. 580-581. Por supuesto, esta inclusión de la filosofía en una acepción amplia de literatura -sin llegar a ser la más amplia de todas- se prolongó en el siglo XIX y aun hasta nuestros días, aunque cada vez con menos uso. Ya que citamos a Bello, recordemos que en el histórico estudio que le dedicara en 1893, decía Menéndez y Pelayo de *Filosofía del Entendimiento*: "es sin duda la obra más importante que en su género posee la literatura americana." (En *Antología de los Poetas Hispanoamericanos*, Madrid, 1893, T. II, p. C. XXIII).

(9) Pedro Henríquez Ureña, *Historia de la cultura en la América Hispánica*, México, 1947, p. 92.

de esto olvida que ella comprende otros importantes aspectos, como el artístico en toda su gama, el educativo, el deportivo, el comunicacional, en alternante sucesión de logros y de frustraciones; pero en forma expresa concentramos aquí nuestra atención en la experiencia mayor del americanismo literario.

La doctrina o el problema -en suma, la idea- del americanismo literario, fue en sus comienzos y permaneció siendo por mucho tiempo, un fenómeno cultural de cuño hispanoamericano. Lo fue aunque en el Brasil, por lo menos, también se dieron tempranas manifestaciones americanistas en el campo de la literatura, lo que impone dos previas aclaraciones.

En primer lugar, en cuanto tal idea, el americanismo literario debe ser distinguido de la natural presencia, o el mero registro, o simplemente el reflejo, de lo americano en la literatura de nuestros países. Esto último se ofreció ya a lo largo de toda la época colonial, hispanoamericana y brasileña; desde la sociabilidad indiana en la escritura del Inca Garcilaso, de Ruiz de Alarcón o de Antonio Vieira, en los siglos XVI y XVII, hasta la naturaleza americana en la poesía de Landívar, de da Gama o de Lavardén, de fines del XVIII a principios del XIX. Se ha considerado a eso una primera expresión de americanismo literario. Puede admitirse en tanto que convención. No obstante, parece más propio hablar a su propósito de americanidad literaria, reservando en esta materia el término americanismo para la persecución consciente y deliberada de dicha americanidad. Lo americano, en este último caso, generando un *ismo* de movimiento o tendencia, como profesión de una prospectiva convicción teórica, más o menos fundamentada.

La americanidad literaria diferenciada del americanismo literario así entendido, no pertenece sólo a la época colonial, cualquiera sea el grado en que haya existido en ella. Es igualmente observable en muchos episodios literarios del ciclo independentista, con los bien típicos de los *Cielitos* de Bartolomé Hidalgo o *El Periquillo Sarniento* de Fernández de Lizardi, lo mismo que en también muchos episodios posteriores: espontáneas manifestaciones de americanidad ajenas al americanismo literario en su sentido propio, de doctrina o programa; no derivadas de él directa ni indirectamente, aunque dicho americanismo se sienta con legitimidad enriquecido por ellas y las invoque como patrimonio suyo. Esta distinción entre americanidad y americanismo en literatura, no sólo permite aportar precisión a los orígenes del segundo, en plena época de la Independencia, como parte que fue del general impulso emancipador que animaba a las conciencias, sino, además, no pocas luces a su desarrollo ulterior.

En segundo lugar, no sin una suerte de lógica, es habitual poner énfasis, cuando de la idea del americanismo literario se trata, en lo que constituyó

siempre su aspecto más pugnaz y ostensible: el de la emancipación literaria en cuanto emancipación espiritual y mental -emancipación de la inteligencia- complementaria de la política, por la afirmación original de la personalidad propia; frente a la pasiva imitación de lo europeo, la expresión activa y genuina de lo nuestro por medio de la literatura, desde su estricta acepción artística hasta la amplia intelectual. Esa insistencia, que puede estimarse justificada, ha llevado, empero, a oscurecer la otra gran vertiente del americanismo literario: el sentido de continentalidad que a la vez lo caracterizó desde el principio. Búsqueda de una "literatura americana" que fuera tal, a la vez que por nuestra, por una. Originalidad emancipadora, ante todo, pero además, unidad hermanadora. Por más que en ciertos momentos y lugares, este segundo aspecto sufriera circunstanciales eclipses, apreciado el americanismo literario en perspectiva histórica, viene a ser inconcebible sin él. De más está agregar que tal aspecto, todo lo accesorio que sea en el conjunto de la idea en juego, se vuelve el principal para lo que es el tema del presente trabajo.

Visto en ese doble carácter, según debe ser visto, el americanismo literario brotó y creció de principios a fines del siglo XIX, con prolongadas ramificaciones en el XX, como una planta hispanoamericana por excelencia. La continentalidad de que en esa fase se trató, fue una continentalidad convencional, dicho sea acudiendo de nuevo a este concepto que en estas páginas más de una vez nos ha resultado necesario. En la generación de la Independencia, América fue para los hispanoamericanos, como muchas veces después y todavía hoy, sencillamente la América de origen español. Como consecuencia, durante buen tiempo el llamado americanismo literario no fue otra cosa -dándolo él mismo por sobreentendido- que hispanoamericanismo literario.

La entonces anhelada y buscada integración literaria americana, no era para la época nada más que la integración literaria -es decir, intelectual y cultural- hispanoamericana. Para los hispanoamericanos, no ya Haití: ni siquiera Brasil, asomaba en el horizonte de su americanismo literario.

3. Origen continentalista del americanismo literario: Bello y García del Río, 1821-1827

El americanismo literario, ya con todo su sentido de continentalidad hispanoamericana, tuvo su advenimiento cuando todavía las literaturas de nuestros países no se habían decantado como realidad plural de "literaturas nacionales" diferenciadas. Es este último un fenómeno posterior a la Independencia, paralelo a la organización de las nacionalidades políticas.

Aunque tal diferenciación en lo literario, como la producida en lo político mismo, hundiera sus raíces en el pasado colonial, de literaturas nacionales

en sentido estricto se empezó a hablar en nuestra América, en algún caso sólo poco antes de 1830, pero sobre todo, con carácter general, después de esa fecha. Para entonces, el americanismo literario continental había dado ya sus primeros pasos. Sus muy primeros pasos, digamos aún; pero vino a ser de inmediato desquiciado, en el más literal sentido del término -sacado de su quicio- en lo que tenía de *continental*, por la rápida floración de aquellas literaturas *nacionales*. Esto requiere algunas precisiones, porque es cuestión menos simple de lo que a primera vista pudiera parecer.

El americanismo literario en la significación establecida antes, distinguido de la mera americanidad literaria, hemos anticipado que tuvo su surgimiento en la época de la Independencia. Pero en esta época, a la vez, en una segunda etapa de la misma, enmarcada en la década del 20. La incipiente americanidad literaria se había convertido bruscamente en americanidad literaria patriota en la década del 10, la inicial de la Revolución, en vínculo con el sentimiento y el movimiento de la independencia política. Es necesario, sin embargo, llegar a 1823, el año en que Bartolomé Hidalgo se moría, para que tenga lugar la simbólica declaración de independencia literaria hecha desde Londres por Andrés Bello (1781-1865). En cuatro versos del comienzo de la *Alocución a la Poesía* se condensaba lo esencial de aquella declaración:

*Tiempo es que dejes ya la culta Europa,
Que tu nativa rustiquez desama,
Y dirijas el vuelo a donde te abre
El mundo de Colón su grande escena.*

"La forma es clásica; la intención es revolucionaria", dijo Henríquez Ureña hacia el primer cuarto de este siglo, al consagrar a ese texto poético, con general y sostenido asentimiento, como el primer significativo acto de busca deliberada de nuestra expresión: "inconclusa todavía la independencia política, Andrés Bello proclamaba la independencia espiritual".(10) Histórica creación artística que fue, justo es conservarle ese sitio. Pero justo es también revisar la afirmación que años más tarde añadía el dominicano: "El deseo de independencia intelectual se hace explícito por vez primera en la *Alocución a la Poesía* de Andrés Bello".(11) Ya en diciembre de 1821, en la

(10) P. Henríquez Ureña, "El descontento y la promesa", conferencia de 1926, en Buenos Aires, incluida en *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, Buenos Aires, 1928. Véase el volumen antológico del mismo, *La utopía de América*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978, pp. 33-34.

(11) P. Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, México, ed. de 1969, p. 103.

Lima de San Martín, había dicho Juan García del Río (1794-1856), al lanzar el primer número de la revista *La Biblioteca Columbiana*:

"...cuando las seis grandes capitales de nuestro hemisferio y sus principales puertos, ven tremolar el pabellón de la Independencia; después que la balanza de Marte está completamente inclinada a favor de la causa de la libertad del nuevo mundo, parece ha llegado la época de comunicar a la literatura la fuerte sacudida que experimentó el cuerpo político." (12)

La verdad es que se sucede entonces una orgánica trilogía de revistas a la que urge reconocer la condición de fundadora de la doctrina del americanismo literario: *La Biblioteca Columbiana* (1821) de Juan García del Río, en Lima; *La Biblioteca Americana* (1823) y *El Repertorio Americano* (1826-1827), empresas conjuntas del mismo García del Río y Andrés Bello, en Londres. En las dos últimas fue que Bello publicó, a su turno, sus dos grandes Silvas; pero al margen de éstas y tantas otras producciones americanistas que figuran en las páginas de aquellas tres revistas, el verdadero cuerpo de doctrina se encuentra en el programa -en el fondo uno solo en tres momentos distintos- contenido en los tres respectivos prospectos.

Mucho operaba en ellos un propósito meramente receptivo, el de la difusión de las luces o la ilustración, de acuerdo con el léxico y la filosofía del tiempo. Era Europa que las irradiaba; pero a la vez se proclamaba la necesidad de estimular la actividad mental propia, para alcanzar la también propia personalidad "literaria", es decir, intelectual. Un vigoroso al par que contagioso impulso de emancipación de la inteligencia americana, les daba animación. Al párrafo del prospecto de *La Biblioteca Columbiana*, "... parece ha llegado la época de comunicar a la literatura la fuerte sacudida que experimentó el cuerpo político", correspondía este otro del de *La Biblioteca Americana*: "...parece haber llegado la época de que suceda al vergonzoso sueño de la inacción, el empleo activo de las facultades mentales". (13)

Orgánica trilogía, hemos dicho; y lo fue por más de un motivo. Aparte del común enlace dirigente en el orden estrictamente humano, representa-

do por la conjunción de los dos hombres que estuvieron a su frente (14), y del señalado espíritu también común del programa cultural puesto en acción una organicidad que cabe llamar epocal vincula todavía entre sí, de modo muy estrecho, a las tres revistas. Resulta ella del breve pero singular ciclo histórico continental en que vieron la luz, a punto de partida en el decisivo meridiano de 1821. Es este el año clave en que culmina San Martín, con la entrada en Lima, la cruzada libertadora que emprendiera en Mendoza un lustro antes; en que México y Centroamérica despejan simultáneamente el horizonte de su independencia; en que Bolívar triunfa en Carabobo y consolida en Cúcuta la Gran Colombia de 1819, destaca las primeras misiones diplomáticas al norte y el sur hispanoamericanos con lejanas vistas al Congreso de Panamá, y encara la gran marcha que a través de Pichincha, Junín, Ayacucho, lo llevaría hasta Potosí.

La sensación que pocos años después iban a tener los hombres de la inmediata generación romántica, de que cumplida por sus padres la obra emancipadora de las armas, tocábale a ellos la del pensamiento, la tuvieron ya -muy claramente- desde aquel año 1821, y sólo pudo ser desde entonces, escogidas inteligencias coetáneas y copartícipes de la independencia misma. Si desde aquel año fue otro, pese a todas las incertidumbres subsistentes, el panorama militar y político, otro fue también el panorama abierto a las letras y la cultura.

En julio de 1820, el guatemalteco Antonio José Irissarri, uno de los primaces intelectuales de la emancipación, había lanzado en Londres *El Censor Americano*. Revista principalmente política, corresponde a la fase final del ciclo que antecedió al inaugurado en 1821. Declaraba el prospecto que su propósito era "contribuir del modo posible a la feliz terminación de las guerras civiles que desolan el nuevo mundo, proponiendo a los gobiernos y pueblos americanos los medios más seguros de conseguir su independencia y el goce de una libertad racional." (15) Sólo una línea final del mismo manifestaba que habría una parte de cada número dedicada a la literatura y a noticias generales; Bello fue allí colaborador literario. El cotejo de este prospecto con los de la inmediata trilogía de revistas específicamente culturales, para las cuales la inde-

(12) Véase: Guillermo L. Guitarte, "Juan García del Río y su *Biblioteca Columbiana* (Lima, 1821)", en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Vol. XVIII, Nos. 1-2, El Colegio de México, México, 1965-1966, pp. 95-96. En este estudio G.L. Guitarte llevó a cabo la exhumación de la hasta entonces olvidada revista limeña, de la cual se publicó sólo el No. 1 del T. I.

(13) *La Biblioteca Americana*, T. I, p. V. (Hay reproducción facsimilar, Caracas, 1972, prólogo de Rafael Caldera e índices por Pedro Grases).

(14) En su citado estudio sobre *La Biblioteca Columbiana*, G. L. Guitarte ha aportado valiosos elementos ilustrativos de que las revistas londinenses fueron para García del Río la deliberada continuación de su revista de Lima, con la impar coparticipación, ahora, de Bello. (*Lug. cit.*, pp. 106 y ss. y 149).

(15) Debemos a Pedro Grases la consulta del citado prospecto.

pendencia se daba ya como hecho consumado, hace resaltar bien el profundo cambio de horizonte que se experimentaba hacia el segundo semestre de 1821, el gran salto que de un año a otro sentía haber dado la conciencia hispanoamericana.

Decía el prospecto de *La Biblioteca Columbiana*: "...ahora que la paz comienza a asomar en el horizonte columbiano, es justo difundir la ilustración y levantar un monumento a las letras que designe la variación de circunstancias." Y año y medio más tarde reiteraba en Londres el de *La Biblioteca Americana*: "Mas ahora que la paz se asoma y promete enjugar las lágrimas de aquella tierra, parece haber llegado la época de que suceda al vergonzoso sueño de la inacción el empleo activo de las facultades mentales, y de que las ingeniosas artes y las ciencias sublimes concurren a reparar tantas ruinas y desgracias."⁽¹⁶⁾ Con mayor razón informaba el mismo espíritu, otros tres años más tarde, al prospecto de *El Repertorio Americano*.

Pero aquellas tres revistas constituyeron una trilogía orgánica, todavía por otra razón, que mencionamos aparte por su particular interés para nuestro asunto, si bien se trata de una directa consecuencia de lo que acaba de verse.

Aquel ciclo histórico continental fue por excelencia un ciclo *continentalista*, en un especial sentido. Continentalista, de más está decirlo -siempre en alcance sólo hispanoamericano- había sido el programa de la emancipación desde los Miranda y Viscardo a fines del siglo XVIII; continentalista también, a su modo, había sido todo el curso de la Revolución entre 1810 y 1821. Pero de mediados de 1821 hasta por lo menos mediados de 1828, cuando la gran frustración de Tacubaya, el continentalismo hispanoamericano tuvo características que no había tenido nunca antes y no volvería a tener nunca después. Fue entonces, y sólo entonces, que de un extremo a otro de Hispanoamérica se sintió al fin -por los Bolívar y San Martín, por los Gual y Alamán, por los Monteagudo y del Valle- convertida en realidad tangible, bien al alcance de la mano, la gran patria, o nación, o supranación, continental, con la que se había soñado y por la que se había combatido. Pues bien, tal precioso ciclo continentalista, no sólo coincidió cronológicamente con aquella histórica trilogía de revistas, sino que ésta misma -inscrita entre diciembre de 1821 y agosto de 1827- no se explica sin él: fue espontáneo y directo fruto suyo. De ahí que lo que tuvo

(16) Véase: G. L. Guitarte, estudio citado, p. 96; *La Biblioteca Americana*, T. I, p. V.

de trabazón orgánica, fue justamente de su continentalidad congénita que sacó su fuerza mayor.

Por lo que se refiere a la literatura -en su sentido lato- de modo muy natural cada una de las tres publicaciones entendió ser órgano o portavoz de aquella gran nación hispanoamericana. Lo que en el terreno político revolucionario había sido en 1810, en Londres, *El Colombiano* de Miranda, cuando dicha nación permanecía todavía en proyecto, si bien inminente, venían a serlo ahora estas revistas en el campo de la cultura, cuando por primera vez, al cabo de dos lustros largos, la nación grande se presentaba como una realidad en apariencia definitiva. No es que las nacionalidades chicas no fueran sentidas también como reales. Por cierto, había sido en el vertiginoso transcurso de la primera década de la Revolución que ellas habían emergido vigorosas -sobre sus raíces coloniales y en algunos casos precolombinas- y se habían consolidado con sus respectivas conciencias nacionales; pero planeando por encima de todas el común patriotismo continental.

La Biblioteca Columbiana de 1821, estaba dedicada "A la gran familia columbiana" (en el sentido de hispanoamericana), y decía su prospecto: "Lima, la antigua ciudadela del despotismo español... debe a los pueblos sus hermanos un grande acto de expiación; y el más noble, el más digno que puede ofrecerles, es hacer salir de su seno una obra... que ilumine toda la esfera del continente que habitamos."⁽¹⁷⁾

La Biblioteca Americana de 1823, por su parte, estaba dedicada "Al pueblo americano" (en el sentido de hispanoamericano), y después de solicitar "la aplicación de nuestros compatriotas y la protección de nuestros gobiernos", decía su prospecto: "Tendremos especial cuidado en hacer que desaparezca de esta obra toda predilección a favor de ningún estado o pueblo en particular; no consideraremos exclusivamente en ella al colombiano, al argentino, al peruano, al chileno, al mejicano: escribiendo para todos éstos, la *Biblioteca* será eminentemente *Americana*."⁽¹⁸⁾

El Repertorio Americano de 1826, repetía la misma dedicatoria "Al pueblo americano (en el sentido de hispanoamericano), y su prospecto reiteraba casi a la letra los conceptos del anterior que acabamos de reproducir: "Tendremos especial cuidado en hacer que desaparezca de esta obra toda predilección a favor de nuestros estados o pueblos; es-

(17) G. L. Guitarte, estudio citado, p. 96.

(18) *La Biblioteca Americana*, T. I, p. VIII.

cribimos para todos ellos, y el *Repertorio*, fiel a su divisa, será verdaderamente *americano*." (19) Se suprimían ahora los gentilicios de las naciones chicas, para dejar sólo el de *americano*, destacándose así más el sentido continental de la publicación.

En aquellos años en verdad únicos, el americanismo literario nació como emancipación mental y espiritual, pero al mismo tiempo como poderosa manifestación unitaria de la inteligencia hispanoamericana. Este segundo aspecto iba a entrar rápidamente en crisis, a compás del hecho político de la inmediata dispersión nacionalista. Tal crisis de la unidad literaria estaba ya prefigurada en el tácito problema de la capital cultural del continente, no separable, por un lado, del de una eventual capital política, y por otro, del de las formas de comunicación. Sólo de manera efímera pudo tener esa expectativa la Lima de San Martín; no menos efímero tenía que ser, por fuerza, el sucedáneo antinatural de Londres. Este gran problema iba a subsistir prácticamente hasta hoy, también con el antinatural recurso ultramarino, alguna vez de Madrid y durante mucho tiempo de París.

Diferente destino, en consecuencia, tendrían uno y otro de los dos apuntados aspectos del americanismo literario. Mientras el de la emancipación por la expresión propia siguió planteado en genéricos términos constantes -aunque con soluciones distintas- el de la unidad continental experimentó de inmediato, en su planteamiento mismo, una mutación profunda.

4. Americanismo y nacionalismo literarios inmediatos a la Independencia

En la breve etapa genésica anterior a 1830, la continentalidad fue el marco implícito, a la vez que el sentido obvio, del americanismo literario naciente. Con posterioridad a ese año, tomado como deslinde convencional, debió convertirse ella, casi de súbito, en sólo un desiderátum -de mayor o menor apremio, de mayor o menor aprecio- para las entonces novedosas "literaturas nacionales".

El concepto de "literatura nacional" fue puesto en boga por el romanticismo, sobreviviéndole luego; pero además de las motivaciones de escuela literaria, influyeron las de carácter político, en relación con el despertar de

las nacionalidades, fenómeno, por otra parte, propio también de la conciencia romántica. Este despertar fue muy vivo en Europa entre fines del primer cuarto y comienzos del segundo tercio del siglo, cuando más incitante frescura histórica ostentaba la sola palabra "nacional": es decir, por las fechas precisas de la culminación en nuestra América de la guerra de la Independencia y la organización inicial de los distintos estados nacionales.

Sin embargo, en Hispanoamérica el concepto de "literatura nacional" no fue entonces unívoco. Se le usó en algunos casos, cada vez más al avanzar el siglo, con el alcance sólo de literatura nacional de tal o cual país hispanoamericano, diferenciado del resto. En otros, con el mismo alcance de literatura nacional de un determinado país, pero teniendo en vista lo que su problema -en cuanto problema de la existencia y promoción de una literatura nacional- tenía de común con los de las demás literaturas nacionales del conjunto hispanoamericano. En otros, en fin, con el alcance de una sola literatura nacional continental, de la gran nación o nacionalidad hispanoamericana. Por matizadas -y algunas de ellas, coexistentes a veces- que pudieran ofrecerse, fueron tres situaciones distintas, correspondientes a tres también distintas orientaciones en el marco del debate sobre el americanismo literario. Si bien no en la primera, el espíritu de continentalidad está presente en las dos últimas, de modo indirecto en la segunda, directo en la tercera.

De "literatura nacional", sin descartar aquí manifestaciones todavía anteriores, se habló en Buenos Aires poco antes de 1830, en la fase final del neoclasicismo. Con espíritu de unidad literaria continental, lo hizo primero José Joaquín de Mora, el famoso emigrado liberal español, que de Londres pasó a la capital argentina llamado por Rivadavia. Poco después de su llegada, en mayo de 1827, dedicó en la prensa un comentario a la revista londinense *El Repertorio Americano*, en el que dijo:

Mas en medio de estos preparativos de un orden de cosas que nos ponga al nivel de las naciones laboriosas e ilustradas, se nota un gran vacío, que si no se empieza a llenar desde ahora, nos dejará con respecto a ellas en una humillante inferioridad: tal es la falta de una literatura nacional, perfección que no podemos poseer aún en toda su plenitud, pero a la cual debemos encaminarnos con celo y aplicación a medida que adelantamos en la carrera de las instituciones sociales... En efecto, una literatura nacional puede considerarse como un crisol donde se elaboran y purifican todos los trabajos del entendimiento." (20)

(19) *El Repertorio Americano*, T. I, p. 5. (Hay reproducción facsimilar, Caracas, 1973, con prólogo e índices por Pedro Grases)

(20) Luis Monguió, *Don José Joaquín de Mora y el Perú del Ochocientos*, Madrid, 1967, pp. 34 y 36.

Que entendía a esa "literatura nacional" como literatura de la nación continental, se evidencia en este otro párrafo que seguía a diversas consideraciones sobre el destino del idioma castellano en las nuevas repúblicas, en relación, no sólo con las creaciones artísticas sino también con la "razón y la filosofía":

"Con respecto a la América, hay otra consideración poderosa que estriba en el amor propio de sus habitantes y que debería impulsarlos a fundar y fomentar una literatura indígena... ¡Qué! ¿Tan sólo enviaremos a los pueblos antiguos que admiran nuestra suerte, metales, cueros y las otras materias primas que alimentan su industria? ¿Siempre nos hemos de presentar a sus ojos como discípulos?... ¿no les daremos las producciones del ingenio patrio, como hacen recíprocamente todas las naciones que sostienen de este modo la actividad mental, tan necesaria a los progresos de la razón?... hagámosle ver que el árbol de la libertad está ya produciendo entre nosotros los frutos con que ha galardonado a todos los pueblos que lo cultivan." (21)

Aparte de la consigna de la emancipación mental, se patentiza ahí el mismo espíritu continentalista de la revista londinense que había motivado el artículo. Luis Monguió, autor del libro sobre Mora de donde tomamos las citas anteriores, comenta: "Conviene anotar que en este artículo cuando Mora habla de los estados americanos lo hace en plural y que cuando habla de una literatura nacional, indígena, americana, lo hace en singular. Coincide en esto, entre otros contemporáneos suyos, con el principal redactor del periódico que reseña, don Andrés Bello... Mora y Bello propugnaban una literatura americana para una común patria americana." (22) Aquellos conceptos bonaerenses de Mora correspondían de manera cabal, tanto cronológica como doctrinariamente, al ciclo continentalista de surgimiento del americanismo literario hispanoamericano de que hemos hablado más arriba.

En 1828, en el mismo Buenos Aires, Juan Cruz Varela publicó una serie de artículos sobre el tema "Literatura nacional". En lo que conocemos de su texto, se hacía referencia especial a la literatura argentina. Luego de

(21) *Ibidem*, p. 36.

(22) *Ibidem*, p. 37. En el mismo pasaje, haciendo el contraste con Bello y Mora, agrega con razón Monguió: "Un 'americanismo literario' con énfasis en la creación de literaturas nacionales correspondientes a cada una de las nuevas naciones-estados, no lo hemos de encontrar hasta unos años más tarde, hasta la aparición de hombres como Esteban Echeverría, los del nacionalismo romántico."

exaltar la rica fuente de inspiración que para la poesía descriptiva representaba "el suelo de la América", se lamentaba en uno de los artículos: "Pero hasta ahora los poetas argentinos sólo han pulsado la lira, o inflamados por el entusiasmo nacional en los grandes triunfos de la patria, o deseosos de mostrar al mundo su esplendor, sus instituciones y progresos..." (23)

Que se hablase así, por aquellas fechas, de "literatura nacional" de uno de nuestros países, no tuvo porqué ser una excepción. Sin embargo, sería a la década siguiente, la de los años 30, que estaría reservado el efectivo comienzo de aplicación a las patrias chicas, del concepto de literatura nacional en Hispanoamérica. Es entonces cuando adviene el intenso nacionalismo romántico, promotor de literaturas nacionales correspondientes a cada una de las flamantes naciones erigidas en estados.

Existe general reconocimiento de que la delantera en la materia correspondió al Río de la Plata, y personalmente a Esteban Echeverría, primer introductor del romanticismo, desde 1832, no sólo en su país sino en el continente (y aun en el ámbito de la lengua española, incluida España). Principal animador intelectual y político del núcleo Juvenil que impulsó en 1837 al "Salón Literario" y en 1838 a la "Joven Argentina", más tarde llamada "Asociación de Mayo", dijo entonces: "El espíritu del siglo lleva hoy a todas las naciones a emanciparse, a gozar la independencia, no sólo política, sino filosófica y literaria". (24) "La poesía nacional es la expresión animada, el vivo reflejo de los hechos heroicos, de las costumbres, del espíritu, de lo que constituye la vida moral, misteriosa, interior y exterior de un pueblo." (25)

En la inauguración del "Salón Literario" proclamó Juan María Gutiérrez: "Si hemos de tener una literatura, hagamos que sea *nacional*; que repre-

(23) La serie se publicó en *El Tiempo* de Buenos Aires. El artículo al que corresponde el párrafo transcrito, apareció el 23 de julio de 1828. Véase: Juan María Gutiérrez, *Críticas y narraciones*, Buenos Aires, 1928, pp. 56-57, citado por Emilio Carilla en Prólogo a *Poesía de la Independencia*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979, p. XVII. Además: José Enrique Rodó, *Obras Completas*, ed. de Emir Rodríguez Monegal, Aguilar, Madrid, 1967, pp. 720 y 798; P. Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, ed. cit., p. 234, n.8 (por errata en este lugar se dice 1823 en lugar de 1828).

(24) P. Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, ed. cit., p. 121.

(25) Emilio Carilla, *El romanticismo en la América Hispánica*, Madrid, 1975, T. I, p. 195, n.55.

sente nuestras costumbres y nuestra naturaleza, así como nuestros lagos y anchos ríos sólo reflejan en sus aguas las estrellas de nuestro hemisferio.”(26) También en 1837, en el prefacio a su ensayo *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, defendió Juan Bautista Alberdi ideas de nacionalización, no sólo del derecho, sino de la cultura en general, la literatura y la filosofía incluidas; ideas que defendería igualmente el mismo año en el periódico de su dirección, *La Moda*.

En 1838, emigrada a Montevideo una parte de aquel grupo juvenil por causa de la tiranía de Rosas, se fundó allí *El Iniciador*, con la coparticipación directiva del uruguayo Andrés Lamas, todavía más joven. En la Introducción-programa decía éste: “...las Leyes, la sociedad, la literatura, las artes, la industria, deben llevar, como nuestra bandera, los colores nacionales, y ser como ella el testimonio de nuestra independencia y nacionalidad.” En el mismo periódico y en el mismo año, escribía el argentino Miguel Cané, su otro director: “La literatura será el retrato de la individualidad nacional.” Y por su parte, a propósito de “Poesía nacional”, Félix Frías: “Queremos ciudadanos, queremos la ciudadanía en poesía, en arte, en política, en literatura.”(27)

La propia condición binacional, argentino-uruguayo, de *El Iniciador*, como había sido la del bonaerense “Salón Literario”, contribuyó a robustecer una general característica de aquel naciente nacionalismo literario: su preocupación americanista, no sólo por el costado de la emancipación a través de la originalidad temática del nuevo mundo, sino también por la reiterada referencia al marco continental. Si bien no se hablaba de una sola literatura nacional hispanoamericana -literatura de la nación Hispanoamericana- como en 1827 lo había hecho Mora en el mismo Buenos Aires, y como volvería a hacerse después, la implícita pluralidad de las literaturas nacionales de los distintos países hispanoamericanos resultaba considerada sujeto de una problemática común.(28)

(26) *Ibidem*, T. II, pp. 251-252.- Además: José Luis Martínez, “La emancipación literaria de Hispanoamérica”, en *Cuadernos Americanos*, México, 1950, No. 6, p. 195 (segundo de una serie de tres artículos recogidos en volumen con el título de *La emancipación literaria de México*, México, 1955, y luego en el también volumen del mismo autor, *Unidad y diversidad de la literatura latinoamericana*, México, 1972).

(27) J. E. Rodó, *Obras Completas*, ed. cit., p. 844; E. Carilla, op. cit., T. I, p. 196; J. E. Rodó, op. cit., p. 706.

(28) En el mismo pasaje nacionalista de Cané que acaba de citarse, agregaba éste: “Pensamos que las repúblicas americanas, hijas del sable y del movimiento progresivo de la inteligencia democrática del mundo, necesitan una literatura fuerte y varonil,

La entidad doctrinaria del nacionalismo literario platense de aquella década, no se dio con igual volumen en los mismos años, en otros lugares del continente. Ello no impidió que por lo menos en la práctica, ya que no en el mismo grado en la teoría, el nacionalismo literario se fuera desarrollando desde entonces en los demás países. Caso típico fue el de México, con una literatura tan nacionalista desde el período de la independencia, y a su modo, desde la colonia. Ya en 1836, un año antes que el “Salón Literario” de Buenos Aires, se fundó allí “la primera asociación literaria de importancia que funcionó en el México independiente: la Academia de Letrán”, dicho sea con palabras de José Luis Martínez, quien ha destacado “la obra nacionalista” de la misma. Según este mismo autor, escribía muchos años después su más destacado miembro, Guillermo Prieto: “Para mí, lo grande y trascendente de la Academia de Letrán, fue su tendencia decidida a mexicanizar la literatura, emancipándola de toda otra y dándole carácter peculiar.” Pero ello, añadía Prieto, “sin plan y sin premeditación”, a diferencia -como observa el mismo nombrado Martínez- de la expresa elaboración programática que paralelamente se daba en el Plata, y muy pronto en Chile.(29)

Por fuerte que fuera de hecho el nacionalismo literario mexicano propio del primer romanticismo, no se podría olvidar el marcado acento americanista -hispanoamericanista- de la temprana conciencia nacional que de su cultura tuvo México, pionero en esto respecto a otras regiones del continente. A pura vía de ejemplo, ya en 1774, en sus *Elementos de filosofía moderna*, se planteaba Benito Díaz Gamarra el problema del adelanto de “las ciencias útiles en nuestra América” (30); y en 1788 se hablaba en la *Gaceta de Literatura* de José Antonio Alzate, ya citada en estas páginas, de “nuestra Nación Hispanoamericana”.(31)

Antes de finalizar la década del 30 tuvo lugar en Venezuela un episodio bien representativo de lo que por aquellos años estaba aconteciendo en

como la política que las gobierna y los brazos que las sostienen.” Véase: E. Carilla, op. cit., T. I, p. 196.- Ejemplos similares podrían repetirse.

(29) José Luis Martínez, serie citada, tercer artículo, *Cuadernos Americanos*, México, 1951, No. 2, pp. 194-195.

(30) Samuel Ramos, op. cit., p. 79 (el subrayado es nuestro. A.A.).- Entonces, como en la época de la Independencia y aún después, la expresión “nuestra América”, aunque aplicada sólo a Hispanoamérica, tenía el sentido de antítesis con Europa, no con América del Norte, como sería a partir de Torres Caicedo y, sobre todo, Martí.

(31) John Lynch, *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826*, Barcelona, 1976, p. 45.

todo el continente, en materia de nacionalismo literario. En noviembre de 1839, un periódico de Caracas publicó un aviso con la firma "El Editor", que comenzaba así:

"Un sentimiento de noble orgullo nacional, que nada tiene de tachable, es el que me ha impelido, viendo la acogida lisonjera que merecen al público las obras de Larra, Mesonero, etc., a poner en práctica la idea que hace tiempo abrigaba de dar a luz coleccionadas las producciones *originales del país*, que han publicado o guardan inéditas sus distinguidos hijos los señores Andrés Bello, José Luis Ramos, Fermín Toro, Fernando Antonio Díaz, Hermenegildo García, Juan Manuel Cajigal, Rafael María Baralt, Cristóbal Mendoza, Mariano Briceño, Luis Correa, A. Blanco, el general Flores, etc., etc."(32)

A ese párrafo, en el que la expresión "orgullo nacional", es típica de la hora, seguía este otro, más indicador todavía de la conciencia de estarse asistiendo al nacimiento de una literatura nacional venezolana: "...sólo deseo que la progresista Venezuela posea obra que le haga honor, revelando que ya comienza a formarse una literatura propia, cuando ahora, como cinco años ha, no soñaba tenerla". Estas o parecidas palabras podían haberse escrito por entonces, o se estaban escribiendo, en muchas otras capitales hispanoamericanas.

Aquel nacionalismo no dejaba de incluir, en el mismo texto, una significativa nota americanista: "Al fin (del tomo) añadiremos el precioso *Canto de Junín* y la vibrante *Oda a la batalla de Miñaraca* por el señor José Joaquín de Olmedo." Nota americanista con la que se relaciona otro episodio literario caraqueño del mismo período. Cuatro meses atrás, en agosto también de 1839 se hizo en Caracas una edición de las *Obras de Larra*, a cuyo frente los editores colocaban entre otros propósitos el de: "Aumentar el número de las impresiones americanas, como uno de los ramos en que la América del Sur debe tener sus productos indígenas sin dependencia de otros países. Esperamos pues que los pueblos americanos para los cuales se hace esta edición..."(33) Se trataba del mismo continentalismo hispanoamericano subyacente al nacionalismo literario de la época, que hemos apuntado en el caso de Echeverría y sus compañeros rioplatenses: cada una de las nuevas literaturas nacionales sentía tener por inmediato horizon-

te -por circunstancia, como se diría mucho después- a los países hermanos.

El plural nacionalismo literario hispanoamericano que hizo eclosión en la década del 30, se expandió, como era de esperarse, en los años que siguieron. Por supuesto, en el plano de las creaciones o producciones mismas, literarias e intelectuales. Pero también en el de las exteriorizaciones teóricas sobre la noción de literatura nacional, punto que es el de nuestra atención ahora. Limitémonos a tres elocuentes muestras.

La cronológicamente primera, se ha hecho célebre en la historia, no ya de la literatura a secas, sino de las ideas literarias en Hispanoamérica. La constituye el discurso pronunciado por José Victorino Lastarria el 3 de mayo de 1842, al inaugurarse al Sociedad Literaria de Santiago de Chile. Aunque eludiera el nombre de la escuela, representó la juvenil irrupción del romanticismo en la escena chilena, por intermedio de quien se convertiría más tarde en adepto del positivismo. Dejando de lado otros aspectos de sumo interés para el americanismo literario, registraremos aquí sólo la nota nacionalista de aquel discurso: "...fuerza es que seamos originales, tenemos dentro de nuestra sociedad todos los elementos para serlo, para convertir nuestra literatura en la expresión auténtica de nuestra nacionalidad... con estas condiciones sólo, puede ser una literatura verdaderamente nacional... Este es el único camino que deberéis seguir para consumir la grande obra de hacer nuestra literatura nacional, útil y progresiva."(34)

Era de la literatura nacional chilena que hablaba Lastarria; pero entendiendo que su caso se repetía en todos los países hispanoamericanos: "No hay sobre la tierra pueblos que tengan como los americanos una necesidad más imperiosa de ser originales en su literatura, porque todas sus modificaciones les son peculiares y nada tienen de común con las que constituyen la originalidad del Viejo Mundo. La naturaleza de América... las necesidades morales y sociales de nuestros pueblos, sus preocupaciones, sus costumbres y sus sentimientos", he ahí la materia de nuestra originalidad literaria.(35)

Dos años más tarde, el 25 de febrero de 1844, en un discurso de inauguración de la sociedad literaria denominada El Ateneo Mexicano,

(32) Pedro Grases, Prólogo al T. V de las *Obras Completas* de Rafael María Baralt, Maracaibo, 1965.

(33) Pedro Grases, *Temas de bibliografía y cultura venezolanas*, Caracas, 1973, T. II, p. 72.

(34) Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, 3a. ed., México, 1976, pp. 165-166; J. L. Martínez, serie citada, segundo artículo, *Cuadernos Americanos*, México, 1950, No. 6, pp. 197-198.

(35) Lugares citados en la nota anterior.

decía José María Lafragua: "No abdicuemos, pues, nuestra inteligencia en ninguna materia; imitemos a los antiguos, más que en sus producciones, en su estudio: beneficiemos la mina virgen aún de nuestra patria, creando una literatura nacional." (36)

Por su parte, Sarmiento diría al año siguiente en el *Facundo*: "Si un destello de literatura nacional puede brillar momentáneamente en las nuevas sociedades americanas, es el que resultará de la descripción de las grandiosas escenas naturales, y, sobre todo, de la lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena." (37)

Cerrado con ese broche el primer lustro de la década del 40, apenas un año después, en el exacto comienzo del segundo, la relación entre nacionalidad y continentalidad, en el seno del americanismo literario, iba a experimentar un vuelco fundamental. Como consecuencia, el año 1846 marcaría un hito en la historia de la integración cultural latinoamericana.

5. Recuperación continentalista de la poesía: Juan María Gutiérrez, 1846-1847

En Valparaíso, de 1846 a 1847, por entregas, publicó Juan María Gutiérrez (1809-1878), un grueso volumen de 816 páginas titulado *América Poética*. Fue la clásica primera antología literaria hispanoamericana, si bien circunscripta a un solo género. Abarcaba composiciones de cincuenta y tres poetas, con una presentación bio-bibliográfica de cada uno, representando a once países desde el Anáhuac al Plata: México, Guatemala, Cuba, Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Chile, Bolivia, Argentina, Uruguay.

Después de la floración nacionalista que siguió a la consumación de la Independencia, era la vez también primera en que se llevaba a cabo una empresa continental en el campo de la literatura. El espíritu continentalista de unidad literaria que había animado a las revistas de la década del 20, retomaba su curso, por obra, precisamente, de uno de los principales fundadores del plural nacionalismo de la primera generación romántica. La paradoja, empero, era sólo aparente. En general, como se ha venido observando, aquel nacionalismo literario aplicado a diseñar el perfil singular de cada una de las nuevas literaturas nacionales, partía del supuesto no

discutido de la hermandad de todas ellas. Por otra parte, los tempranos exilios políticos contribuyeron a mantener los contactos personales e intelectuales interhispanoamericanos, que por otros motivos habían comenzado antes de 1810 y se habían intensificado a lo largo de la gesta independentista. Por lo que respecta a Gutiérrez, antes de 1846, año de los 37 de su edad, había colaborado desde Buenos Aires en la publicación argentino-uruguaya del montevideano *El Iniciador*, emigrado luego a Montevideo y pasado después a Chile hacia 1844. Años más tarde iría a Lima y Guayaquil, para volver de nuevo a Chile. En éste, desde el primer arribo, tuvo la amistad de Andrés Bello, radicado en Santiago desde 1829; y si no el encuentro personal, no descartable, por lo menos el eco muy reciente de García del Río, quien igualmente vivió allí, haciendo periodismo, entre 1841 y 1844.

Ya en la cuarta línea del prólogo, como primera de sus citas, aludía a "los ilustrados redactores de *El Repertorio Americano*". De los dos patriarcas fundadores del americanismo literario, Bello estuvo muy cerca suyo, a su solicitud, como consejero y en parte informante. La *Alocución a la Poesía*, además, fue colocada al frente a modo de bandera de toda la antología, con independencia del sitio propio reservado más adelante a la obra de Bello. En el más literal significado, el continentalismo intelectual de los años 20 venía a ser continuado entonces, reencendida su llama en el viejo rescoldo.

Sin perjuicio de eventuales precisiones ulteriores, lo anterior permite desde ya distinguir tres definidos períodos en el recorrido del americanismo literario hasta aquella altura del siglo XIX: período continentalista, 1821-1827; período nacionalista, 1828-1845; período de nuevo continentalista, de 1846 en adelante.

Dentro del convencionalismo de tal periodización y tal terminología, se imponen tres reservas. Primera, que el mencionado período nacionalista, no dejó de estar animado de un espíritu continental en el sentido menos fuerte establecido en estas páginas y que acaba de ser recordado. Segunda, que la apertura del nuevo continentalismo por la antología de Gutiérrez, de ninguna manera pudo importar la caducidad del pluralismo de las literaturas nacionales hispanoamericanas, todas ellas en desarrollo creciente. Tercera, que el continentalismo de los períodos primero y tercero, si bien ambos de sentido fuerte, fueron diferentes entre sí, cuestión ésta que nos interesa destacar. En rigor, no es que el continentalismo, en cuanto tal, hubiera perecido bruscamente con el último número de la última de las revistas londinenses; fue en una fase de muda o metamorfosis que entonces entró, pero al reaparecer ahora bajo la forma de una

(36) J.L. Martínez, serie citada, tercer artículo, *lug. cit.*, p. 194.

(37) E. Carilla, *op. cit.*, T. I, p. 196.

antología, el cambio había sido tan profundo que corresponde hablar de otro tipo de continentalismo: en suma, de otro continentalismo.

El del primer período -Bello, García del Río, Mora- se colocaba en un centro ideal para dirigirse desde allí, en actitud de siembra, hacia la circunsferencia de un círculo también ideal, cuya superficie literaria había que cultivar. El del tercer período -Gutiérrez y los que iban a ser sus continuadores- espigaba en esa superficie literaria supuestamente ya cultivada en distintas parcelas y productora de frutos, para atraer éstos hacia un centro real de ordenamiento y exhibición. En ambos, no ya pluralidad sino unidad literaria hispanoamericana: en aquél, una sola "literatura nacional" del continente, según la fórmula de Mora en 1827, por entonces sólo propuesta; en éste, también una sola literatura de Hispanoamérica, pero en tanto que unificadora de las distintas "literaturas nacionales", emergentes ellas, aunque cada una fuera reivindicando para sí tradiciones cada vez más alejadas en el pasado. Se comprende la importancia del episodio de 1846, en la evolución de la integración cultural latinoamericana.

Es notable que de algún modo, como simbólica entrega de antorchas, Bello hubiera estado personalmente vinculado a él, a tanta distancia cronológica y geográfica de las revistas de Londres. Desde Santiago, respondió a varias consultas de Gutiérrez cuando éste preparaba la obra afincado en Valparaíso, prolongando las cartas sobre la misma hasta después de las primeras entregas, según correspondencia reunida y editaba por Pedro Grases.⁽³⁸⁾ En setiembre de 1845, le decía: "No sé si usted sabe que en Caracas se emprendió dos o tres años ha, una colección de poesías americanas. Ignoro si se puso en ejecución la empresa, y me inclino a creer que no, porque nada ha llegado a mis manos, como probablemente hubiera sucedido en caso contrario."

Anota Grases: "Se refiere Bello, sin duda, al proyecto de coleccionar y publicar las poesías de autores hispanoamericanos, consignado en el *Proyecto del Liceo Venezolano* (14 de enero de 1842, en *El Liberal*), donde consta entre los propósitos de la revista el de publicar 'las mejores y principales producciones de la musa hispanoamericana, entre las cuales

(38) Pedro Grases, "Andrés Bello y Juan María Gutiérrez; correspondencia, en parte inédita, entre ambos escritores", en *El Repertorio Americano*, Segunda época, Vol. I, Julio 1979, Casa de Miranda en Londres, pp. 41-58. Son once cartas; de las cuales las siete primeras, entre 1845 y 1847, todas de Bello a Gutiérrez, se refieren a la preparación y publicación de *América Poética*.

figuran las de los distinguidos poetas Bello y Olmedo, a fin de que los suscriptores reunan en una sola obra, si fuese posible, el Parnaso de la América española.' En 1842, el editor de *El Liberal*, José María de Rojas, se carteaba con Andrés Bello. Debe haberle participado la iniciativa."⁽³⁹⁾

Como puede verse, la idea estaba en el ambiente: "reunir el Parnaso de la América española". Era el natural desenlace continentalista -con el patriarca Bello como obligada figura de referencia- de análogas realizaciones antológicas en el marco de algunas de nuestras "literaturas nacionales": a vía de ejemplo, desde 1824 *La Lira Argentina*, y en 1835-1837 *El Parnaso Oriental* ("O Guimalda Poética de la República Uruguaya"). La preferencia prestada a la poesía resulta explicable por muchas razones. Aparte de ser el género de menores dificultades entonces para una selección, un gran atractivo lo rodeaba a la hora del apogeo romántico. Era idea arraigada que nada como la poesía podía dar expresión a lo más genuino del espíritu nacional. Pero además, acaso como una consecuencia, pensaban algunos que sólo en ella había llegado ya Hispanoamérica a realizaciones literarias perdurables. Comentando *América Poética* de Gutiérrez, escribió el representativo Florencio Varela en Montevideo, donde se hallaba exiliado:

"Conocer la literatura poética de un pueblo en una época es conocer su estado de civilización en esa época. Entre nosotros, casi toda la literatura destinada a vivir más allá del día, está limitada a la poesía; en ella está nuestra historia, en ella nuestras costumbres, en ella nuestras creencias, ideas y esperanzas..."⁽⁴⁰⁾

Aparte de lo que como manifestación de continentalidad representaba, por sí sola, la naturaleza de la obra misma, al igual que el padrinazgo poético y la colaboración personal de Bello, ciertos párrafos del citado prólogo de Gutiérrez tienen especial significación para la historia del unionismo intelectual de Hispanoamérica:

"Nos guía en la publicación que anunciamos una intención muy seria. La tenemos por acto de patriotismo, mirando en ella uno de los testimonios que aún faltan para convencer de que en el pensamiento americano hay elevación, nobleza y unidad." A tal categórica afirmación unitaria seguían estas palabras: "Al ver cómo en pueblos tan apartados luce la llama de una misma inspiración; el mismo amor por la patria, las mismas esperanzas de

(39) *Ibidem*, lug. cit., p. 46.

(40) E. Carilla, *op. cit.*, T. I, p. 150.

mejora y de engrandecimiento; igual entusiasmo por las instituciones nacidas de la emancipación; igual encanto ante la naturaleza virgen, lozana y maravillosa del Nuevo Mundo, creemos que no se podrá negar, que a más de aquella armonía que proviene de la comunidad de religión y de idioma, existe otra entre las Repúblicas Americanas: la armonía del pensamiento.”(41)

El carácter pionero de aquella primera antología de la poesía americana, editada por Gutiérrez en 1846-1847, fue puntualizado por Rodó en 1913, por Henríquez Ureña en 1926.(42) Segundo episodio de lo que ella tuvo de recuperación literaria continentalista circunscripta a la poesía, lo constituyó la obra *Juicio crítico de algunos poetas hispanoamericanos*, publicada en Santiago de Chile, en 1861, por los hermanos Miguel Luis y Gregorio Víctor Amunátegui. Los poetas estudiados fueron 15, correspondientes a ocho países: Cuba, Venezuela, Colombia, Ecuador, Chile, Bolivia, Argentina, Uruguay.

A su modo, la obra tenía también filiación bellista. Sus autores eran discípulos predilectos y biógrafos de Bello, y solicitado éste desde España, poco antes, acerca del estado entonces de la literatura hispanoamericana, había indicado sus nombres como los más autorizados para completar la información.(43) Injustamente olvidada, avanzó un importante paso en la dirección inaugurada por la de Gutiérrez.

(41) Juan María Gutiérrez, *América Poética*, Valparaíso, 1846, p. V.

(42) J. E. Rodó, *Obras Completas*, ed. cit., p. 709; P. Henríquez Ureña, *La utopía de América*, ed. cit., p. 34.

(43) Manuel Cañete, escritor español de los primeros en prestar atención a la literatura hispanoamericana posterior a la Independencia, en larga carta de abril de 1862 a los hermanos Amunátegui, les decía: “Cuando escribí al... señor don Andrés Bello, valiéndome de la circunstancia de ser ambos colegas en la Real Academia, lo hice con la intención de pedirle me ilustrase acerca del estado actual de la literatura de las repúblicas americanas... me honró con el envío de una carta que contiene una apreciación general del estado de las bellas letras en ese continente, desde los comienzos de este siglo hasta hoy, y al excusarse de entrar en ciertos pormenores, me pidió dirigirme a ustedes para ampliar aquéllos, o bien, para completar los que le parecían incompletos, siendo ustedes sus discípulos más distinguidos... Desde entonces he sido favorecido con los estudios que sucesivamente han publicado ustedes en Santiago, desde 1859... y ahora tengo la íntima satisfacción de recibir el precioso volumen que contiene los artículos sobre quince poetas hispanoamericanos...” — Véase el texto íntegro de la carta, cuyo conocimiento debemos a Pedro Grases, en Guillermo Feliú Cruz, “La integración de la literatura hispanoamericana en la castellana”, estudio preliminar a la obra: Julio Cejador y Frauca, *Epistolario de los escritores hispanoamericanos*, recopilación, introducción y notas de Sergio Fernández Larraín, Santiago de Chile, 1965, T. I, pp. XXV-XXXIII (el pasaje transcripto, en pp. XXV-XXVI).

Si bien el número de poetas y países comprendidos, fue menor, mayor fue su significación crítica. Tanto los juicios de los hermanos Amunátegui, como el informe que figura a su frente — producido el año anterior por J. V. Lastarria y J. Blest Gana, en el ámbito del certamen universitario en que la obra fue premiada — son del mayor interés para la historia de la doctrina del americanismo literario a aquella altura del siglo. Lo son principalmente, sin duda, en el aspecto de la llamada emancipación literaria, cuestión la más dominante y batallona de aquel americanismo; pero lo son también para la que en particular nos ocupa en este trabajo: la del proceso de la integración cultural del continente.

La característica de “unidad” de la literatura hispanoamericana, que tres lustros atrás se había visto Gutiérrez en el caso de sustentar expresamente, la dan ahora por sobreentendida los hermanos Amunátegui, lo mismo que Lastarria y Blest Gana. Hablan con naturalidad de “poetas hispanoamericanos”, de la “literatura hispanoamericana”, de “nuestra literatura”. A conciencia de la etapa inicial que todavía se estaba viviendo, deslizan en algún momento los informantes: “Y cuando se escriba la historia de la literatura hispanoamericana...”(44)

Los mismos informantes no dejaron de recordar a la *América Poética* de Gutiérrez, como solitario antecedente en la condición de obra continentalista. Al igual que ella, el estudio de los Amunátegui mantenía el confinamiento en el género poético. Esa línea limitada a la poesía, sería proseguida en el siglo XIX por el volumen antológico que publicó en París, en 1875, el chileno José Domingo Cortés, también con el título de *América Poética*; y mucho más tarde, por la histórica *Antología de Poetas Hispanoamericanos* de Menéndez y Pelayo, Madrid, 1893-1895, antecedente de su final *Historia de la Poesía Hispanoamericana*, Madrid, 1911-1913.

Sin embargo, a la fecha de 1861 en que la obra de los Amunátegui se publicaba, estaba ya en marcha el primer plan historiográfico y crítico de la literatura hispanoamericana abarcada en el conjunto de sus géneros. Era la misión fundacional que se había impuesto y venía realizando desde 1855 — por ahora en plano periodístico, muy pronto en libro — el colombiano José María Torres Caicedo.

(44) Miguel Luis y Gregorio Víctor Amunátegui, *Juicio crítico de algunos poetas hispanoamericanos*, Santiago, 1861, “Informe” preliminar de J. V. Lastarria y J. Blest Gana, pp. V-X.

6. De poesía continental a literatura continental:

José María Torres Caicedo, 1855-1879

Entronizador del nombre de América Latina como denominación continental, José María Torres Caicedo (1830-1889), fue un verdadero profeta a la vez que apóstol del latinoamericanismo. En defensa del empleo que venía haciendo de aquel nombre desde dos décadas atrás, escribía en 1875 las palabras ya citadas al comienzo del presente trabajo: según ellas, América Latina era la denominación "científica" del conjunto de las Américas española, portuguesa y francesa.

Así como de "unión latinoamericana", fue él quien empezó a hablar desde los años 50, de "literatura latinoamericana". En cierto momento, en la década siguiente, esta expresión sustituyó en su pluma de manera sistemática, no ya ocasional, a la de "literatura hispanoamericana"; igualmente, la de "literatura de la América Latina" sustituyó a las de "literatura de la América Española" y "literatura de Hispanoamérica". Sin embargo, a propósito de la literatura, bajo el enunciado de "latinoamericana" Torres Caicedo sólo se ocupó en todo momento -antes y después de las recordadas palabras de 1875- de la literatura americana de lengua española. Aunque tuviera y sostuviera el concepto "científico", como él decía, de América Latina, y lo aplicara en la medida en que pudo en el terreno político, las características culturales de la época no le permitieron sobrepasar, en los dominios de la literatura, la comunidad hispanoamericana. (45)

Pero aun con esa salvedad, su continentalismo literario tuvo de innovador no sólo la temprana introducción de la terminología latinoamericanista, llamada a tanto éxito un siglo más tarde. Lo caracterizó, además, el haber abordado por primera vez la unidad de la literatura hispanoamericana en sus diversos géneros, no únicamente en el de la poesía.

Con un estudio dedicado a su compatriota e íntimo amigo José Eusebio Caro, dio comienzo a su vasta empresa en la materia, en París, en 1855. Lo hizo en el periódico *El Correo de Ultramar*, editado allí en español, por hispanoamericanos, que por muchos años sería luego de su dirección. Aquel estudio iniciaba una serie que la redacción presentaba así: "Esta publicación que debemos a nuestro ilustrado amigo y colaborador, el señor J.M. de Torres Caicedo, abrazará la mayor parte de las notabilidades políticas y literarias de la América española, y se dividirá en dos secciones: la puramente literaria saldrá a luz en la *Parte literaria e ilustrada de El Correo de Ultramar*,

(45) Sobre este punto nos remitimos a nuestro *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Caracas, 1980, cap. V.

y la que se roce más con la política, en la *Parte política* de nuestro periódico." (46)

En el mismo año 1855, explicó en otro escrito el origen de su plan, que se remontaba a su estada en Nueva York entre 1851 y 1853, de los 21 a los 23 años de su edad: "En Nueva York habíamos empezado a escribir una serie de artículos biográficos de hombres ilustres y de poetas de la América española; obra que iba a ser publicada por los señores Appletons. En esa ciudad habíamos fijado nuestra residencia, y habiendo venido de paso a Europa, dejamos del otro lado del Atlántico nuestros libros, apuntes y trabajos; hoy, desprovistos de documentos y materiales, cediendo a las instancias de varios amigos nuestros, pensamos dar alguna ligera idea acerca de la vida y los escritos de algunos de los literatos y estadistas de la América española." (47)

Los estudios de aquella serie hispanoamericana, de literatos y de políticos, iniciada en 1855 por Torres Caicedo en la prensa de París, rápidamente se contrajeron a la materia literaria, comprendiendo aspectos histórico-biográficos, críticos y también antológicos. Por cuerda separada produjo otros numerosos escritos en su múltiple condición de político, diplomático, internacionalista, jurista, economista, y aún, en lo literario estricto, como poeta y ensayista. (48)

Sin tardanza abordó el problema de la existencia de la literatura americana, en el sentido de hispanoamericana. Ya en el estudio dedicado en 1856 a José María Heredia recoge estas preguntas que dice le han sido hechas en "algunos periódicos americanos", a raíz de un estudio anterior: "¿Tiene la América una literatura que le sea propia? ¿Sus literatos tienen originalidad?" Preguntas a las que responde en términos de continentalidad -"nuestra literatura"- a la vez que de literatura general, no limitada a la poesía -"nuestros vates, escritores de costumbres y novelistas"- :

"Lo que pudiera imprimir a nuestra literatura un sello particular, original, sería el asunto; si nuestros vates, escritores de costumbres y novelistas se ocuparan en la descripción de las bellezas de nuestras ricas zonas, en la narración de nuestras tradiciones, en el relato de todo lo que hubo de grandioso y noble en la lucha por nuestra independencia, en la pintura de nuestras costumbres, el asunto sería americano; y bajo tal punto de vista, con-

(46) *Ibidem*, p. 143.

(47) *Ibidem*, p. 139.

(48) Sobre la personalidad histórica e intelectual de J. M. Torres Caicedo: *Ibidem*, cap. III.

tamos con pocas producciones de este género. Si se refiere a la forma, al arte, pueblos nacientes tenemos que ir a beber nuestros conocimientos a otra parte... ¿Por ser originales, deberíamos pasar por todos los ensayos que han conducido a las sociedades adelantadas al punto donde están?"(49).

Concluía en el mismo lugar: "Nuestra literatura es original en cuanto a la descripción de los objetos exteriores; es imitadora en cuanto a todo lo demás. Estamos en el principio de la obra; pronto la completaremos."

En 1863, enriquecida la serie de manera apreciable, se decidió a llevarla al libro, dando a la imprenta dos volúmenes -siempre en París y en español- bajo el título general de *Ensayos biográficos y de crítica literaria*, prolongado así: *sobre los principales poetas y literatos hispanoamericanos*; a manera de prólogo, una carta de Lamartine. En 1868 añadió un tercer volumen, con aquel mismo título general, prolongado ahora de otro modo, al haberse vuelto sistemática en el autor la terminología latinoamericanista que venía deslizándose desde una década atrás: *sobre los principales publicistas, historiadores, poetas y literatos de la América Latina*; lo precedía un extenso prólogo de Castelar.

En un total de 1417 páginas, los tres volúmenes de *Ensayos biográficos y de crítica literaria*, que fue propósito de su autor continuar, abarcaron el examen de 56 escritores, que mencionamos a continuación por su nacionalidad de nacimiento: 6 mexicanos (Manuel de Navarrete, Guillermo Prieto, José María Esteva, J. Rodríguez Galván, Francisco Manuel Sánchez de Tagle, Joaquín Pesado); 1 guatemalteco (Antonio José de Irisarri); 2 cubanos (José María Heredia, Gabriel de la Concepción Valdez); 7 venezolanos (Andrés Bello, Abigail Lozano, Rafael María Baralt, José Antonio Calcaño, José Heriberto García de Quevedo, José Antonio Maitín, José Ramón Yépez); 9 colombianos (Silveira Espinosa de Rendón, José Eusebio Caro, José Fernández Madrid, Julio Arboleda, Manuel María Madieto, Lázaro María Pérez, Julián de Torres y Peña, José Manuel Groot, Florentino González); 3 ecuatorianos (José Joaquín de Olmedo, Antonio Flores, Juan León Mera); 2 peruanos (Nicolás Corpancho, Ricardo Palma); 8 chilenos (Salvador Sanfuentes, José Victorino Lastarria, Guillermo Matta, Guillermo Blest Gana, Eusebio Lillo, Miguel Luis Amunátegui, Joaquín Vallejos, Hermógenes Irisarri); 14 argentinos (Bartolomé Mitre, Esteban Echeverría, Florencio Balcarce, Claudio Mamerto Cuenca, José Mármol, Hilario Ascásubi, María Manuela Gorriti, Juan María Gutiérrez, Florencio Varela, Juan Crisóstomo Lafinur, José Rivera Indarte, Vicente G. Quesada, Juan Bautista Alberdi, Luis L. Domínguez); 4 uruguayos

(Juan Carlos Gómez, Alejandro Magariños Cervantes, Francisco Acuña de Figueroa, Heraclio C. Fajardo).

En la historia de la literatura hispanoamericana, *América Poética*, el pionero volumen antológico continentalista de Juan María Gutiérrez, ha tenido más fortuna que la olvidada obra del colombiano; ha sido así, en especial, a partir del celebrado ensayo de Rodó "Juan María Gutiérrez y su época", que figura en *El Mirador de Próspero*. No menciona a Torres Caicedo; tampoco lo recuerda Henríquez Ureña. Pensamos, sin embargo, que conserva toda su validez el siguiente juicio comparativo del ilustre Vicente G. Quesada, publicado en su *Revista de Buenos Aires*, en 1864, cuando de los *Ensayos* de Torres Caicedo habían aparecido sólo los dos primeros volúmenes:

"El libro del Sr. Torres Caicedo tiene un alto y trascendental pensamiento: su objeto es reunir en un cuerpo datos y noticias sobre la vida y escritos de los poetas y escritores más notables de la América Latina. Ese libro es un símbolo de la fraternidad futura a que somos llamados por la raza y por las instituciones democráticas; los que hemos nacido en este continente debemos aceptarlo como un precioso obsequio, casi como una revelación para la generalidad, de nombres y obras americanas. (...) Hace algunos años se publicó en Chile una obra análoga, aunque no de tan vastas proporciones -la *América Poética*- y esa compilación no sólo dio lustre a sus editores, sino que fue recibida con unánime aplauso y juzgada como un servicio prestado a la poesía americana. Bien, pues; el señor Torres Caicedo ha ensanchado el círculo de sus estudios y de sus noticias; no son meramente los poetas los que figuran en su galería, son publicistas, literatos y hombres de ciencia. Por eso *tiene relativamente más importancia*, sirve con más acierto los intereses americanos a los cuales se ha consagrado su autor con una laboriosidad digna del más alto encomio. Este libro, pues, está llamado a estimular la lectura de obras americanas, a *unificar las letras de este continente*, enseñándonos el camino que debemos seguir para formar bibliotecas americanas. (...) Es un libro precioso bajo este concepto, casi podríamos decir indispensable no sólo a los literatos, sino a los Americanos en general. (...) Sirve en Europa mostrando que la inteligencia tiene su culto en América, y en ésta, estimulando a ese culto y *sirviendo de iniciativa a la unificación, al menos en el santuario de las letras*."(50)

Ya en diciembre del año anterior, había dicho por su parte el diario *Tribuna* de Buenos Aires, que era de agradecerle a Torres Caicedo "el servicio que ha hecho a la literatura latinoamericana y a la unión que debe existir

(49) *Ibidem*, pp. 149-151.

(50) *Ibidem*, p. 138. (Los subrayados son nuestros A.A.)

tir entre pueblos de un mismo idioma, de una misma religión, de unas mismas costumbres y de idénticas aspiraciones, unión que se estrecha por medio de la comunión literaria." (51)

Tales juicios resultaron tanto más valederos al completarse la obra con el tercer volumen de 1868. En el marco de un general desarrollo en nuestra América de las "literaturas nacionales" en sentido estricto, impulsadas a esa altura por la segunda generación romántica, tuvo lugar ese mismo año -por coincidencia- el comienzo de la campaña teórica tal vez más orgánica y completa, en todo el continente, del nacionalismo literario hispanoamericano inaugurado por Esteban Echeverría. Fue la enunciación y prédica de una literatura nacional mexicana, que desde aquella década hasta la del 80 sostuvo con tanto brillo Ignacio Altamirano. Al Sur del Istmo -por coincidencia también- en ese mismo año 1868 Juan León Mera publicó en Quito *Ojeada histórico-crítica sobre la poesía ecuatoriana*, una de las más destacadas piezas del americanismo literario del siglo XIX. En contraste, pero no en contradicción con esas expresiones nacionalistas, era la literatura continental hispanoamericana, vuelta para él latinoamericana, abrazada en su unidad, la materia de Torres Caicedo en aquella obra cuya publicación culminaba en 1868.

Semejante contraste del colombiano con los nombrados a vía de ejemplo, coetáneos suyos -él había nacido en 1830, Mera en 1832, Altamirano en 1834- puede explicarse por su óptica parisina, con las consiguientes mayores posibilidades de perspectiva, comunicación y documentación. Pero sólo en parte; de no desdeñable información continental hicieron uso también los otros, escoltada en ellos la cuestión literaria nacional por vistas americanistas. En cambio, el haber actuado Torres Caicedo en aquel medio europeo, puede acaso ser la principal explicación del olvido en que se le ha tenido después.

El continentalismo literario de Torres Caicedo tuvo por broche, once años más tarde, su informe sobre *La literatura de la América Latina*, presentado al Segundo Congreso Internacional de Literatura, Londres, 1879. El primero se había realizado en París, el año anterior, surgiendo del mismo la Asociación Literaria Internacional. De su Comité de Honor, presidido por Víctor Hugo, formaron parte como escritores de lengua española, Castelar y Torres Caicedo. El informe de éste, sin embargo, fue presentado en idioma francés, siendo ese mismo año traducido en Caracas, parcialmente, por Cecilio Acosta. Era la primera vez que ante una audiencia internacional de aquella

naturaleza, se hacía desde nuestros países la presentación de su literatura en un panorama de conjunto. (52)

No obstante la referencia en el título a la América Latina, y el uso en el texto del gentilicio latinoamericano, el informe de Torres Caicedo se circunscribió, como había sido el caso de sus *Ensayos* de la década anterior, al área hispanoamericana. En orden alfabético, estuvo ésta representada allí por Argentina, América Central, Bolivia, Chile, Colombia, Cuba, República Dominicana, Ecuador, México, Perú, Puerto Rico, Uruguay, Venezuela.

Reiterando a la letra algunos de los conceptos que emitiera en 1856 en su trabajo sobre Heredia, replanteó entonces el problema del americanismo literario, y defendió la realidad, a la vez que el porvenir de una literatura de nuestra América, conformada por los más diversos géneros de las letras, bellas o no: literatura en el más lato sentido de cultura intelectual.

A extensos desarrollos globales, con mención de las personalidades hispanoamericanas más destacadas desde la época colonial, seguía una larga lista de autores correspondientes a tres categorías, ofrecida cada una de ellas país por país: la de "poetas y literatos"; la de "mujeres poetisas y novelistas"; la de "historiadores". Luego, sin tal diferenciación por país, una segunda lista comprensiva de otras dos categorías: la de "sabios"; la de "publicistas, filósofos, críticos". Cerraba el cuadro una pormenorizada relación de los progresos de la prensa periódica del continente.

Cuando en 1879 presentaba aquel informe, en la fase final del romanticismo, lejos estaría Torres Caicedo de pensar que un inminente movimiento literario continental, daría a nuestra literatura tan definida personalidad como para llegar a renovar, desde este lado del Atlántico, al cabo de muy pocos lustros, las propias letras españolas. Tal fue el caso del modernismo, cuyas tempranas manifestaciones de los años ochenta debió haber alcanzado a conocer. Pero no hubiera podido sorprenderle que la inmediata generación de relevo lograra -como del modernismo se diría más tarde- la efectiva "unificación intelectual" del continente, por la que había bregado, como ningún otro, a lo largo de un cuarto de siglo.

7. El continentalismo literario hispanoamericano en Rodó, 1895-1917

El ensayo publicado en 1895 por el joven Rodó, bajo el título de "El americanismo literario", fue el primer estudio orgánico del tema, manteniendo todavía hoy el carácter de obligado punto histórico de referencia.

(51) *Ibidem*, p. 146. (El subrayado es nuestro. A.A.)

(52) Véase su texto en *Ibidem*, pp. 221-240.

Dicho sea con el agregado de que más que en la forma que entonces tuvo, se le conoce a través de la incorporación que del mismo hizo su autor al más extenso escrito "Juan María Gutiérrez y su época", incluido en *El Mirador de Próspero*, 1913. Resultó dividido este último en ocho apartados, sin títulos propios los cuatro primeros. "El americanismo literario", con tal título expreso, aparece tratado a partir del quinto; constituye en realidad, pues, una segunda parte orgánica, bien diferenciada dentro del conjunto del texto, conservando, con pocas modificaciones, la estructura y el contenido iniciales de 1895. Lo atinente en particular a Juan María Gutiérrez, provenía a su vez de un trabajo sobre éste, también de 1895, cuya reelaboración fue mayor. Decidida la reunión de ambas piezas, el título escogido debió ser, tal vez, "Juan María Gutiérrez y el americanismo literario", resaltándose así, como en el origen, la entidad temática de aquella segunda parte.

Al tratar el americanismo literario puso Rodó el acento, desde su primer trabajo, en "la idea de originalidad del pensamiento americano"⁽⁵³⁾ producto a la vez que agente de emancipación mental y literaria. Le interesaba especialmente este aspecto, en la ocasión, para reajustar los que consideraba algunos malentendidos y exageraciones en la concepción de esa misma originalidad. Pero aunque en el título dijera "americanismo", y desde el primer párrafo aludiese a "la literatura americana", la verdad es que sólo a Hispanoamérica tenía en vista. Queda ello todavía bien claro en el siguiente pasaje del trabajo definitivo, con personal referencia a Juan María Gutiérrez:

"Si le hubiera sido dado redondear su obra de investigación, abarcando el conjunto de la cultura colonial en los pueblos de la América española y levantándose luego a la libre y serena visión de puro arte, para la que mostró su capacidad en frecuentes aciertos, habría podido intentar el vasto cuadro histórico, no realizado todavía, del desenvolvimiento de la inteligencia americana y de la evolución de sus ideas, desde la primera simiente de civilización hasta los anhelos de libertad y los precoces ensayos del pensamiento propio."⁽⁵⁴⁾

Sirva el pasaje transcrito como muestra, no sólo del mencionado hispanoamericanismo a propósito de la también mencionada emancipación, sino, además, de la amplitud intelectual, sin reducción a lo literario puro,

(53) J. E. Rodó, *Obras Completas*, ed. cit., p. 788.

(54) *Ibidem*, p. 737.

con que ésta era concebida: "inteligencia americana", "evolución de sus ideas", "pensamiento propio". (Y no se podría dejar de acotar, de paso, que ese "cuadro histórico, no realizado todavía" en su tiempo, según apunta, de la evolución de nuestras ideas, mucho es lo que a la fecha lleva adelantado por el contemporáneo movimiento continental llamado precisamente de "historia de las ideas", con fecundos resultados en el campo de la integración cultural.)

Si en aquel escrito de 1895, puso Rodó el acento en la dominante idea de originalidad, con su correlativa de emancipación, apenas al año siguiente hizo conocer otro en que el acento era puesto en la unidad continental. Es decir, en el que hemos llamado segundo o complementario aspecto del americanismo literario; el históricamente menos atendido, por menos controversial, o, digamos, menos fuerte, pero el más importante para nosotros en la presente oportunidad, como registro del proceso integracionista. No menos claro quedará aquí el exclusivo carácter hispanoamericano del americanismo literario de que hasta entonces y por entonces todavía se trataba.

Tal escrito lo constituyó una carta a Manuel Ugarte, en abril de 1896, que bajo el título de "Por la unidad de América", el propio Rodó publicó al mismo tiempo en la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales* que codirigía en Montevideo.⁽⁵⁵⁾ Su corresponsal, por su parte, dirigía en Buenos Aires la llamada *Revista Literaria*. A ésta se refería la carta, para encomiar lo que en ella más interés y simpatía despertaba al uruguayo: "Aludo al sello que podemos llamar de *internacionalidad americana*, impuesto por usted a esa hermosa publicación, por el concurso solicitado y obtenido de personalidades que llevan a sus páginas la ofrenda intelectual de diversas secciones del Continente."

De más está advertir que el llamado Continente no era sino Hispanoamérica, aunque desde el título se le diera el nombre genérico de América. Continuaba Rodó:

"Lograr que acabe el actual desconocimiento de América por América misma, merced a la concentración de las manifestaciones, hoy dispersas, de su intelectualidad, en un órgano de propagación autorizado; hacer que

(55) *Ibidem*, pp. 831-832.- Valga esta cita para todas las transcripciones que a continuación se hacen de la mencionada carta, fechada el 10. de abril de 1896 y publicada originariamente en la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales*, Montevideo, No. del 25 del mismo mes de abril.

se fortifiquen y se estrechen los lazos de confraternidad que una incuria culpable ha vuelto débiles, hasta conducimos a un aislamiento que es un absurdo y un delito, son para mí las inspiraciones más plausibles, más fecundas, que pueden animar en nuestros pueblos a cuantos dirigen publicaciones del género de la de usted."

Haciendo explícito el hispanoamericanismo, recordaba en seguida el voto del presidente argentino Avellaneda en los Juegos florales de 1881, al pedir, "como una consagración de la unidad de la raza española en este continente de sus esplendores futuros, una institución literaria que, a la manera de los juegos de la Hélade antigua, abriese al genio y al estudio un vasto teatro de expansión, con auditorio de cuarenta millones de hombres, desde el Golfo de Méjico hasta las márgenes del Plata".

Por si alguna duda restara, precisando el alcance sólo hispanoamericano del que había sido su título, la carta iba a terminar así: "Grabemos entre tanto, como lema de nuestra divisa literaria, esta síntesis de nuestra propaganda y nuestra fe: *Por la unidad intelectual y moral de Hispanoamérica*." Todo ello para preparar "el triunfo de la unidad política, vislumbrada por la mente del Libertador", al reunir "las irradiaciones de la inteligencia americana, por la fuerza de la comunidad de los ideales y las tradiciones."

A través de párrafos como los anteriores, se comprende hasta qué punto estamos colocados aquí ante un aspecto del americanismo literario clásico, que no constituye la fachada principal bajo la que habitualmente se le contempla. Seguirá siendo ésta, con sobrada razón, la de la americanidad, material o formal, temática o expresiva, de los contenidos intrínsecos de nuestra literatura. Pero la idea del americanismo literario resultará mutilada siempre, si no se le añade, con toda la diferenciación que le corresponde, el sentido de continentalidad que le fue congénito. Continentalidad -reiteremos- sólo hispanoamericana en una larga primera etapa, así se hablase de América a secas, o hasta de Nuevo Mundo, como acontece en este otro excepcional párrafo de la misma carta, al que hemos reservado como desenlace por considerarlo el más decisivo para todo nuestro asunto:

"El más eficaz y poderoso esfuerzo literario consagrado hasta hoy a la unificación intelectual de los pueblos del Nuevo Mundo, partió de tierra argentina, y está representado por los trabajos de investigación, de divulgación, de propaganda, con que la incansable y fervorosa actividad de Juan María Gutiérrez tendió a formar de todas las literaturas de América una literatura, un patrimonio y una gloria de la patria común."

Semejante párrafo de Rodó, fechado en 1896, constituye en la escritura de la América nuestra, uno de los fundamentales puntos de apoyo para la toma de conciencia -en su más decisiva fase- del proceso de integración cultural de la América Latina. Lo constituye, no sin necesidad de reajuste de lo que contiene de aseveración histórica, aparte de la doctrinaria.

"Formar de todas las literaturas de América, una literatura, un patrimonio y una gloria de la patria común." Era el reconocimiento de lo que había sido el programa -de integración cultural se diría hoy- y la consiguiente actividad de Juan María Gutiérrez, una de las figuras más representativas de nuestro primer romanticismo, intérprete en eso de una actitud generacional. Pero era el reconocimiento también, según el contexto de la carta, de que al finalizar el siglo se trataba todavía de una aspiración insatisfecha: "Lograr que acabe el actual desconocimiento de América por América misma", era lo que se necesitaba. No se había alcanzado aún, pensaba Rodó, la "unificación intelectual" de nuestros pueblos.

Dicho esto en pleno modernismo, con más precisión, en el año justo en que con *Prosas Profanas* entraba éste en su apogeo, mucho iba a cambiar en seguida la situación, o estaba ya cambiando, por gracia del nuevo movimiento. Utilizando ocasionalmente las mismas expresiones, ochenta años más tarde el patriarcal Fernando Paz Castillo haría en Caracas, mención retrospectiva de "una América unificada intelectualmente por el Modernismo".(56) Debe aceptarse así, con toda la relatividad histórica del caso, sin entrar en lo que ha sido el recorrido literario del continente de

(56) Fernando Paz Castillo, "Por el modernismo", en *El Nacional*, Caracas 17-I-1976, artículo reimpresso en el mismo diario el 19-VI-1977, p. A-4.- Entre tantos testimonios posibles de la situación hispanoamericana heredada por el modernismo -"un aislamiento que es un absurdo y un delito", la llamaría Rodó en su citada carta de 1896- resulta excepcional el de Baldomero Sanín Cano, consignado en *La Revista Ilustrada de Nueva York*, en 1890: "Pero los americanos vivimos en un aislamiento que da grima pensar en ello. Un libro que sale en Bogotá, va a París, a Florencia, a Londres, a Nueva York y a Hamburgo, antes que lo conozcan en Quito y Cochabamba... A pesar del telégrafo y de la navegación por vapor, las relaciones intelectuales entre las repúblicas de Sur América son más escasas que las que tuvieron Grecia y Egipto, Roma y Atenas en sus bellos tiempos... Tan convencidos están los sur-americanos del aislamiento en que viven, que si algún escritor de por acá siente el deseo de hablarle a un público numeroso, da a luz sus obras en París, escribe en las revistas de Europa, o en las que se editan en Nueva York en lengua española." (Baldomero Sanín Cano, artículo "Literatura americana", reproducido en la parte antológica del volumen: Vernon A. Chamberlin, Ivan A. Schulman, *La Revista Ilustrada de Nueva York*, University of Missouri Press, 1976, p. 117).

entonces a la fecha, ni menos en el largo y matizado debate sobre las relaciones entre modernismo y americanismo. La obra poética de Darío y la ensayística del propio Rodó, fueron, sin duda, los dos pilares fundamentales de esa unificación, en el grado en que ella llegó realmente a alcanzarse en aquel período.

Sin embargo, debe aceptarse así, más allá de tal relatividad, con todavía dos salvedades. Por un lado, que la de ese modo llamada "unificación intelectual" por obra del modernismo, lo fue de América sólo en el sentido de Hispanoamérica; participó el Brasil del modernismo, como hacia atrás había participado del romanticismo, del neoclasicismo, del barroco, pero a través de un proceso sin conexiones directas con el hispanoamericano; mayores las hubo entre el hispanoamericano y el español que entre el hispanoamericano y el brasileño. Por otro lado, que a favor de dicha unificación intelectual hispanoamericana, por la vía de su literatura, se habían **hecho** desde mucho antes del modernismo positivos avances preparatorios, no limitados a los empeños, por cierto eminentes, de Gutiérrez.(57)

Según Rodó, se había tratado para el argentino -como se trató también para él- de formar de todas las literaturas de América, es decir, de Hispanoamérica, una sola literatura. Es exacto; ya sabemos la gran novedad continentalista que significó en 1846 la antología *América Poética*, complementada por el propio Gutiérrez con importantes investigaciones monográficas sobre diversos escritores hispanoamericanos. Pero no lo es menos que la primera obra que aspiró a abarcar como una unidad al conjunto de la literatura hispanoamericana, comprendidos todos sus géneros, fue *Ensayos biográficos y de crítica literaria* de José María Torres Caicedo. Recordemos el juicio que en 1864, recién aparecidos los dos primeros tomos, mereció a Vicente G. Quesada, juicio en el que, con tanta anticipación al modernismo, se encuentra el mismo concepto de "unificación" que acabamos de ver en Rodó y en Paz Castillo. Importa releer a esta altura algunas de sus ya citadas palabras, que constituyen por sí solas todo un episodio del proceso integracionista. Después de aludir al antecedente de la *América Poética* de su compatriota Gutiérrez, decía Quesada:

(57) Aunque aquí nos referimos a la actividad llevada a cabo por escritores nuestros, justo es mencionar la influencia que en la definición unitaria de la literatura hispanoamericana ejerció, de la segunda mitad del siglo XIX a principios del actual, toda una línea intelectual española: Antonio Cánovas del Castillo, Manuel Cañete, Emilio Castelar, Juan Valera, Leopoldo Alas, Marcelino Menéndez y Pelayo, Miguel de Unamuno, Julio Cejador y Frauca, Federico de Onís.

"Torres Caicedo ha ensanchado el círculo de sus estudios y de sus noticias (...) Este libro está llamado a estimular la lectura de obras americanas, a *unificar las letras de este continente* (...) sirve en Europa mostrando que la inteligencia tiene su culto en América, y en ésta, estimulando a ese culto y *sirviendo de iniciativa a la unificación, al menos en el santuario de las letras.*"(58)

Por otra parte, el informe sobre *La literatura de la América Latina*, presentado por Torres Caicedo al Congreso Literario Internacional de Londres, 1879, constituye el primer documento de su índole en la relación de la nuestra con otras literaturas, a escala universal.

8. De América Española a América Hispánica, como Iberoamérica, en Henríquez Ureña, 1935-1946

En 1925 escribía Pedro Henríquez Ureña (1884-1946): "La historia literaria de la América española debe escribirse alrededor de unos cuantos nombres centrales: Bello, Sarmiento, Montalvo, Martí, Darío, Rodó."(59) Teniendo en cuenta el proceso hasta aquella fecha, escaso margen queda para la discusión.

Si se tratara, no ya de la general historia literaria, sino de la particular del llamado americanismo literario hispanoamericano, en el sentido de doctrina americanista más que de sola americanidad, otros nombres -como los de Echeverría y Gutiérrez- tendrían que saltar al primer plano sustituyendo a algunos de aquéllos. Pero si dentro de este americanismo literario, todavía, lo que se quisiera registrar no es el primario aspecto de la emancipación, con todo el debate en torno a la expresión americana original, sino el complementario de la continentalidad, el elenco de nombres centrales tendría que ser aún más específico.

Parodiando a Henríquez Ureña, habría que decir entonces: la historia del continentalismo literario hispanoamericano -en cuanto originaria concepción, primero, de una literatura continental única; y empeño, luego, por la reconversión de todas las emergentes literaturas nacionales en una sola- desde la Independencia hasta el 900, debe escribirse alrededor de unos cuantos nombres centrales: Bello, García del Río, Gutiérrez, Torres Caicedo, Rodó. Nombres centrales, es decir, no excluyentes de tantos otros no

(58) Véase: supra, n. 50. (Los subrayados son nuestros. A.A.)
(59) P. Henríquez Ureña, *La utopía de América*, ed. cit., p. 47.

desprovistos de significación, mayor o menor. Escaso margen, aquí también, quedaría para la discusión. En cualquier caso, bienvenida ella; de mucha luz está necesitado todavía el desarrollo histórico de la integración cultural del continente.

Eso hasta el 900, dicho sea en latitud generacional. De prolongar la lista hasta comprender por lo menos la primera mitad del siglo XX, otro nombre resulta inevitable: el del propio Henríquez Ureña. Desde el punto de vista aquí considerado, su puesto en ese período es, en verdad, único. El mismo Alfonso Reyes, tan dióscuro suyo en tantos aspectos, figura tan cimera, por otra parte, para la general historia literaria hispanoamericana a la vez que para la particular historia del americanismo literario, no se aplicó en la misma medida a la empresa histórica y crítica de lo que es sólo un capítulo de dicho americanismo: el integracionismo continental, también literario. Adicionando así el nombre del dominicano, resultaría hasta la primera mitad del siglo, el siguiente sexteto central: Bello, García del Río (por el continentalismo fundacional); Gutiérrez, Torres Caicedo, Rodó, Henríquez Ureña (por el continentalismo recuperado que arrancó de 1846).

Americanista de americanismo, no de mera americanidad, fue del principio al fin toda la actuación literaria de Henríquez Ureña. En el ámbito del americanismo literario, su preocupación por la originalidad de la literatura de nuestra América fue inseparable de la de su continentalidad. Bien representativo de ello es el primero de sus títulos mayores, *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, 1928. "Nuestra expresión" quería significar nuestra expresión propia, genuina, resultante de nuestra originalidad, término este último al que mucho apeló; pero por otra parte, "nuestra", ahí, quería decir hispanoamericana: no se trataba para él de literaturas nacionales, aunque tantas veces hiciera referencia a tal o cual de ellas, sino de una literatura continental única, la literatura hispanoamericana. Aquella que -según dijera en 1925, como vimos- debía escribirse alrededor de unos cuantos nombres centrales, enunciados por él a continuación.

Con esto llegamos a una cuestión clave, no sólo en el americanismo literario de Henríquez Ureña, sino en toda la historia del americanismo literario de origen hispanoamericano. Durante la mayor parte de su larga carrera de escritor, desde los primeros años del siglo hasta fines de la década del 30, ya en su cincuentena, la literatura continental una, para Henríquez Ureña, fue la de Hispanoamérica, o América española, como prefirió decir. En el umbral de la siguiente década, la unidad literaria del continente pasó a ser en él, casi de súbito, la de Hispanoamérica más el Brasil: la de la América que, para abarcar a este último, empezó entonces a llamar Hispánica.

Semejante cambio en la escritura de Henríquez Ureña, trascendió profundamente su obra personal. Vino a constituir un momento decisivo en la general evolución histórica del americanismo literario, al par que un ancho paso en la integración cultural del continente, tal como ésta se ha ido realizando a partir del orbe hispanoamericano. En otras palabras, constituyó el pasaje de la primera a la segunda de las etapas básicas de esta integración, que estableciéramos en el capítulo primero del presente trabajo.

Ninguno de sus antecesores en el sexteto arriba mencionado, ni él mismo hasta esas fechas, habían concebido la unidad de una literatura continental a la que el Brasil resultase incorporado. Respecto a aquéllos, lo vimos en cada caso en su momento; el propio Torres Caicedo, el primero en hablar de literatura "latinoamericana", con conciencia del amplio sentido de este término, llegada la ocasión, era sólo de literatos hispanoamericanos que se ocupaba; y hasta Rodó, que a cierta altura -sólo a cierta altura- de la evolución de sus ideas americanistas empezó a reconocer al Brasil como perteneciente también a la "magna patria", tratándose de la concepción de la literatura se mantuvo siempre confinado en el área hispanoamericana.

Respecto a Henríquez Ureña mismo, es abrumadora su sola referencia a la "América española", antes y después de *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*. Este volumen de 1928, tan capital en la configuración orgánica de su americanismo literario, recogía, como se sabe, trabajos correspondientes a los tres lustros anteriores. Pero aquella concepción se mantuvo todavía en él durante buen tiempo. "Literatura contemporánea de la América española", es trabajo suyo de 1935. Y en 1936, en un encuentro internacional celebrado en Buenos Aires sobre el tema "Europa-América Latina", que tanto se prestaba a un ensanche de la comunidad continental de cultura, su contribución se tituló "La América española y su originalidad"; estuvo dedicada a examinar "la participación de la América española en la cultura intelectual de Occidente". En el texto, ni una sola alusión al Brasil.⁽⁶⁰⁾

Sin embargo, una mutación decisiva se estaba produciendo ya en el espíritu de Henríquez Ureña. Un año atrás, en 1935, publicó en La Plata una nota sobre "Las letras brasileñas". Esboza allí un breve panorama de las mismas, junto a otros aspectos históricos y culturales del Brasil, desde la época colonial hasta aquel momento. Sin duda, no es una sensación de

(60) Ibidem, pp. 24-27.

descubrimiento lo que se desprende de la nota; pero sí la de acercamiento a algo novedoso, o por lo menos no familiar al lector hispanoamericano a quien se dirige. La sensación, aún -tanto más si se hace el contraste con toda la producción de Henríquez Ureña a lo largo de los treinta años anteriores- de que se trataba de una materia de iniciación sistemática más o menos reciente para el propio autor. Esa sensación se acentúa, por supuesto, si el contraste se prolonga hasta su citado escrito presentado en el encuentro internacional del año siguiente.

En aquella nota dedicada a las "letras brasileñas", de ninguna manera consideraba a éstas formando una sola literatura con las de la América española. Pero las últimas palabras lo estaban poniendo en el camino de ello. Finalizaba con una emotiva evocación de su amigo Ronald de Carvalho, poeta, historiador y crítico muerto ese mismo año, cerrada así: "poseía intensamente, y en sus viajes había afirmado uno de los sentimientos más vivos en el alma del Brasil: el sentimiento de la fraternidad de América."⁽⁶¹⁾

Se trataba apenas, por el momento, de un giro de la mirada; pero histórico para el americanismo literario. No constituía, en efecto, un contacto episódico con expresiones literarias del Brasil, como en los países hispanoamericanos más meridionales venía ocurriendo de tanto en tanto desde los tiempos de Gutiérrez, sino de una "fraternal" observación de conjunto por parte de un primaz de dicho americanismo. Importa reiterar la fecha de aquella inestimable pieza testimonial: 1935. Un lustro después el salto estaba dado.

En el año académico 1940-1941 dictó Henríquez Ureña en la Universidad de Harvard, el curso que habría de ser recogido (en 1945 en inglés, en 1949 en español), en su clásico libro *Las corrientes literarias en la América Hispánica*: entendía por ésta, como una unidad, la América española y el Brasil, apelando tácitamente al originario significado de Hispania, denominación romana de toda la península ibérica (apelación que a veces se ha hecho para incluir al Brasil, con la confusión consiguiente, en el solo concepto de Hispanoamérica). Con toda probabilidad, no dejó de influir en aquel ensanche literario continental, su visión de nuestra América desde los Estados Unidos, después de su largo período argentino que había seguido al también largo mexicano. Pero se trató sobre todo de una lógica evolución personal, coincidente, más allá de lo biográfico, con el gran fenómeno de repliegue sobre sí misma de la conciencia de nuestros países en la coyuntura de la Segunda Guerra Mundial.

(61) *Ibidem*, pp. 363-365.

En dicha obra omitía toda explicación expresa sobre el alcance del término América Hispánica, nuevo en su pluma. Lo repetirá en el título de su póstuma obra inmediata, aparecida en 1947, al año de su muerte: *Historia de la Cultura en la América Hispánica*, conforme a su título, de materia más amplia que la literaria estricta. Aquí será explícito. América Hispánica será para él, equivalente de Iberoamérica, término de mayor circulación antes y después, pero que deja de lado sin mencionarlo siquiera; menciona en cambio, aunque para dejarlo también de lado, el de América Latina, en una restringida aplicación convencional a las solas Américas de lenguas española y portuguesa. Decía en el primer párrafo de la Introducción:

"La América hispánica, que corrientemente se designa con el nombre de América latina, abarca hoy diez y nueve naciones. Una es de lengua portuguesa, el Brasil, la de mayor extensión territorial. Diez y ocho son de lengua española: Uruguay, Paraguay, Argentina, Chile, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Panamá, Costa Rica, Nicaragua, Honduras, El Salvador, Guatemala, México, Cuba, Santo Domingo. A estas naciones independientes hay que agregar la isla de Puerto Rico, donde se mantiene viva, con la lengua, la cultura de tipo español."

Por el camino real del americanismo literario, a la vez que por intermedio de quien fuera, al decir de Gaos, "autoridad sin mayor", venía así a quedar reconocida formalmente, en la década del 40, la comunidad cultural de Hispanoamérica y el Brasil. No podía ello, claro está, traducir, ni menos consagrar, una integración efectiva, cargada todavía de problemas en el solo marco hispanoamericano. Pero tal reconocimiento era su indispensable supuesto, como coronación privilegiada de múltiples empeños de acercamiento, lejanos y próximos, dominados por la incomunicación siempre recurrente.

En aquella década, una conciencia distinta llegaba a su madurez. Como fruto de ella, haciendo compañía a las mencionadas últimas obras de Henríquez Ureña, aparecía en 1945, elaborada también en Estados Unidos, *La gran literatura iberoamericana* del chileno Arturo Torres Riosco. La apertura de la nueva etapa, por lo que a la literatura se refiere, quedaba aflanzada.

Prescindimos en este escrito de todo desarrollo teórico en torno al problema terminológico resultante de la alternativa entre las expresiones América Hispánica e Iberoamérica, como igualmente denominadoras del conjunto formado por los países americanos de origen español y el Brasil. Bástenos decir que si bien la primera ha tenido sus adeptos, la segunda -procedente de fines del pasado siglo- es la que se ha impuesto de

hecho. Ha ocurrido ello, a nuestro juicio, por tres principales razones de orden funcional: en primer lugar, la confusión resultante del empleo que a veces se hace de América Hispánica en el sentido de América Hispana en sentido estricto, o sea, Hispanoamérica también en sentido estricto; en segundo lugar, la confusión no ya conceptual sino fonética, entre América Hispánica y América Hispana; en tercer lugar, la circunstancia de que de aquellas dos expresiones sólo Iberoamérica permite desprender un rápido gentilicio bien diferenciado a la vez que diferenciador.

9. Culminación "latinoamericana" del americanismo literario

Que a fines de la primera mitad del presente siglo se empezase a hablar de literatura de la América Hispánica en sentido lato, o de Iberoamérica, entendida esta literatura como una unidad, no significó -no tenía por qué significar- que caducase el concepto de literatura hispanoamericana entendida como una unidad ella misma. Tampoco cuando este concepto de literatura hispanoamericana quedó históricamente definido, había hecho desaparecer los de las literaturas nacionales de los diversos países hispanoamericanos de lengua española: literatura mexicana o argentina, peruana o venezolana. El punto requiere, no obstante, una observación.

La literatura brasileña es, como las nombradas en último término, la literatura nacional de un país americano. Pero como este país engloba a la totalidad de la América de origen portugués, la expresión literatura brasileña sustituye además, cómodamente, a la de literatura lusoamericana, de muy escaso empleo por ese mismo motivo. De ahí que de literatura brasileña se hable en dos planos: en el mismo de las literaturas nacionales de aquellos otros países, o en el que corresponde a la literatura hispanoamericana, en cuanto ella viene a ser la literatura de la América de lengua portuguesa apareada a la de la América de lengua española. En ambos planos la literatura brasileña resulta formar parte de "la gran literatura iberoamericana", para repetir la expresión de Torres Rioseco. Pero en el primero se llega a la unidad iberoamericana por la subsunción de una veintena de comunidades literarias, mientras que en la segunda se llega a la misma unidad por la subsunción de sólo dos.

Importa la cuestión porque esos son también dos planos o niveles de la integración cultural del continente, cada uno con sus problemas propios. Integración cultural, decimos, dejando obviamente aparte las de orden económico o político, que tienen características diferentes. La integración cultural sólo hispanoamericana, alcanzada con lentitud y no más que hasta cierto punto, por la vía del americanismo literario clásico, aparte de haber servido de escalón para una integración mayor, tiene en sí misma su propia

razón histórica de ser. Tanto más en el campo de la literatura, de básico condicionamiento idiomático. Radica ahí la permanente vigencia del concepto de literatura hispanoamericana; y más que eso, aún, la imperiosa necesidad de seguirlo cultivando -en sus tradiciones y en sus virtualidades- como el de una singular forma de literatura "nacional": el de una supranacionalidad cultural colocada por encima de las naciones—Estados, aunque ella misma concurre a su vez a hacer parte de otras de radio geográfico e histórico todavía mayor: la iberoamericana y la latinoamericana.

Con esto llegamos a la culminación del americanismo literario, en su aspecto de continentalidad, bajo la forma de *literatura latinoamericana*, en su sentido propio. Es decir, comprensiva de las letras americanas no sólo de lenguas española y portuguesa, sino también de lengua francesa; limitándonos a países independientes, la literatura de Haití reunida con la del conjunto de los países iberoamericanos.

En otro lugar de este escrito hemos adelantado que de "literatura latinoamericana" empezó a hablar Torres Caicedo en el segundo lustro de la década del 50 del siglo XIX. Había sido él quien en ese mismo lustro entronizara la expresión América Latina, no ya como mera adjetivación de una de las Américas -lo que había acontecido en una primera fase- sino como sustantivo compuesto, con el alcance de denominación continental. Vimos también que en 1879 presentó al Congreso Literario Internacional celebrado en Londres bajo la presidencia de honor de Víctor Hugo, un informe sobre "La literatura de la América Latina". Pero vimos igualmente que sólo de escritores hispanoamericanos se ocupó allí.

No es que Torres Caicedo no fuera consciente de aquella desarmonía lexicográfica. Había empezado, es cierto, aplicando el nombre América Latina sólo a la de origen español. Pero ya en 1875 había dicho: "Hay América anglosajona, dinamarquesa, holandesa, etc.; la hay española, francesa, portuguesa; y a este grupo, ¿qué denominación científica aplicarle sino el de latina?"(62) Y en el mismo año 1879 de aquel informe literario, había fundado en París la Sociedad de la Unión Latinoamericana, que junto a los países hispanoamericanos incluyó a Haití; representantes de este país fueron, aún, de los más activos de sus colaboradores. No tuvo lugar, en cambio, la participación del Brasil, pero por motivaciones puramente políticas: era como unión de Repúblicas que desde años atrás venía concibiendo y predicando la Unión Latinoamericana.

El confinamiento literario en el área hispanoamericana por parte de Torres Caicedo -apóstol del latinoamericanismo como llegó a ser- no obede-

(62) Véase: supra, n. 1.

ció a otra cosa que a la falta de sazón histórica, en la materia, de su propio tiempo. La integración -o unificación, como en la época se prefería decir- de la literatura hispanoamericana, era la única que por entonces se podía tener en vista. Una en el origen -a su manera- esa literatura, y dispersa después del 30 en múltiples literaturas nacionales, se trataba de recuperar su perdida unidad. Era la tarea que Torres Caicedo se había impuesto, en las huellas de Gutiérrez; en cuanto a las literaturas brasileña y haitiana, si algo llegó a conocer de ellas, las sintió, en cuanto literaturas, ajenas a las de su propia lengua. De todas maneras, le corresponde el puesto históricamente único de haber acuñado la expresión "literatura latinoamericana", tanto tiempo eludida después, desde Rodó a Henríquez Ureña, hasta su notable consagración en nuestros días.

Con sus altibajos, el polémico nombre América Latina como denominación continental, no dejó de ir creciendo desde fines del siglo pasado hasta fines de la primera mitad del presente. Su efectivo espaldarazo internacional lo tuvo en 1948, al crearse en las Naciones Unidas la Comisión Económica para la América Latina, CEPAL. En el estricto campo de la integración cultural del continente, recibió inmediata confirmación por parte del llamado Primer Congreso de Universidades Latinoamericanas, celebrado en Guatemala en 1949, del que surgió la Unión de Universidades de América Latina, UDUAL; no faltaron allí congresistas que resistieron el nombre, proponiendo para la nueva entidad, pese a la participación de Haití, ya el de Hispanoamérica, ya el de Iberoamérica: se olvidaba la jurisdicción -y por lo mismo legitimidad- de cada uno en la región geográfico-cultural que también a cada uno le es propia. Una nueva carrera inició entonces el nombre, especialmente acelerada en los últimos lustros.

Pues bien, es sólo en esta fase que el gentilicio latinoamericano vuelve por sus fueros en el dominio de la literatura, ahora en sentido cabal; es decir, abarcando además de la iberoamericana, la de lengua francesa. Del punto de vista hispanoamericano, lo que la década del 40 fue para el concepto de "literatura iberoamericana", por la incorporación unitaria del Brasil, vino a serlo la del 70 para el concepto de "literatura latinoamericana", por incorporación también unitaria de Haití; en poesía, narrativa, ensayo, las letras haitianas entran a figurar en el conjunto latinoamericano en un grado, todo lo incipiente que se quiera, que no se había dado antes. Más allá de nuestro continente, y aun de nuestro hemisferio, la expresión "literatura latinoamericana" se universaliza, a compás de la universalización, por un lado, del nombre América Latina, y por otro, de nuestra literatura misma.

Bien expresivo de este fenómeno de universalización es el volumen publicado por UNESCO en 1974, bajo el título de *América Latina en su Lite-*

ratura, iniciador de una serie sobre "América Latina en su Cultura"; por supuesto, la literatura haitiana no deja de ser considerada, integrando una totalidad con la de los países hispanoamericanos y el Brasil. Igualmente expresiva es la adopción, en el lustro siguiente, de la expresión "literatura latinoamericana", por la Asociación Internacional de Literatura Comparada. La tercera etapa de la integración cultural del continente, queda definida en el orden literario.

Literatura hispanoamericana, literatura iberoamericana, literatura latinoamericana: a la vez que tres etapas, tres niveles sucesivos de la integración, ninguno de ellos negador de los otros. Es cierto que de "literatura latinoamericana" suele hablarse con referencia sólo a la iberoamericana; y muchas veces, aún, con referencia sólo a la hispanoamericana, en plumas de hoy de la misma manera que fue el caso en la del fundador Torres Caicedo. Se trata de un convencionalismo, expreso o tácito, cuya impugnación carecería de sentido; muchas veces también, como se ha visto en este trabajo, se ha hablado genéricamente de literatura americana para referirse sólo a la hispanoamericana, de la misma manera que tantas veces se ha hablado de literatura hispanoamericana para referirse sólo a la de algunas regiones de Hispanoamérica. Lo importante es que el acance del empleo surja claro del texto o del contexto. Por otra parte, dichos usos convencionales, lejos de perjudicar, tienden a consolidar, así sea indirectamente, aquel mentado sentido cabal de literatura latinoamericana. El transcurso del tiempo no hace sino decantar, a la vez que precisar y aclarar, el alcance respectivo y la coexistencia normal de los distintos términos en juego.

Dos palabras finales sobre lo que en la parte primera llamamos *latinoamericanismo de accepción*, operante en nuestros días no sólo en el campo de la literatura. Es su modalidad literaria, empero, la que mejor ilumina al fenómeno en todo el ámbito de la cultura, y aún más allá de ésta.

En primer lugar, la literatura latinoamericana tiende cada vez más a no concebirse sin la integración a ella, no ya de voces indígenas o del tema del indio americano, como había sido el caso desde los indianismos del siglo XIX a los indigenismos del XX; sino de las literaturas indias mismas, desde sus manifestaciones precolombinas hasta las más actuales, formuladas en sus propias lenguas. Es elocuente que se haya acuñado la expresión "literaturas indígenas latinoamericanas" para mentar, más allá del tradicional mestizaje lingüístico, las de lenguas como la náhuatl, la maya, la quechua, la guaraní, con su creciente traducción a lenguas latinas del continente, principalmente a la española.

Quede apuntada la tendencia; pero no sin recordar que ya Juan María Gutiérrez, en su pionero intento de integración literaria continental, la antología *América Poética* de 1846, si no llegó a incluir, saludó a lo menos a la

poesía aborigen. En algunos párrafos del prólogo, estaba implícito un programa de rescate que en nuestro tiempo aspira a cumplir la literatura "latinoamericana". Importa a nuestra tradición literaria recuperar esos párrafos:

"Antes que la civilización cristiana penetrase en América con sus conquistadores, era ya muy conocido en ella y muy estimado el talento poético. Algunos emperadores mexicanos, como los sacerdotes del Asia antigua, visitaron las máximas de la moral y explicaron la naturaleza con las formas de la poesía. El nombre de Haravicus, que llevaron los vates [durante] el reinado de los Incas peruanos, significaba, en lengua de los mismos, *inventor*, probando en esto que exigían de sus cantores el ejercicio de la más alta facultad del espíritu humano. (...) Mas no por eso estaba exclusivamente encerrada la poesía de América en el ámbito de aquellos emporios de civilización antigua... según los viajeros en América y sus muchos historiadores, casi no hay una tribu, ya more en las llanuras o en las montañas, que no tenga sus varones inspirados, y su poesía más o menos rústica."(63)

En segundo lugar, la literatura latinoamericana tiende cada vez más a considerar como parte de ella la del Caribe no latino, a partir de una afinidad geográfico-étnico-cultural que rebasa el estricto marco lingüístico. Tema es éste que se presta a desarrollos muy diversos, en contextos literarios y extraliterarios. Igualmente nos limitamos aquí a registrar la tendencia. Textos y episodios literarios extendidos a escritores caribeños en particular de lengua inglesa, vienen incluyendo en su denominación el dominante gentilicio latinoamericano.

Autoconcebida como expresión de una comunidad histórico-cultural en complejo desarrollo, pero una, la literatura latinoamericana ensaya un sorprendente paso. No completada a cabalidad la integración de las letras americanas de lenguas latinas -española, portuguesa, francesa- de las que saca su nombre, persigue la incorporación de las letras americanas de otras lenguas correspondientes a su área: autóctonas hacia un extremo, de procedencia europea no latina hacia otro. Estamos ante un cuarto nivel, o nivel supernumerario, de la integración literaria y cultural latinoamericana.

1980,

(63) J. M. Gutiérrez, prólogo cit., pp. VI y VII.

EL LATINOAMERICANISMO FILOSOFICO, DE AYER A HOY

Es así como ha existido una filosofía oriental, una filosofía griega, una filosofía romana, una filosofía alemana, una filosofía inglesa, una filosofía francesa y como es necesario que exista una filosofía americana.

Hemos nombrado la filosofía americana y es preciso que hagamos ver que ella puede existir.

ALBERDI

Montevideo, 1840.

Dirán: la América no ha sacudido aún sus cadenas; se arrastra sobre nuestras huellas con los ojos vendados; no respira en sus obras un pensamiento propio, nada original, nada característico; remeda las formas de nuestra filosofía, y no se apropia su espíritu...

Aspirad a la independencia del pensamiento... Esa es la primera filosofía que debemos aprender de la Europa.

BELLO

Santiago de Chile, 1848

1. La controversia contemporánea sobre el concepto de filosofía latinoamericana

Una extendida controversia sobre el concepto de filosofía latinoamericana, ha tenido lugar en nuestros países desde poco antes de finalizar la primera mitad del presente siglo. Con altibajos y cambiantes apariencias, sigue en pie. Ha venido girando ella en torno a dos cuestiones fundamentales: por un lado si existe, y en caso negativo si debe existir, una filosofía latinoamericana, por convencionalismo tácito llamada tradicionalmente, aunque cada vez menos, filosofía americana; por otro lado, en caso de admitirse o postularse su existencia, cuál es o debería ser su naturaleza, es

decir, qué es lo que, como filosofía, la hace o la hará merecedora de la calificación de latinoamericana.

Lo escueto -y si se quiere esquemático- de los enunciados anteriores, apenas oculta la gran diversidad de problemas cuyo conjunto suele denominarse de manera genérica, *el problema de la filosofía latinoamericana*. No se halla éste desvinculado de la sistemática que incluye a otros ya clásicos de la filosofía o de su historia: por empezar, los que resultan del concepto mismo de filosofía, y en seguida de filosofía universal, hasta llegar luego, pasando por épocas, culturas y regiones, al llamado en Europa, a cierta altura de la modernidad, el problema de las filosofías nacionales.

A aquella diversidad de problemas en torno al concepto de filosofía latinoamericana, corresponde una diversidad todavía mayor de posiciones teóricas. Las de signo afirmativo, por diferentes que sean entre sí, animan lo que ha venido recibiendo el nombre de americanismo -o latinoamericanismo- filosófico. Su sola mención evoca inevitablemente al tradicional americanismo literario; lo evoca más aún, tan pronto se observa que no sólo las grandes preguntas sobre la filosofía latinoamericana -si existe, o debe existir, y en caso afirmativo en qué consiste o debe consistir- sino también sus respuestas, ofrecen notable similitud con las también grandes preguntas y respuestas que durante mucho tiempo se formularon y se dieron respecto a la literatura de nuestra América. Habida cuenta de ello, las características que rodean al universal reconocimiento en nuestros días de la literatura latinoamericana, tendrían que ser aleccionantes en el campo de la filosofía.

No fuera posible en esta ocasión adentrarse en la aludida controversia. A los efectos de nuestro tema, nos bastará hacer dos señalamientos de carácter general.

En primer lugar, en la cuestión de la existencia, no parece reversible el sitio propio que el término "filosofía latinoamericana" ha conquistado en el marco del espíritu objetivo, desde manifestaciones bibliográficas de toda índole, hasta académicas e institucionales. En segundo lugar, en la cuestión del significado, dos grandes orientaciones -cada una de ellas con distintos matices- han venido contraponiéndose: la que tiende a caracterizar a la filosofía latinoamericana ante todo por *su objeto*, en cuanto filosofía de lo latinoamericano, filosofía de temas y problemas propios de nuestra América, y la que tiende a caracterizarla ante todo por *su sujeto*, en cuanto filosofía del latinoamericano, o de los latinoamericanos, cualquiera sea el objeto, latinoamericano o no, de su filosofar.

2. La filosofía de nuestra América en las concepciones de Alberdi y Bello

Andrés Bello no llegó a plantearse de modo expreso las cuestiones apuntadas. Sin embargo, están ellas implícitas, en tanto preguntas a la vez que en tanto respuestas, en su escritura filosófica. A partir de los planteamientos actuales, resulta así posible reconstruir la que fue, de hecho, su más íntima posición en la materia. Pero sucede que semejante ejercicio retrospectivo, sobrado de significación por sí mismo, redobra todavía su interés a la luz de una, más que posible, obligada confrontación de época. Fue precisamente un contemporáneo suyo, el argentino Juan Bautista Alberdi, el primer temprano postulator de una "filosofía americana", en el sentido de una filosofía de la América nuestra, con proposiciones que en el debate del siglo actual han sido, no sólo exhumadas, sino más de una vez revalidadas sin restricción.

Prescindencia hecha de breves artículos y pasajes ocasionales de años anteriores, la efectiva producción de Bello en el campo de la filosofía corresponde a la década del 40: en 1841, el volumen *Análisis ideológica de los tiempos de la conjugación castellana* (ideológica era ahí una connotación filosófica); en 1843-1844, la publicación periodística de los primeros capítulos del tratado *Filosofía del entendimiento* (de tardía edición póstuma en 1881); en el resto de la década, una serie de comentarios, ensayos y discursos rectorales, a la vez que conclusión de aquel tratado (objeto luego de retoques y complementos diversos). Pues bien, es al año preciso de 1840 que pertenece el hoy vuelto célebre escrito de Alberdi, *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*, en el que llevó a cabo de manera formal, después de rápidas anticipaciones desde 1837, su mencionada postulación de una "filosofía americana".

De inmediata finalidad docente, ese escrito resultó ser en el espíritu de su autor, más que el programa de un curso, el de la filosofía en nuestros países en aquel momento de su historia. Insertado en la prensa de Montevideo, donde el joven Alberdi se hallaba emigrado a la sazón, no tuvo por qué ser conocido por Bello, entonces ni después. Es de recordarse, no obstante, que en abril de 1844, apenas terminada, en febrero, la publicación de los primeros capítulos de *Filosofía del entendimiento*, arribaba el tucumano a Chile para su histórica permanencia de más de una década. En noviembre del mismo 1844 se licenció en la recién instalada Universidad de Santiago, bajo el rectorado de Bello, con una *Memoria sobre el Congreso General Americano*, en la que citaba haciéndola suya una opinión jurídica del caraqueño. Ese año no pudo menos que ser de

encuentro entre ambos; con tanta preocupación filosófica, a la vez que americanista, uno y otro, muy probable es que hayan llegado a intercambiar puntos de vista en torno al sentido y al destino de la filosofía en América.

Por supuesto, una sensible diferencia generacional -30 años, casi- los separaba, condicionando ella la índole de su relación intelectual. En cualquier caso, consta que desde los primeros tiempos tuvieron amistoso trato (1); y la sola conjunción personal y universitaria en aquel período, de las dos mentes especulativas entonces más motivadas en estos países por la relación entre los conceptos América y filosofía, constituye, por sí sola, un hecho no indiferente para la historia de nuestras ideas.

En su mencionado escrito, publicado el 2 de octubre de 1840 en el diario *El Nacional* de Montevideo, después de introductorias referencias, sentaba Alberdi: "Es así como ha existido una filosofía oriental, una filosofía griega, una filosofía romana, una filosofía alemana, una filosofía inglesa, una filosofía francesa y como es necesario que exista una filosofía americana"(2). Surge de la totalidad del contexto que por esa necesaria filosofía americana entendía una filosofía de los hermanos pueblos hispanoamericanos: expresamente asignaba a Estados Unidos un sitio aparte, y del Brasil monárquico hacía exclusión tácita al circunscribirse a las jóvenes democracias republicanas del continente, en tanto que tales.

Diría más adelante: "Hemos nombrado la filosofía americana y es preciso que hagamos ver que ella puede existir. Una filosofía completa es la que resuelve los problemas que interesan a la humanidad. Una filosofía contemporánea es la que resuelve los problemas que interesan al momento.

(1) En carta a Juan María Gutiérrez desde Santiago, el 22 de setiembre de 1845, comentándole la antología *América Poética* que con la cooperación de Bello aquél preparaba, le decía Alberdi, entre otras cosas: "Bello está contento". En carta a Félix Frías desde Valparaíso, el 1º de mayo de 1846, expresaba: "El señor Bello, que está alojado en este hotel con su familia, me ha dicho que este temperamento le ha probado muy mal". En julio de 1849, en una estancia en Santiago, a la que viajaba de tanto en tanto desde su residencia en Valparaíso, visita entre otros a "los Bello". (Véase: Jorge M. Mayer, *Alberdi y su tiempo*, EUDEBA, Buenos Aires, 1963, p. 325, 336, 368).

(2) Véase nuestro *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay, 1787-1842*, Montevideo, 1945, p. 165. En la parte documental de dicho volumen ofrecimos el texto del ensayo de Alberdi, depurado de los numerosos errores que aparecen en la reproducción hecha en el T. XV de sus *Escritos Póstumos*, fuente habitual de información. Entre esos errores está el de señalar como fecha 1842 en lugar de 1840, repetida aquella fecha equivocada en las demás versiones contemporáneas que conocemos.

Americana será la que resuelva el problema de los destinos americanos"(3). A lo largo del escrito explicitaba desde distintos ángulos la significación que le daba a esas palabras. He aquí un expresivo pasaje:

"Vamos a estudiar la filosofía evidentemente: pero a fin de que este estudio, por lo común tan estéril, nos traiga alguna ventaja positiva, vamos a estudiar, como hemos dicho, no la filosofía en sí, no la filosofía aplicada al mecanismo de las sensaciones, no la filosofía aplicada a la teoría abstracta de las ciencias humanas, sino la filosofía aplicada a los objetos de un interés más inmediato para nosotros; en una palabra, la filosofía de nuestra política, la filosofía de nuestra industria y riqueza, la filosofía de nuestra literatura, la filosofía de nuestra religión y nuestra historia." Como se ve, filosofía de lo americano, en el ámbito de lo que hoy se llamaría filosofía del hombre, la cultura y la historia de América. Lo puntualizaba en seguida en términos todavía más categóricos:

"En América no es admisible la filosofía en otro carácter. Si es posible decirlo, la América practica lo que piensa la Europa. — Se deja ver bien claramente, que el rol de la América en los trabajos actuales de la civilización del mundo, es del todo positivo y de aplicación. La abstracción pura, la metafísica en sí, no echará raíces en América"(4).

No habían transcurrido tres años cuando el 1º de junio de 1843 iniciaba Bello en la revista *El Crepúsculo* de Santiago de Chile, la publicación de los primeros capítulos de su futura *Filosofía del entendimiento*, presentados bajo el título de "Teoría del entendimiento". Ninguna coincidencia temática con el programa filosófico de Alberdi.

Por lo pronto, no figuraba referencia alguna a América, o a lo americano, ni en aquellos capítulos ni en la posterior continuación de la obra. En cuanto a su efectivo asunto, era por la percepción que comenzaba, incluyendo extensos análisis del "mecanismo de las sensaciones", para decirlo con la expresión que al poner de lado su estudio utilizara Alberdi; y por otra parte, el texto entero estaba imbuido de metafísica, o filosofía primera, igualmente descartada por Alberdi como objeto de la inteligencia americana.

Dividido dicho texto en una parte de Psicología, con veintidós capítulos, y otra de Lógica, con ocho, señalaba Bello en una nota de la Introducción

(3) *Ibidem*, p. 172-173.

(4) *Ibidem*, p. 170-171, 171.

las materias que componían la que denominaba "Metafísica o ciencia de las primeras verdades". Y explicaba: "Las materias que acabo de enumerar tienen una conexión estrecha con la Psicología Mental y la Lógica (...) He diseminado, pues, la Metafísica en la Psicología y la Lógica"(5).

La verdad es que, contrariamente a lo que pensaba Alberdi, y tal vez el propio Bello, la metafísica tenía ya viejas raíces en América, incluso con repercusión en Europa, en tiempos de la académica comunidad idiomática del latín. La misma *Filosofía del entendimiento* arrancaba de lejanas preocupaciones juveniles del caraqueño. Fue en su ciudad natal, en las postrimerías de la colonia, que redactó, por lo menos en una versión primera, su *Análisis ideológica de los tiempos de la conjugación castellana*. Publicada tardíamente en Valparaíso, en 1841, un año después del programa de Alberdi y dos antes de los iniciales capítulos de *Filosofía del entendimiento*, fue dicha obra como un particular anticipo de la materia de esta última, un primer aplicado ejercicio de "filosofía del entendimiento".

Decía Bello en su prólogo: "...el lenguaje de los escritores sería más generalmente correcto y exacto si se prestara más atención a lo que pasa en el entendimiento cuando hablamos". Aparte de su utilidad práctica, ese objeto "es interesante a los ojos de la filosofía, porque descubre procedimientos mentales delicados, que nadie se figuraría en el uso vulgar de una lengua". Y todavía: "En las sutiles y fugitivas analogías de que depende la elección de las formas verbales (y otro tanto pudiera decirse de algunas otras partes del lenguaje), se encuentra un encadenamiento maravilloso de relaciones metafísicas..."(6)

De ahí que Menéndez y Pelayo comentara: "Y aunque parezca a primera vista trabajo más metafísico que práctico..." Y luego Amado Alonso: "...siempre queda en pie que la busca de un sistema de los tiempos verbales como puros valores fechadores ha sido perseguida por filósofos, gramáticos y lingüistas desde 1660 hasta ahora, y que de todos ellos solamente Andrés Bello, hace un siglo, consiguió dar cima satisfactoria a tal empresa"(7).

(5) Andrés Bello, *Obras Completas: Filosofía*, Caracas, 1951, t. III, p. 7, en nota. (El subrayado es nuestro. A.A.)

(6) Andrés Bello, *Análisis ideológica de los tiempos de la conjugación castellana*, edición facsimilar al cuidado de Pedro Grases, Caracas, 1972, pp. II, II—III.

(7) M. Menéndez y Pelayo, "Andrés Bello", en el vol. *España honra a don Andrés Bello*, compilación, presentación y notas de Pedro Grases, Caracas, 1972, p. 147. A Alonso, "Introducción a los Estudios Gramaticales de Andrés Bello", prólogo a Andrés Bello, *Obras Completas: Gramática*, Caracas, 1951, t. IV, p. LXXXI.

¿Significa lo que antecede que Alberdi y Bello sustentaban hacia los mismos años, en el amanecer de la inteligencia americana políticamente independiente, posiciones inconciliables a propósito de la tarea que incumbía a la misma en el campo de la filosofía? No corresponde considerarlo así. Si en el plano más inmediato eran distintas sus posiciones, como distinto fue el personal destino filosófico de cada uno, en un plano más profundo las distancias se acortan, y hasta, en algún aspecto, de manera notable.

Sin internarnos ahora en la que Coriolano Alberini ha llamado "la metafísica de Alberdi", debe tenerse presente que concibió éste aquel su programa de 1840, no sólo para su continente sino también para su particularísimo momento histórico. Urgido se sentía, como sus compañeros de la Joven Argentina, más tarde llamada Asociación de Mayo, por los problemas culturales y políticos de la organización nacional, de acentos dramáticos entonces en el Río de la Plata. Esa urgencia, por no decir juvenil impaciencia, se trasmite a su proyecto filosófico.

Se vio más arriba, en uno de sus pasajes transcritos, la alusión al papel de América "en los trabajos actuales de la civilización del mundo". Insistía en esa condición de actualidad: "Aplicaremos a la solución de las grandes cuestiones que interesan a la vida y destinos actuales de los pueblos americanos la filosofía que habremos declarado predilecta". Una filosofía que sirva para iniciar a la juventud "en el espíritu y tendencia que preside al desarrollo de las instituciones y gobiernos del siglo en que vivimos, y sobre todo, del continente que habitamos". Enfatizaba todavía más en otros lugares, la inmediatez histórica a que se refería: "partiendo según esto de las necesidades más fundamentales y sociales de nuestros países en la hora en que vivimos..."; o bien: "¿cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y resolver en estos momentos?"(8).

Tales expresas preocupaciones pragmáticas de Alberdi, con todo lo que tenían de circunstancial, ayudan a explicar, y en consecuencia comprender, la restricción -si se quiere, recorte- a que sometía la materia u objeto de la filosofía americana. No bastan, sin embargo, para justificar el conjunto de su posición teórica. Es lo que no se ha tenido en cuenta cuando en los últimos tiempos se ha tratado, en algunos casos, de adoptarla sin reserva alguna, reduciendo la filosofía americana sólo a objetos también americanos. Limitada ya en su época, como la coetánea obra de Bello lo testimonia, mucho más resulta serlo en la nuestra.

(8) Lug. cit. supra, en n. 2, pp. 171, 168—169, 174, 170, 172.

El propio Alberdi sería, sin duda, el primero en sentirlo así. Cuando escribía: "En América no es admisible la filosofía en otro carácter. Si es posible decirlo, la América practica lo que piensa la Europa"; cuando eso escribía, dejando para Europa las tareas especulativas básicas, es obvio que no le daba a su aserción más que un alcance relativo o interino, de resignada provisoriedad histórica. Dirigido todo su escrito a la emancipación filosófica del continente, como aspecto de la más amplia emancipación mental o intelectual que constituía el programa de su generación, tácitamente no hacía más que remitir al futuro -que no tenía por qué ser remoto- la plenitud de aquélla.

3. Lo americano como objeto de la filosofía.

Volviendo ahora a Bello, debe tenerse presente a la vez que aplicó él en forma expresa a la circundante realidad histórico-cultural de los nuevos países -si bien no confinando a ella la totalidad del objeto de la filosofía nuestra- el mismo criterio filosófico americanista que por su lado preconizara Alberdi. El sentido de lo americano, en el consabido significado de lo hispanoamericano, fue desde siempre rasgo dominante de las más diversas direcciones de su magisterio. Pionero junto a Juan García del Río, en los años londinenses de *La Biblioteca Americana* y *El Repertorio Americano*, del mismo anhelo de emancipación mental o intelectual vuelto consigna colectiva de la generación más joven, no podía dejar de manifestarlo también en este orden.

Entonces y después, el movimiento de ideas así engendrado, puso el acento en lo literario. Era habitual, empero, que el concepto de literatura se manejara en su más lato alcance, comprensivo de la filosofía y hasta de las mismas ciencias. Se trata de un asunto revestido, en sí mismo, del mayor interés para la interpretación de los lejanos orígenes del americanismo filosófico, en sus relaciones con el llamado americanismo literario, tal como éste operó a lo largo del siglo XIX, desde Bello hasta Rodó, pasando por Gutiérrez y Torres Caicedo. Sin ahondar aquí en él, recordemos que en 1835 decía Bello de la obra *Elementos de la filosofía del espíritu humano*, del chileno Ventura Marín: "se eleva mucho sobre el nivel general de nuestra actual cultura literaria"; y que en 1893 decía por su parte Menéndez y Pelayo de *Filosofía del entendimiento*, de Bello: "es sin duda la obra más importante que en su género posee la literatura americana"(9).

(9) Andrés Bello, *op. cit. supra*, en n. 5, p. 581. M. Menéndez y Pelayo, *lug. cit. supra*, en n.7, p. 145. (Los subrayados son nuestros A.A.). Andrés Bello, que por filosófica

Como actitud emancipada y crítica de la inteligencia nativa -punto sobre el que hemos de volver- el americanismo está implícito en toda la filosofía general de Bello; pero se hace explícito en aquellos particulares dominios a los que Alberdi circunscribía la materia de la filosofía americana.

A lo largo de su tal vez más notable trabajo polémico, verdadero ensayo único repartido en cuatro artículos de prensa, de enero a febrero de 1848, se explicó de manera inequívoca. Estaban en cuestión las relaciones, por un lado, entre historia y filosofía de la historia; y por otro, en el seno de la última, entre lo que ella tenía al mismo tiempo de general y de particular. En cuanto a lo primero, ninguna filosofía de la historia es legítima si no toma como punto de partida los hechos concretos, es decir, la historia a secas; en cuanto a lo segundo, como consecuencia de lo anterior, la filosofía general de la historia es incapaz de conducirnos por sí misma a la filosofía particular de la historia de un pueblo, desde que ésta sólo puede erigirse sobre el conocimiento de los hechos propios y distintivos de dicha historia. Es lo que obliga a elaborar tanto como una historia particular, una también particular filosofía de la historia de los pueblos americanos.

Ante todo, el estudio de la historia debe hacerse, en cierto sentido, como el de la naturaleza: "Primero es poner en claro los hechos, luego sondear su espíritu, manifestar su encadenamiento, reducirlos a vastas y comprensivas generalizaciones. Las leyes morales no pueden rastrearse sino como las de la naturaleza física, delectando por decirlo así, los fenómenos, las manifestaciones individuales". La visión filosófica de la historia no puede alcanzarse por deducciones sintéticas, que "de nada sirven, a no ser que se crea que vale algo una memoria poblada de juicios ajenos, cuyo fundamento se ignora o sólo se vislumbra de un modo superficial y vago"(10).

Eso establecido y desarrollado, una nueva advertencia, la que en realidad le importaba desde su condición de americano: "La filosofía general de la historia, la ciencia de la humanidad, es una misma en todas partes, en todos tiempos (...) Pero la filosofía general de la historia no puede conducirnos a la filosofía particular de la historia de un pueblo, en que concurren con las leyes esenciales de la humanidad gran número de agencias, e influencias diversas que modifican la fisonomía de los varios

califica de literaria a aquella obra de V. Marín, la calificaba al mismo tiempo de científica, también por filosófica. (Véase, *infra*, n. 16)

(10) Andrés Bello, *Obras Completas: Temas de Historia y Geografía*, Caracas, 1957, T. XIX, p.223, 224.

pueblos..." Era lógica en la ocasión la inmediata referencia a Chile: "Los trabajos filosóficos de la Europa no nos dan la filosofía de la historia de Chile. Toca a nosotros formarla por el único proceder legítimo, que es el de la inducción sintética"(11).

Al abundar en el asunto, indicaba Bello que debían evitarse dos posibles confusiones. En primer lugar, la confusión de la nación chilena con la humanidad llevada a planos de abstracción: la nación chilena "es la humanidad bajo ciertas formas especiales". Agregaba: "tan especiales como los montes, valles y ríos de Chile; como sus plantas y animales", pero también -sobrepasando lo natural estricto para comprender lo étnico-cultural- tan especiales "como las razas de sus habitantes; como las circunstancias morales y políticas en que nuestra sociedad ha nacido y se desarrolla". En segundo lugar, la confusión de la nación chilena con tal o cual nación europea: "No olvidemos que el hombre chileno de la Independencia, el hombre que sirve de asunto a nuestra historia y nuestra filosofía peculiar, no es el hombre francés ni el anglo-sajón ni el normando ni el godo ni el árabe. Tiene su espíritu propio, sus facciones propias, sus instintos peculiares"(12).

En las últimas palabras citadas, se deslizaba de la filosofía de la historia americana a la filosofía del hombre americano. Cuestiones en el fondo inseparables, ha tendido a distinguirlas, desde cierta óptica, el desarrollo en nuestro tiempo de la especulación americanista en los dominios de la antropología filosófica aplicada. No dejaba el caraqueño de distinguirlas también, a su manera. Y que lo que tenía en vista era la comunidad hispanoamericana abarcada en su conjunto, lo hacía patente la siguiente conclusiva admonición:

"Nuestra civilización será también juzgada por sus obras; y si se le ve copiar servilmente a la europea aun en lo que ésta no tiene de aplicable, ¿cuál será el juicio que formarán de nosotros, un Michelet, un Guizot? Dirán: la América no ha sacudido aún sus cadenas; se arrastra sobre nuestras huellas con los ojos vendados; no respira en sus obras un pensamiento propio, nada original, nada característico; remeda las formas de nuestra filosofía, y no se apropia su espíritu"(13).

(11) *Ibidem*, p. 237—238, 240.

(12) *Ibidem*, p. 249.

(13) *Ibidem*, p.251.

4. El americano como sujeto de la filosofía.

Coincidían, pues, Bello y Alberdi en concebir como obligada materia de reflexión filosófica, el hombre americano, su historia y su civilización; o cultura, como en este caso se preferiría decir en nuestro tiempo: recordemos el clásico libro de Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México* -de conclusiones extendidas a todos los países hermanos- libro que fuera en la década del 30 de este siglo, decisivo impulsor del entonces naciente movimiento continental de americanismo filosófico.

Pero si tal coincidencia existía entre aquellos patriarcas, un desacuerdo los separaba. Mientras el tucumano desentendía a la filosofía americana -así fuera por el momento- de otra clase de temas, los propios de la filosofía general, planteados al hombre en tanto que hombre, el caraqueño la introducía en ellos sin dilación. Tal fue el sentido de su ambiciosa empresa de filosofía del entendimiento y el lenguaje, en los campos de la psicología, la lógica y en definitiva la misma metafísica.

No por eso dejaba Bello de conferirle a semejante tarea significación filosófica americana. Sólo que para él, la americanidad de la que habría de ser, o ya era, nuestra filosofía, radicaba implícitamente, *antes en la personalidad de su sujeto que en la naturaleza de su objeto*. Lo esencial era que *el americano* -reflexionase o no sobre *lo americano*- se comportara con tanta independencia respecto al europeo, su gran maestro histórico, como se comporta éste en el ejercicio de su actividad intelectual propia. Receptor de tantas lecciones suyas hasta el grado de la imitación, preciso es que lo limite de una vez por todas en lo que constituye su ejemplo mayor.

Los mencionados artículos de principios de 1848, habían girado alrededor de la historia y la filosofía de la historia. Algunos pasajes, sin embargo, tenían un alcance más general. Así:

"Es una especie de fatalidad la que subyuga las naciones que empiezan a las que las han precedido. Grecia avasalló a Roma; Grecia y Roma a los pueblos modernos de Europa, cuando en ésta se restauraron las letras; y nosotros somos ahora arrastrados más allá de lo justo por la influencia de la Europa, a quien, al mismo tiempo que nos aprovechamos de sus luces, debiéramos imitar en la independencia del pensamiento". Y todavía: "¡jóvenes chilenos! aprended a juzgar por vosotros mismos; aspirad a la independencia del pensamiento (...) Esa es la primera filosofía que debemos aprender de la Europa"(14).

(14) *Ibidem*, p. 250, 251. Los citados cuatro artículos de polémica, que fuera con los

A fines del mismo 1848, en uno de sus grandes discursos rectorales, retomando ideas expuestas en el que había pronunciado en 1843 en la instalación de la Universidad, decía en la misma línea:

"¿Estaremos condenados todavía a repetir servilmente las lecciones de la ciencia europea, sin atrevernos a discutir las, a ilustrarlas con aplicaciones locales, a darles una estampa de nacionalidad? Si así lo hiciéramos, seríamos infieles al espíritu de esa misma ciencia europea, y le tributaríamos un culto supersticioso que ella misma condena. Ella misma nos prescribe el examen, la observación atenta y prolija, la discusión libre, la convicción concienzuda"(15).

Pasa revista a lo que en ese sentido se ha logrado ya en el país en las distintas ciencias. La filosofía, entendida como una de ellas en el sentido lato del término ciencia, no deja de tener su sitio. Del pasaje que le dedica bastará que reproduzcamos el comienzo: "La filosofía no es la ciencia que se ha cultivado menos en Chile. Se han estudiado y juzgado con acierto sus varios sistemas. Un antiguo profesor [Ventura Marín] abrió el camino al estudio de examen y convicción propia, que es eminentemente esencial y característico de la filosofía. Otro excelente profesor [Ramón Briseño] ha seguido sus huellas"(16).

jóvenes José Victorino Lastarria y Jacinto Chacón, figuran en *Ibidem*, de p. 219 a 261: "Bosquejo histórico"; "Modo de escribir la historia"; "Modo de estudiar la historia"; "Constituciones". Deben ser considerados como cuatro apartados de un ensayo único, merecedor de una edición como tal bajo el título genérico de, por ej., *Historia y Filosofía de la Historia* (conservándose, por supuesto, como internos, aquellos cuatro títulos particulares)

- (15) Andrés Bello, t. VIII de la ed. chilena de sus *Obras Completas*, Santiago de Chile, 1885, p. 372. -(En 1843, en uno de los párrafos finales de su célebre "Discurso de instalación de la Universidad de Chile", al delinear el programa de ésta, había condenado expresamente la "opinión de aquellos que creen que debemos recibir los resultados sintéticos de la ilustración europea, dispensándonos del examen de sus títulos, dispensándonos del proceder analítico, único medio de adquirir verdaderos conocimientos").
- (16) *Ibidem*, p. 383. El americanismo filosófico y científico de Bello, tal como se manifiesta en sus artículos polémicos de enero-febrero de 1848 y en su discurso rectoral del mismo año, fue puesto de relieve por primera vez -en cuanto sepamos- por Leopoldo Zea, en sus *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, México 1949, refundido luego en su *El pensamiento latinoamericano*, México, 1965. Era parte de la amplia reconstrucción que el filósofo mexicano llevó a cabo entonces del movimiento de emancipación mental impulsado por la inteligencia latinoamericana en el siglo XIX.

Por supuesto, no se mencionaba Bello a sí mismo. Sin embargo, para esas fechas tenía ya estructurado en su conjunto, por más que siguiera haciéndole adiciones y correcciones, su tratado *Filosofía del entendimiento*. Constituía entonces éste el mejor ejemplo, no ya local sino hispanoamericano, de aquel "estudio de examen y convicción propia" que consideraba "eminentemente esencial y característico de la filosofía". El mejor ejemplo, por ser dicha obra, no sólo la más importante de la filosofía americana de lengua española en el siglo XIX, sino también, acaso, una de las dos más importantes en el mismo siglo, de toda la filosofía de lengua española de uno y otro lado del Atlántico, junto con *Filosofía fundamental* de Balmes, de publicación en 1846. Por cierto, elaborada esta obra en estricta coetaneidad con la suya, la conoció Bello de inmediato y la admiró, no sin señalar, al comentarla, sus discrepancias más decisivas (17).

Ya en 1841, en el recordado anticipo que había sido su *Análisis ideológico de los tiempos de la conjugación castellana*, había hecho en el prólogo toda una forma de declaración de independencia filosófica, prácticamente simultánea de la que en otros términos hiciera Alberdi en 1840. De esta última decía en 1958 José Gaos, en la revista *Les Études Philosophiques*, de París: "Como declaración de independencia estrictamente filosófica hecha en nombre de toda la América, concibiendo ya una filosofía americana en el sentido de una filosofía sobre los problemas de los pueblos americanos, fue ella obra del argentino Alberdi en las *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*, en el Colegio de Humanidades de Montevideo, que continuán siendo vivientes y fecundas"(18). En una extensión de la actitud independentista a temática más universal que la proporcionada por las solas realidades americanas, comenzaba Bello así el prólogo de su obra de 1841:

-
- (17) En un enjundioso trabajo de 1943, ha escrito el español Miguel Batllori, S. J.: "Siempre resulta interesante el careo de dos pensadores contemporáneos. Pero el interés se acrece en el caso de Bello y Balmes, por tratarse de personajes que, si bien presentan un semejante aire de familia —serenidad, elevación, maridaje de especulación filosófica y actividad política, catolicismo inquebrantable— ofrecen sin embargo, serios contrastes de pensamiento, dependientes, en gran parte, de las diversas fuentes en que bebieron". (Véase: Miguel Batllori, S. J., "Bello y Balmes", en el vol. *España honra a don Andrés Bello*, cit. supra en n. 7, p. 256). En otra grande parte, íntimamente relacionada, sin duda, con las fuentes de uno y otro, esos serios contrastes dependieron de la marcada diferencia generacional entre ambos pensadores: nacido en 1810, como Alberdi, era Balmes casi 30 años menor que Bello.
- (18) José Gaos, "L'actualité philosophique au Mexique", en revista *Les Études Philosophiques*, París, 1958, N° 3, p. 298.

"Después de lo que han trabajado sobre la análisis del verbo, Condillac, Beauzée y otros eminentes filósofos, parecerá presunción o temeridad querer fundar esta parte de la teoría gramatical sobre diversos principios que los indicados por ellos; pero examínense sin prevención los míos; averigüese si ellos explican satisfactoriamente los hechos, al parecer complicados e irregulares, que en esta parte presenta el lenguaje, y si puede decirse lo mismo de los otros"(19).

En 1843, al presentar en la prensa los primeros capítulos de *Filosofía del entendimiento*, empezaba por decir: "Entre los problemas que se presentan al entendimiento en el examen de una materia tan ardua y grandiosa, hay muchos sobre los que todavía están discordes las varias escuelas. Bajo ninguna de ellas nos abanderizamos." Postura independiente otra vez, rubricada de inmediato así: "Nueva será bajo muchos respectos la teoría que vamos a bosquejar de la mente humana"(20).

El acento personal ante las opiniones ajenas, aunque no deja de adherir a ellas cuando las encuentra convincentes, es constante. Acento personal que era fruto de una también constante vigilancia crítica. A cierta altura de sus desarrollos llega a declarar: "Cuando me siento obligado a separarme de la opinión de tantos filósofos eminentes, no puedo menos de desconfiar de mí mismo, por poderosas que me parezcan las razones que militan a mi favor. Debo decir con todo, que cuanto más medito el asunto, más me convenzo de que los escritores a que aludo han adoptado sin suficiente examen la doctrina de las escuelas"(21).

A partir de ese personal acento, llevaría lejos pormenorizar cuánto puede observarse -y de hecho ha venido observándose- de originalidad, anticipación, actualidad, y por encima de todo claridad de Bello en el campo de la filosofía. Limitémonos a colacionar del recién citado escrito de Gaos en París, 1958, otro pasaje vecino del referente a Alberdi: "Quien lee la primera parte del *Facundo* del argentino Sarmiento y no puede evitar acordarse de Taine, llega a curiosas conclusiones. O todavía, quien lee lo que dice de la asociación por semejanza la *Filosofía del entendimiento* del venezolano-chileno Bello y se acuerda de ciertos puntos de Bergson o de Husserl, hará reflexiones del mismo orden." Pasaje prolongado en este otro de su obra *De la Filosofía*, condensación de su curso de 1960:

(19) Andrés Bello, *Análisis ideológica de los tiempos de la conjugación castellana*, ed. cit. supra, en n. 6, p. 1.

(20) Andrés Bello, *Filosofía*, ed. cit. supra en n. 5, p. 6, 7.

(21) *Ibidem*, p. 238.

"es un hecho histórico que hay una concepción *cualitativa* de la *semejanza*, que puede extenderse a la *igualdad*. Puede considerarse como bien sabido que la ha expuesto y definido don Andrés Bello"(22).

Obviamente, la actitud de independencia en el ejercicio de la filosofía, tenía que valer para él al margen de cualquier circunstancia de continente o de época. Pero ya sabemos el significado adicional que le concedía, en conexión con las condiciones en que la actividad intelectual se cumplía de manera más común en nuestras tierras. El americano, en cuanto sujeto de la filosofía -tanto más si ésta era aplicada a objetos universales, como era el caso paradigmático del entendimiento humano- debía empeñarse ante todo en vencer la inercia de la imitación refleja.

Independencia del pensamiento... Esa es la primera filosofía que debemos aprender de la Europa.

Por encima de acuerdos y desacuerdos con sus personales convicciones doctrinarias a propósito de tales o cuales problemas, se halla resumida en esos escuetos términos la máxima lección filosófica de Bello. Vista toda la controversia contemporánea en torno al concepto de filosofía latinoamericana, no se podría decir que esa lección ha perdido su vigencia.

Era en el mismo espíritu que a propósito del americanismo literario decía Rodó en 1895: "Por otra parte, no es tanto la forzada limitación a ciertos temas y géneros como la presencia de un espíritu autónomo, de una cultura definida, y el poder de asimilación que convierte en propia sustancia lo que la mente adquiere, la base que puede reputarse más firme de la verdadera originalidad literaria."(23)

Cámbiese ahí "originalidad literaria" por "originalidad filosófica", y se tendrá una excelente respuesta a la cuestión central del latinoamericanismo filosófico.

El obligante tema latinoamericano, "lo latinoamericano", constituye un objeto privilegiado para la filosofía latinoamericana. La propia filosofía europea, habitualmente considerada arquetipo de universalidad, ha hecho también de "lo europeo" un objeto filosófico -privilegiado para ella- como cuando Nietzsche se encara con el "nihilismo europeo", o Husserl con la "crisis de la ciencia europea", o Jaspers con el "ser de Europa". Pero la

(22) José Gaos, lug. cit. supra en n. 18, p. 295. José Gaos, *De la Filosofía*, FCE, México, 1962, p. 229.

(23) José Enrique Rodó, *Obras Completas*, Aguilar, 1967, p. 788.

condición de *latinoamericana* de la filosofía *latinoamericana*, no resulta de una temática específica a la que necesariamente se circunscriba, o deba circunscribirse. Resulta de la condición latinoamericana de los sujetos que la cultivan, en tanto integrantes de una comunidad histórica con su característica tradición de cultura y su consiguiente tonalidad espiritual.

1981.

EL CONCEPTO DE FUNDADORES DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Ideas filosóficas originales... ¿Son necesariamente sistemas vastos como la Ética o las Críticas? ¿O invenciones sutiles, como las aporías o las mónadas? ¿No basta el acento personal, la actitud nueva? No falta, no ha faltado, originalidad en nuestra América.

PEDRO HENRIQUEZ UREÑA
Filosofía y originalidad. 1936

1. La filosofía latinoamericana y su pasado

Consabidas son las dos nociones referentes al grado de desarrollo alcanzado por la filosofía en nuestra América -con toda la relatividad de ese desarrollo- que impuso a mediados de este siglo, a escala continental, la autoridad de Francisco Romero: la de *normalidad filosófica* y la de *fundadores* de la filosofía latinoamericana. Se trataba de dos nociones históricamente correlacionadas. Era ante todo por el legado de un escogido grupo de pensadores de la generación del 900, que la siguiente -la suya- había accedido, de México al Río de la Plata, a la expresada "normalidad"; correspondía, en consecuencia llamar a aquéllos los "fundadores".

Importa tener en cuenta tal correlación, para fijar el real alcance que al último de dichos términos daba Romero, en este campo. Su bien justificada insistencia en la exaltación de la personalidad humana y el magisterio intelectual de los filósofos de aquel ciclo, más o menos coetáneos de Alejandro Korn, su maestro amadísimo, facilitó la recepción del mismo con un sentido fuerte, que mucho ha gravitado en los estudios e interpretaciones que siguieron. De ahí que si no siempre, se ha tendido muchas veces a subestimar en exceso, ya que no a negar, el anterior pasado filosófico latinoamericano. Cuanto antecedió a aquellos efectivos "fundadores", se dilu-

ye entonces, explícita o implícitamente, en una prolongada condición embrionaria, de la que habría venido a sacarlo, casi de golpe, la empresa generacional del tránsito de las centurias.

No era, sin embargo, el pensamiento del propio Romero. Parece oportuno recordarlo en el año del bicentenario del nacimiento de Andrés Bello, a la vez que del centenario de la póstuma publicación primera de su *Filosofía del entendimiento*, elaborada mucho tiempo atrás, en la década del 40 del siglo XIX: La tal vez más importante obra filosófica del idioma en el mismo siglo, con un lugar, al decir de Gaos, "desde luego excepcional en la historia entera del pensamiento de lengua española, pero incluso no ínfimo en la universal de la filosofía"¹, grande contrasentido sería verla como episodio de una filosofía continental todavía pendiente de fundación.

2. Etapas y formas fundacionales

Matizaba finamente Romero su empleo del término en cuestión. En el fondo, concebía a aquellos "patriarcas" -expresión suya también- sólo como *los fundadores de la lograda normalidad*, o, en otras palabras, de lo que era su personal presente filosófico. Sin mengua de todo lo que ese presente representaba como madurez colectiva, la significación histórica, incluso bajo el expreso aspecto "fundacional", de pensadores de otras épocas, por lo menos desde la de la Independencia, de ninguna manera se le escapaba; y si no llegó a ahondar más en ello, fue por lo incipiente que era aún -y en cierto modo sigue siendo- la historiografía de nuestras ideas filosóficas.

El escrito suyo que acaso ha influido más en la divulgación del mencionado sentido fuerte, sin ser el único, es un ensayo correspondiente al año 1951: "Filósofos latinoamericanos del siglo XX"⁽²⁾. Deliberadamente se circunscribió a la que era para él la generación anterior, y en ella misma, a sólo siete figuras, dedicándoles sendas semblanzas en este orden: Enrique José Varona, José Ingenieros, Antonio Caso, José Vasconcelos, Alejandro Deústua, Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira. De algunos otros nombres del mismo período, en menor número todavía, hizo sólo mención ocasional, sin detenerse en ellos.

Después de una introductoria caracterización general, a la vez que impersonal, de la etapa positivista, entraba en materia así: "Casi todos los pensa-

dores que dan origen, en nuestro siglo, a las líneas de pensamiento ahora en desarrollo, aquellos iniciadores de nuestro presente filosófico que merecen el nombre de 'los fundadores', surgen como adversarios del Positivismo"⁽³⁾. Véase que ahí el nombre de *fundadores* resulta ser merecido por tratarse de los *iniciadores*, no de la filosofía latinoamericana en cuanto tal, sino *del entonces presente filosófico*.

Tal idea es reiterada más de una vez en la continuación del texto. Aclaraba que la condición de adversarios del positivismo tenía entre aquellos nombres considerados en especial, dos excepciones: la de Varona y la de Ingenieros, con la salvedad en el caso de este último de que hizo un final "rechazo de los postulados rigurosamente positivistas. Pues bien, a propósito de uno de los rasgos de la personalidad de Varona, diría en cierto momento: "Con distintas proporciones y matices, según los temperamentos y las circunstancias, este reparto de la preocupación entre la teoría y la vida ocurre en casi todos los filósofos que podemos denominar con justicia los 'fundadores', esto, es, los que fueron comienzo y raíz de los movimientos actuales en nuestros países". El subrayado que antecede es nuestro, como lo es también el inmediato, en esta otra cita tomada del párrafo que sigue a los sucesivos pasajes dedicados a Varona e Ingenieros: "Los restantes prohombres cuyo aporte es capital en la organización de nuestra presente conciencia filosófica, aparecen y desarrollan su obra en declarada oposición al Positivismo estricto y al cientificismo colateral..."⁽⁴⁾.

Como se comprende, no es la relación de aquellos hombres con el positivismo la que interesa en estos momentos. Los subrayados que hemos hecho responden al propósito de destacar que para el mismo Romero, creador de la afortunada expresión, tales "fundadores" -incluidos los que habían pertenecido al positivismo- no lo eran de la filosofía latinoamericana a secas, sino de la filosofía latinoamericana que desde su situación histórica podía llamarse "presente" o "actual": aquella por la cual podía decirse que nuestra América había alcanzado, al fin, la "normalidad filosófica", en el sentido de actividad organizada y consistente, bajo formas cada vez más eficaces de especialización y comunicación, de intercambio y cooperación. Ya el título del ensayo deslindaba el marco histórico considerado: "Filósofos latinoamericanos del siglo XX"; y por otro lado, su propio autor sintió la necesidad, a cierta altura, de relativizar el concepto que nos ocupa, iniciando así uno de los párrafos: "La que, en acepción muy amplia y como metafórica, puede ser denominada la generación de los fundadores..."⁽⁵⁾.

(1) José Gaos, "Introducción" a Andrés Bello, *Filosofía del Entendimiento*, FCE, México, 1948, pág. LXXXIII.

(2) Francisco Romero, *Sobre la Filosofía en América*, Raigal, Buenos Aires, 1952, págs. 61-70.

(3) *Ibidem*, p. 63.

(4) *Ibidem*, p. 64 y 65.

(5) *Ibidem*, p. 68.

Pero hay más. Nueve años antes, en 1942, en la que creemos ser primera vez que Romero abordó este tópico -punto sujeto a precisión- los hombres de dicha generación venían a ser sólo el remate de todo un largo proceso fundacional. Había protagonizado a éste un cambiante pero continuo "equipo", cuyo punto de partida se retrotraía, más allá aún del positivismo, a los tiempos del romanticismo y hasta del Iluminismo; se retrotraía todavía, en forma muy genérica, a los siglos coloniales.

También aquí el interés central estaba puesto en lo que para aquella hora era el presente: "Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano"(6), era el título de un ensayo que escribiera en el año mencionado. Pero sintió en este caso la necesidad de una rápida introducción sobre los orígenes, aun los más lejanos. Establecía en el proemio:

"Desde la época de la Colonia no han faltado expresiones, a veces sumamente interesantes, de la preocupación filosófica. En los primeros tiempos se mantienen en el plano de la obligación docente, como parte de la enseñanza más bien que como preocupación autónoma y personal, *salvo pocas excepciones*". Los subrayados son nuestros; quieren anticipar el exacto alcance de la oración que seguía de corrido, en la que volvemos a subrayar: "*Los fundadores de la filosofía latinoamericana*, los hombres que filosofan por su cuenta y con resuelta consagración, pertenecen, *salvo casos aislados*, a la etapa positivista y al subsiguiente impulso antipositivista"(7).

Se desprende claramente de esas palabras de Romero, que en su propio entender, "fundadores de la filosofía latinoamericana", si bien en forma de "excepciones" o "casos aislados", existieron ya en la época colonial, y con mayor razón en el siglo XIX, desde antes de la entrada del positivismo. Lo sustentará a continuación en forma todavía más expresa, dando nombres.

Aunque fuera para volver después la mirada más atrás, considera que debe enunciar primero los correspondientes al positivismo, por haberse debido a éste, como fenómeno colectivo, "la primera gran ampliación del interés filosófico". Según era previsible, encabeza la lista Enrique José Varona, "probablemente la figura mayor del positivismo iberoamericano". Seguían, con muy rápidas referencias a países y modalidades, Gabino Barreda, Hostos, González Prada, Comejo, Prado, Villarín, J. Alfredo Ferreira, José Ingenieros(8). Hecha a vía de ejemplo esa enunciación de representantes de las "corrientes positivistas y científicas" -prescindamos aquí del acierto de

(6) *Ibidem*, p. 11-18.

(7) *Ibidem*, p. 11.

(8) *Ibidem*, p. 8.

Menciones y omisiones- aludían así a la etapa anterior: "las [corrientes] que las precedieron, habían contado con *algunos de los hombres más eminentes de nuestro pensamiento filosófico* y aun de toda nuestra cultura: baste recordar, al lado de los nombres citados, los de un Bello, un Varela, un Luz Caballero, *entre otros*"(9).

Una vez más los subrayados han sido nuestros, como serán los que figuran en estos otros pasajes, no menos esclarecedores: "En los combates contra el Positivismo, *se aumenta este grupo* [el de prepositivistas y positivistas] con pensadores ilustres que *vienen a completar el equipo* de los que *merecen ser llamados los fundadores...*" Está refiriéndose al fin, a los hombres más característicos de la generación del 900, dándoles la condición de sólo parte, si bien la más orgánica e importante en su conjunto -por eso mismo coronadora- de un equipo fundacional largamente extendido en el tiempo. La puntualización que hace en el mismo lugar, resulta concluyente: "Entre estos *que califico de fundadores* [prepositivistas, positivistas y pospositivistas] han de contarse, para el *pospositivismo*, entre otros, a Vasconcelos, Caso, Vaz Ferreira, Korn, Deústua y Molina" (10).

No se nos oculta que todo lo que antecede puede parecer demasiado prolijo. Pero no se trata simplemente de pormenorizar un particularísimo aspecto del pensamiento de Romero, en asunto, por otra parte, tan convencional en lo terminológico como en lo historiográfico. Se trata de reconocerle su significado propio al concepto de fundadores de la filosofía latinoamericana en cuanto tal. Y atento al papel que en la creación y difusión de aquel concepto, a menudo no bien entendido, le tocó desempeñar al maestro argentino, era inevitable colocar en la base la determinación lo más precisa posible del sentido que realmente tuvo para él.

3. Del latín a las lenguas nacionales en la filosofía latinoamericana

La preferente dedicación de Romero a la generación del 900, tanto en la apreciación global, en sus relaciones con períodos anteriores y posteriores, como en el enfoque por separado de algunas de sus individualidades mayores, constituye un patrimonio ya clásico de la cultura de nuestra América. A través de esa labor, por panorámica que se haya mantenido, estableció criterios y patrones de referencia que han tenido y seguirán teniendo vasto influjo en la reconstrucción y ordenamiento del proceso filosófico

(9) *Ibidem*, p. 13.

(10) *Ibidem*, p. 13.

del continente. Sus valoraciones éticas, paralelas a las intelectuales, enaltecen todavía más dicha labor, a la vez que su personalidad humana. Pero nada de eso puede hacer desdeñar -como no lo desdeñaba él mismo- el ingente aporte de las numerosas generaciones anteriores: "nuestra filosofía tiene ya un pasado, un pasado remoto y un pasado próximo", afirmó, no sin solemnidad, en una ocasión histórica(11).

Mirando bien, el pasado remoto se remonta tanto como a mediados del siglo XVI. El agustino español Fray Alonso de la Veracruz, fue entonces el más destacado maestro y publicista de filosofía en México, donde vivió desde 1537 hasta 1584 en que murió. De sus obras, editadas y reeditadas en el mismo México desde 1554, pensaba Menéndez y Pelayo que no desmerecían entre las de los neoescolásticos peninsulares de aquel siglo influidos por el Renacimiento, juicio que los estudios posteriores no han hecho sino ratificar. Debe, por ello, ser considerado el verdadero fundador, no sólo de la filosofía latinoamericana, sino sencillamente de la americana, en sentido hemisférico: sólo mucho después tendría efectivo comienzo el cultivo de la filosofía en las colonias inglesas del Norte, inexistentes estas mismas en el siglo XVI.

En cuanto a la América nuestra, nada corta sería la enumeración de salientes ilustraciones filosóficas durante el período colonial, con casos mucho menos "excepcionales" o "aislados" de lo que la información todavía disponible por la generación de Romero permitía suponerlo. Pero tan importante como el elenco nominativo -o más, desde otro ángulo de visión- es la existencia de un coherente y continuo desenvolvimiento varias veces secular, a lo largo del cual se fue instituyendo y creciendo, con muchos rasgos propios después de todo, la inteligencia filosófica latinoamericana.

Desde Alonso de la Veracruz hasta fines de la colonia, la filosofía latinoamericana fue de lengua latina, produciéndose aquí con más retraso que en otras partes, el moderno pasaje a los idiomas filosóficos nacionales. Tomistas o eramistas, escotistas o suaristas, cartesianos o gassendistas, era por la tradicional lengua del Lacio que se expresaban, lo que unido a la solidaridad de las respectivas órdenes religiosas, permitió que algunas de sus obras se editaran -y hasta sirvieran de texto de enseñanza- no sólo en América, España y Portugal, sino también en Francia y Alemania. En el área de las que fueron posesiones de España, el latín se mantuvo en escritos y aulas de filosofía, en algunos lugares, hasta después de la Independencia misma.

(11) Francisco Romero, Discurso inaugural de la "Cátedra Alejandro Korn, de Estudios Filosóficos", pronunciado el 19 de noviembre de 1940. Véase el volumen *Colegio Libre de Estudios Superiores. Veintidós años de labor*, Buenos Aires, 1953, pág. 16.

Pero con ésta, siguiendo la propia evolución peninsular, la lengua española no tardó en generalizarse en la materia, abierto como estaba para nosotros el camino, desde tan temprano como fines del siglo XVII, en un caso por más de un motivo excepcional: fue en castellano -aunque con muchas citas latinas- que se publicó en 1690 la notable *Libra astronómica y filosófica* del mexicano Carlos de Sigüenza y Góngora(12).

Pese a antecedentes de la significación del mencionado, el sector de lengua española de la filosofía latinoamericana no quedó constituido como entidad histórica sino en la primera mitad del siglo XIX. Lo fue a través del grupo de pensadores que con el carácter de prepositivistas vimos que incluía Romero en el "equipo" de los fundadores de la filosofía latinoamericana, encabezándolo con el nombre de Bello. Aunque las pocas menciones que seguían requieran todavía -dentro del propio sector de la lengua española- adecuada complementación, era ése un justo reconocimiento que dejaba señalado lo esencial: la importancia de aquel grupo y el puesto de cabecera que en el mismo le correspondía al autor de *Filosofía del entendimiento*.

Por lo que esta obra representa, bien puede decirse que después de ella quedó definitivamente fundada con personería intercontinental, no ya la filosofía latinoamericana a secas, que lo estaba desde hacía siglos, sino la filosofía latinoamericana de lengua española, en el ámbito de la América Latina independiente. Ha escrito Gaos: "Si Bello hubiera sido escocés o francés, su nombre figuraría en las Historias de la filosofía universal como uno más en pie de igualdad con los de Dugald Stewart y Brown, Royer Collard y Jouffroy, si es que no con los de Reid y Cousin"(13).

1981.

(12) En 1949 exhumó la obra la Universidad Nacional Autónoma de México, en Edición de Bernabé Navarro y con Presentación de José Gaos. En Nota preliminar observaba entre otras cosas Bernabé Navarro: "El texto incluye tantas citas latinas, que constituyen no menos de la quinta parte del original y casi podría decirse que es una obra castellano-latina, sobre todo por la naturalidad con que se pasa de una lengua a otra". (pág. XXIX).

(13) José Gaos, *lug. cit.* en nº 1, pág. LXXXIII.

HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMERICA LATINA

1. Historia de la historiografía de las ideas en América Latina

En 1952 escribía José Gaos: "La Historia de las Ideas en México debe *historizarse*, esto es, hacerse objeto de una Historia de la Historia de las Ideas en México bien cabal". Ponía esas palabras en un libro dedicado a la filosofía mexicana, de dónde la referencia sólo a México. Pero añadía páginas más adelante que correspondía extender ésa y otras complementarias consideraciones, a la totalidad de los países del continente.⁽¹⁾

Difícilmente podría discreparse con dicha opinión. Tanto más un cuarto de siglo más tarde, cuando el cultivo sistemático de la Historia de las Ideas ha llegado a constituir uno de los rasgos más característicos de la cultura latinoamericana del presente. Por otras vertientes se ha venido desarrollando al mismo tiempo, con amplitud, la historia de la historiografía de nuestros países, sección para nosotros privilegiada de la historia de la historiografía universal. Lo que en el fondo postulaba Gaos -aunque no lo expresara en esos términos- era la elaboración de un capítulo especializado llamado naturalmente a incorporársele: la historia de la historiografía de nuestras ideas.

De más está decir que -en el carácter "cabal" que Gaos pedía- se halla todavía pendiente, aun en los estudios nacionales que deberán ser la base de la visión continental de conjunto. Por tales estudios nacionales habrá, sin duda, que comenzar. Ocurre, sin embargo, con la historia de la histo-

(1) José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, 1952, t. I, pp. 83 y 88.

riografía de las ideas en Latinoamérica, lo ocurrido en cierto momento con esta historiografía misma. Necesitada ella, para integrarse eficazmente, de previos estudios nacionales básicos, debió adelantar algunos grandes cuadros globales o panoramas supranacionales, que guiaran a aquéllos. Y aun en cada país, el detallado estudio de las distintas épocas, requerido para una efectiva historia nacional de las ideas, debió partir de sintéticas reconstrucciones, más o menos provisorias, de la totalidad del proceso. De igual modo, por lo que a la historia de esa historiografía se refiere, parece oportuno ir llamando la atención -con el mismo alcance- sobre algunos aspectos genéricos que puedan servir de introducción y orientación a las indagaciones monográficas.

La historia de las ideas no se ha limitado, ni podía limitarse, a las ideas filosóficas. Pero es la historia de estas últimas la que ha resultado decisiva para impulsar la de todas las demás, remitiéndolas a una común área propia en el seno del saber histórico. La historia general de nuestros países, desde mucho tiempo atrás había venido ocupándose de las ideas políticas, sociales, económicas, jurídicas, así como de las educacionales, religiosas, artísticas y hasta, de alguna manera, científicas y filosóficas. Unas veces, como elemento accesorio y no siempre bien distinguido de la historia de los respectivos hechos; otras, como capítulos más o menos precisos de la vagamente llamada historia cultural o historia intelectual. Hacia el primer tercio del siglo, una vigorosa corriente historiográfica animada por estudiosos de la filosofía, con destino específico a la historia de las ideas filosóficas, cambia rápidamente la escena. No sólo opera en su particular dominio, sino que rescata la personería y confiere un sentido nuevo al estudio histórico de todas las otras ideas.

Fue en esas condiciones, con marcado acento filosófico, como surgió y se expandió en las décadas centrales del siglo, alcanzando a todos los sectores de la cultura, el movimiento historiográfico habitualmente denominado -aun a propósito sólo de Latinoamérica- de Historia de las Ideas en América. Se trata de un fenómeno típico de la época. Si bien sus primeras manifestaciones se remontan a tiempos anteriores, lejanos en algunos casos, es entonces cuando se pone de relieve como conciencia cultural y científica y se desenvuelve en el expresado carácter de movimiento.

Influyó en su definición un singular cruce de corrientes doctrinarias, unido a la gran coyuntura crítica que para la cultura occidental representó, primero la proximidad y luego el estallido de la segunda guerra mundial. Por un lado, una profunda revisión de conceptualizaciones en el campo de la historia, impregnando de historicidad a todo el pensamiento de la época; por otro, la vuelta sobre sí misma de la conciencia filosófica latinoamericana, por obra del mismo espíritu historicista, diversificado éste en variadas es-

cuelas y tendencias. En aquella coyuntura crítica, condujo todo ello al planteamiento y discusión del problema especulativo de la filosofía americana, o de la filosofía en América; y a la vez, a la recuperación historiográfica de la marcha de ella en el tiempo. Una cosa no se presentó separada de la otra. El movimiento historiográfico de Historia de las Ideas en América, resultó así ser uno solo con el movimiento filosófico en torno a aquel problema. Las motivaciones iniciales tuvieron distintas procedencias, las orientaciones teóricas no fueron siempre las mismas, los puntos de vista en el problema de fondo tanto como en los métodos y las interpretaciones históricas, estuvieron lejos de ser uniformes. De todas maneras un solo gran cauce ha existido -y existe- labrado y ensanchado por múltiples esfuerzos convergentes.

La historia de la historiografía de las ideas en Latinoamérica viene a ser, por eso, no sólo un capítulo de la general historia de la historiografía latinoamericana. Es, además, un capítulo de la propia historia de las ideas. Y lo es, en un doble sentido: como historia de las ideas históricas o del pensamiento histórico, y como historia de las ideas filosóficas o del pensamiento filosófico.

Es particularmente bajo el interés ofrecido por este último aspecto que haremos a continuación algunas anotaciones, organizadas en torno a la década que se emplaza entre los años precisos de 1940 y 1950. Recogiendo antecedentes inmediatos y mediatos, fue ella en esta materia -tal como puede vérsela desde la perspectiva del tiempo transcurrido- la década fundadora.

Tres instancias representativas -de simétrica cronología sólo por coincidencia- pueden servir de hilo conductor para mostrar toda la significación que desde ese punto de vista tuvo dicha década: en 1940, la simultánea creación de sendos centros académicos de concurrentes intereses, en Buenos Aires y en México, por Francisco Romero y José Gaos; en 1945-1946, el prolongado viaje de investigación que por los países latinoamericanos llevó a cabo Leopoldo Zea; en 1950, el debate sobre los nexos entre la filosofía americana y la historia de sus ideas, en el Tercer Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en México.

2. Iniciales centros contemporáneos en Buenos Aires y México

En el mismo año 1940 se produjeron por separado, en Buenos Aires y en México, dos episodios culturales, no estrictamente idénticos en su forma pero sí en su sentido: la inauguración en la primera de esas capitales de la llamada Cátedra Alejandro Korn, en el Colegio Libre de Estudios Su-

periores, y la creación en la segunda de un Seminario de Tesis en El Colegio de México, en combinación con la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional. Aquella cátedra y este seminario iban a convertirse en los más activos focos de recepción e irradiación de los estudios de historia de las ideas en América, por la notable acción de los titulares de una y otro. Fueron ellos, respectivamente, los maestros Francisco Romero (1891-1962) y José Gaos (1900-1969).

La Cátedra Alejandro Korn, como sus similares del Colegio Libre de Estudios Superiores, fue desde el primer momento, más que un aula corriente, un verdadero centro de estudios. Por eso decía Romero en el acto de su instalación, en el mes de noviembre de aquel año: "Al pensar en qué programa debía ponerse a realizar el centro filosófico que ahora se crea, nos hemos encontrado con que ese programa tenía que estructurarse según tres apartados o tres grandes temas que constituyeron preocupación absorbente del filósofo argentino... el trabajo filosófico en cuanto tarea científica o teórica, el propósito social de difundir la filosofía y la intención nacional y americanista".

Expuestos los dos primeros, decía: "El tercer aspecto de la cátedra es el nacional y americano. Lo consideramos como una cosa sola, porque cualquier interés de alta cultura en cualquier país de Iberoamérica debe buscar el marco y la resonancia continentales... La filosofía busca la verdad, y cuando se la busca con sinceridad y fidelidad a la propia índole del que la busca, la originalidad viene de por sí, naturalmente, y esta originalidad, producto de lo hondo y genuino del esfuerzo, es la única digna y válida. La Cátedra Alejandro Korn procurará alentar cualquier expresión de nuestra propia índole en filosofía, por este camino de la fidelidad a nuestro propio espíritu." Y por el camino de la historia: "Se preocupará igualmente de la historia de la marcha de las ideas en el país, en cuanto tenga concomitancias filosóficas... ningún trabajo de tipo histórico-crítico en historia de la filosofía se restringe a obra de erudición, sino que se eleva a logro de libre y auténtica filosofía, de personal y a veces de personalísima filosofía. Por diversos motivos difíciles de explicar en contadas palabras, la ocasión es propicia para las revisiones filosóficas del pasado..."

Dentro de ese espíritu, diversas iniciativas anticipaba Romero en la misma ocasión: la organización de "un archivo de la filosofía en América"; la elaboración de "una bibliografía de la filosofía en América"; la promoción de "estudios o artículos sobre temas de filosofía americana". Y agregaba: "Crearemos una biblioteca general de filosofía, con una sección de filosofía de América, mediante la cual sea posible el estudio de nuestro pasado y presente. He dicho de nuestro pasado, porque nuestra filosofía tiene ya un pasado, un pasado remoto y un pasado próximo." A propósito de esta ta-

rea, concluía: "Habrá que realizar mucha ingrata labor bibliográfica, mucho rebusque y ordenación, si queremos juntar con pleno derecho estas dos palabras: América y Filosofía." (2)

En 1939, como consecuencia de la guerra civil española, se incorporó Gaos definitivamente a la vida universitaria y filosófica de México. Sobre la creación al año siguiente de su célebre Seminario de Tesis, expresaba tres lustros después el propio maestro: "El Seminario empezó a funcionar en El Colegio de México, pero para componer tesis destinadas a obtener los grados de maestro y doctor en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, de acuerdo con un convenio entre ésta y El Colegio. El Seminario se dedicó desde un principio al estudio de la historia del pensamiento y de las ideas en los países de lengua española: las tesis que se compusieran en él debían versar sobre temas de esta historia."

Tal orientación de la labor del Seminario obedeció en su espíritu a dos razones principales, según expuso retrospectivamente en la misma ocasión. En primer término: "La historia del pensamiento y de las ideas en los países de lengua española presentaba un interés singular para fomentar la filosofía misma de estos países: el conocimiento más cabal posible de los antecedentes históricos de una filosofía es instrumento de ésta, dadas las relaciones corrientemente admitidas en la actualidad entre la filosofía en general y su historia." En segundo término: "Aconsejaban la preferencia por tesis versantes sobre temas de historia del pensamiento y de las ideas en nuestros países, razones circunstanciales de algún peso: los conocimientos requeridos, de una parte, para la composición de tesis y poseídos efectivamente, de otra parte, por la generalidad de nuestros estudiantes de filosofía; los instrumentos bibliográficos disponibles corrientemente en nuestro medio." (3)

También en el mismo lugar, explicando la naturaleza del Seminario, volvía Gaos sobre una favorita distinción suya entre filosofía, pensamiento e ideas y sus respectivas historias. (4) La Historia de las Ideas venía a ser la más amplia de todas, al formar parte de ella, como sectores más restringidos, la historia del pensamiento y la historia de la filosofía. Esta última no sería

(2) Véase el opúsculo: *Colegio Libre de Estudios Superiores. Veintidós años de labor*, Buenos Aires, 1953, pp. 12 a 17.

(3) José Gaos, "Seminario de Tesis", en el Anuario de Filosofía *Diánoia*, México 1955, pp. 187 y ss.

(4) Sobre esa distinción había teorizado en el citado tomo I de *En torno a la filosofía mexicana*, pp. 15 y ss.

sino la historia de las ideas filosóficas, con lo que su distinción de la historia de las ideas, a secas, resultaría ante todo del orden de la extensión. El Seminario no habría de ocuparse únicamente -y así fue- de las ideas filosóficas, aunque éstas fueran las tratadas de preferencia. Tales características de su magisterio no dejaron de influir de manera notoria en el volumen alcanzado en los años siguientes, a escala continental, por la historia de las ideas, imbuida en todas sus direcciones de espíritu filosófico.

La estricta coetaneidad de los afines y largamente solidarios episodios fundacionales de Romero y Gaos en 1940, es, sin duda, notable, habiendo sido, como fueron, carentes en absoluto de toda previa concertación. Pero no se la puede llamar fortuita. Fue, por el contrario, la lógica decantación, en el sur y en el norte, de dispersas tendencias que venían obrando desde tiempo atrás y que se fueron volviendo cada vez más activas a lo largo de la década inmediatamente anterior.

No se podría dejar de apuntar aquí los muy tempranos, aunque embrionarios y aislados, antecedentes mexicanos del setecientos. El mismo Gaos los ha registrado así: "La Historia de las Ideas en México la inicia Eguíara y Eguren en los 'Prólogos' de su *Biblioteca Mexicana*, singularmente en el XVIII, la continúan Maneiro con parte de sus *Vidas de Mexicanos*, y los otros jesuitas del XVIII biógrafos de pensadores mexicanos coetáneos y correligionarios."⁽⁵⁾ En el siglo XIX se producen algunos ensayos más consistentes, aunque igualmente aislados. A vía de ejemplo: en 1839, *De la filosofía en La Habana*, de José Zacarías González del Valle; en 1862, también *De la filosofía en La Habana*, de José Manuel Mestre; en 1876, *La filosofía en el Brasil*, de Silvio Romero; en 1885, *La filosofía en la Nueva España*, de Agustín Rivera; en 1896, *Apuntaciones históricas de la filosofía en México*, de Emeterio Valverde Téllez; en 1898, *Ensayo sobre la historia del positivismo en México*, de Agustín Aragón; en 1898, *El pensamiento de América*, del argentino Luis Berisso.

A principios del siglo XX el puesto de honor, aunque siempre aislado, le corresponde al ensayo *Las corrientes filosóficas en la América Latina*, presentado en 1908 por el peruano Francisco García Calderón en el Congreso Internacional de Filosofía de Heidelberg.⁽⁶⁾ En cuanto se sepa, era la primera vez que el proceso filosófico latinoamericano era abarcado, aunque de

modo sintético, en una revisión histórica de conjunto; y la reunión en que se le presentaba resalta su significado. En la década siguiente, trabajos hoy clásicos en la historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica, aparecieron en México y Argentina: en 1913, *Bibliografía filosófica mexicana*, de Emeterio Valverde Téllez; de 1912 a 1919, y 1918 a 1920, diversos trabajos en revistas sobre la evolución de las ideas filosóficas en la Argentina, de Alejandro Korn y José Ingenieros, respectivamente: unos y otros iban a constituir después, diversos capítulos de sendos libros póstumos de estos autores, cuyos títulos y fechas de publicación mencionaremos en seguida.

Es necesario llegar a los años treinta para que la conciencia histórica en este campo comience a exteriorizar los signos de generalización y organización, que se sistematizarían a partir del 40. En 1933 ve la luz *Filosofía universitaria venezolana*, de Caracciolo Parra León; en 1934, en Guatemala, *La evolución filosófica en la América hispana*, de Salomón Carrillo Ramírez; en 1936, en Madrid, *Panorama de las ideas filosóficas en Hispanoamérica*, del argentino Aníbal Sánchez Reulet;⁽⁷⁾ en 1936 y 1937, *Influencias filosóficas en la evolución nacional* y *La evolución de las ideas argentinas*, los recién aludidos libros póstumos de Korn e Ingenieros, respectivamente, que añadían a los capítulos ya publicados, otros inéditos; en 1939, *Filósofos brasileños*, del boliviano Guillermo Francovich.

Las obras de Ingenieros y de Korn estimularon grandemente en aquellos últimos años de la década del 30, las investigaciones de historia de las ideas, en particular filosóficas, en la Argentina y el Uruguay.⁽⁸⁾ Un episodio se dio, merecedor de especial mención: de 1938 a 1940 el Instituto de Filosofía de Buenos Aires editó con sendos estudios preliminares de Delfina Varela Domínguez de Ghioldi y Jorge R. Zamudio Silva, a los clásicos argentinos del ideologismo, Juan Crisóstomo Lafinur y Juan Manuel Fernández de Agüero. Esta tarea la había iniciado Paul Groussac en 1902, con el también clásico ideologista argentino Diego Alcorta.

La cátedra y el seminario fundados en 1940 por Romero y por Gaos, en Buenos Aires y en México, vinieron, pues, a institucionalizar un común espíritu histórico desarrollado y madurado, con lentitud pero con firmeza, a lo largo de todo el continente. De tal institucionalización recibiría de inmediato ese espíritu un verdadero impulso sistemático.

(5) *Ibidem*, p. 83.

(6) Publicado por primera vez en francés, el mismo año, en la *Revue de Métaphysique et Morale*, París, y recogido luego en el volumen del mismo autor *Profesores de idealismo*, en español, París, 1909.

(7) En la revista *Tierra Firme*, año II, núm. 2, Madrid, 1936.

(8) Como testimonio personal, recuerda el que esto escribe la sugestión recibida en esos años de las mencionadas obras de ambos maestros.

3. Convergencia historiográfica continental en la década del 40

De mediados de 1945 a mediados de 1946, llevó a cabo Leopoldo Zea por la totalidad de los países de la América del Sur, un viaje de investigación que constituye, por sí mismo, un singular capítulo de la historia de la historiografía de las ideas en Latinoamérica. En el tránsito del primero al segundo lustro de la que hemos llamado década fundadora, ese viaje, por sus características y sus consecuencias, cerró un período y abrió otro, de dicha historia.

Después de 1940, en plena segunda guerra mundial, la actividad filosófica americanista se volvió muy intensa. En enero de 1942 escribía Gaos: "A lo largo del año que acaba de morir se ha debatido en estos países americanos de lengua española el tema de la creación de una filosofía peculiar de ellos."⁽⁹⁾ El debate continuaría con vigor creciente. Con no menos vigor, concurrendo en gran medida a ambientarlo, se intensificaría la producción de estudios sobre el pasado filosófico latinoamericano. Sucedió así en todas partes. Pero en ninguna como en México, por la acción del doble magisterio de Gaos y de Samuel Ramos.

Samuel Ramos, pensador mexicano correspondiente a la generación de Gaos, había reeditado en 1938 *El perfil del hombre y la cultura en México*, libro cuya primera publicación era de 1934. Recién incorporado, el maestro español le dedicó en 1939 un admirativo juicio, que concluía calificándolo de "verdadero compendio filosófico del país".⁽¹⁰⁾ De la repercusión de dicho juicio, él mismo se hacía eco más tarde, con la satisfacción de "haber valorado la obra de Ramos como no parece que lo hubiera hecho nadie hasta entonces."⁽¹¹⁾

En una nueva demostración de los vínculos entre la especulación americanista y la preocupación por la historia de nuestro pasado filosófico, se empeñó Ramos al mismo tiempo en la elaboración de una *Historia de la filosofía en México*: con este título publicaba un nuevo libro en 1943. Puede suponerse la incitación que para culminarlo debió representar, a la par de aquel juicio, el paralelo seminario historicista de Gaos. El prólogo del mencionado nuevo libro contiene muy expresivos párrafos testimoniales de la novedad con que en aquellos momentos aparecía esa tarea historiográfica,

a la vez que de la cronología de sus primeros pasos de entonces en los medios académicos mexicanos:

"Durante el año de 1941, el autor de este libro quiso fundar en la Facultad de Filosofía de la Universidad de México, una cátedra de Historia de la Filosofía en México. El proyecto pudo realizarse bajo los auspicios de *El Colegio de México*, aun cuando con escasos alumnos porque la mayoría desconfiaba del tema, no creía en la existencia de un abundante pasado filosófico en nuestro país que mereciera figurar en una historia especial. En los cursos de invierno de la Facultad de Filosofía, del año de 1942, el autor pudo desarrollar en breve tiempo todo un programa de Historia de la Filosofía en México, que ya fue acogida con mayor interés. De esta labor docente ha resultado el material que ahora figura en este libro. He deseado hace mucho tiempo escribir una historia de la filosofía en México, para buscar una tradición que pudiera fijar un sentido nacional al movimiento filosófico de los últimos años, que ha adquirido una gran extensión y profundidad en nuestro país."⁽¹²⁾

Discípulo personal de ambos maestros, entra en escena en esos mismos primeros años de la década, Leopoldo Zea. Inicialmente, un anticipo de la preocupación teórica: en 1942, una serie de conferencias en la Universidad de Michoacán *En torno a una filosofía americana*, título con que se publicaron poco después, ⁽¹³⁾ y tema al cual volvería en tantas obras posteriores. En seguida, dos extensos estudios del pasado filosófico mexicano, frutos pioneros del seminario de Gaos, a la vez que confirmatorios de la esperanza expresada por Ramos en su mencionado prólogo, de haber suscitado "en los jóvenes estudiantes de filosofía el interés por las investigaciones sobre estos temas casi ignorados hasta hoy."

Fueron aquellos estudios: en 1943, *El positivismo en México*; en 1944, *Apogeo y decadencia del positivismo en México*. Entre tantos otros de historia de las ideas que en el mismo lustro, ignorándose todavía entre sí, van saliendo a luz en todo el continente, éstos de Zea adquirieron rápidamente la condición de clásicos. En aquella etapa en tantos sentidos fundadora, fundaron ellos la investigación monográfica pormenorizada, bajo una concepción y una metodología nuevas. A través del análisis de una corriente y una época capitales en la vida del país, como fueron las del positivismo,

(9) Artículo en la revista mexicana *Cima*, recogido en el libro del autor *Pensamiento de lengua española*, México, 1954, p. 355.

(10) *Ibidem*, p. 174

(11) José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, t. II, México, 1953, p. 63, n.

(12) Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, México 1943, p. V.

(13) Un resumen vio la luz ese mismo año 1942 en *Cuadernos Americanos*, núm. 3; el texto íntegro apareció por primera vez en 1945, constituyendo la entrega N° 52 de la colección *Jornadas*; en 1948 pasó a formar parte del libro del autor *Ensayos de Filosofía en la Historia*.

ponían en evidencia la estrecha conexión entre las ideas filosóficas y la historia general. Al mismo tiempo, toda la riqueza de posibilidades que este tipo de investigación encerraba, en particular como activo factor de promoción de una filosofía latinoamericana capaz de servir de expresión a lo propio de nuestra realidad y de nuestro espíritu.

Es a continuación inmediata que el viaje de Zea al Sur tiene lugar. Lo que había hecho con el positivismo en México, se proponía extenderlo al positivismo en Latinoamérica. No, desde luego, bajo la forma de similares trabajos monográficos país por país. El objetivo era otro. Armado de la experiencia proporcionada por el calado en profundidad del positivismo mexicano, se trataba ahora de establecer cómo había operado el pensamiento positivista en el conjunto de nuestros países, abarcado orgánicamente como comunidad cultural. Aunque para ello hubiera que penetrar en aspectos particulares de los distintos procesos nacionales, lo que importaba, como conclusión, era el proceso continental en su unidad histórica, indagado en esa etapa clave constituida por el positivismo. Con ese programa recorrió Zea prácticamente toda Latinoamérica, durante un año, de mediados de 1945 a mediados de 1946.

A diferencia de otros importantes viajes intelectuales al Sur, como los de Hostos, Darío, Vasconcelos, o al Norte, como los de Groussac, Ugarte, Ingenieros, históricos bajo otros aspectos, este de Zea fue un silencioso viaje de paciente investigación. Sus consecuencias, por eso, fueron también diferentes, reflejadas ante todo en el carácter del libro a que dio lugar. Habiendo sentido su autor sobre la marcha, la necesidad de relacionar al positivismo con el espiritualismo que le precedió, apareció en 1949 bajo el título: *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, que años después, en versión ampliada, pasaría a ser *El pensamiento latinoamericano*. Se explicaba en el prólogo:

"En estos últimos años se ha venido notando un interés, cada vez más creciente, por el estudio de las ideas, el pensamiento y la filosofía en Iberoamérica. Fruto del mismo son los ya numerosos trabajos monográficos que se han publicado o están en preparación, no faltando algunos en los que se ofrecen visiones de conjunto sobre toda esta historia o sobre parte de ella... El presente libro pretende sumarse al tipo de estos últimos trabajos. En él se ha querido ofrecer una visión de conjunto de una de las etapas más importantes del pensamiento hispanoamericano."⁽¹⁴⁾

(14) Leopoldo Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*. México, 1949, prólogo.

Desde los comienzos de su elaboración en 1945, dicho libro marcó de ese modo en la bibliografía personal del autor, el pasaje de la historia nacional de las ideas a su historia continental; y en esta última, la inauguración de un enfoque nuevo.

Perspectivas continentalistas habíamos registrado más arriba, ya antes de la década del 40, en los títulos de Berisso (1898), García Calderón (1908), Carrillo Ramírez (1934), Sánchez Reulet (1936). Ellas se incrementan en aquella década: en 1943, *Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano*, de Francisco Romero; (15) en 1944, *Panorama de la filosofía latinoamericana contemporánea*, de Rissieri Frondizi; (16) en 1945, *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*, del ecuatoriano Ramón Insúa Rodríguez, *Pensamiento de lengua española*, de Gaos y *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, del mismo Gaos; en 1946, *El pensamiento filosófico, social, político y jurídico en Hispanoamérica*, de Luis Recaséns Siches; (17) en 1947, *Historia de la cultura en la América hispánica*, de Pedro Henríquez Ureña, en cuanto esta obra, sin limitarse a la historia de las ideas, le daba su sitio; en 1949, *La filosofía latinoamericana contemporánea*, de Aníbal Sánchez Reulet.

En el seno de esa bibliografía continentalista, a la que hacían cortejo monografías nacionales cada vez más numerosas, el libro de Zea de 1949 renovaba por lo pronto la historiografía del pensamiento latinoamericano por el dilatado rastreo de las fuentes, a la vez que por el recurso a la dialéctica de las ideas como instrumento para la comprensión del hombre y la cultura de nuestra América. Pero la renovaba, sobre todo, por ser producto de una experiencia humana hasta entonces desconocida, a escala continental, en la vida filosófica de estos países. Reiteramos conceptos expresados en otra ocasión. A lo largo de su viaje, tanto como las bibliotecas interesó a Zea el diálogo e intercambio con las personas. Como consecuencia, el hasta entonces disperso movimiento de historia de las ideas en nuestros países se convirtió en definitivamente orgánico. Fue así por la conexión filosófica, más allá de la estrictamente historiográfica, que a dicho movimiento vino a infundir la obra resultante. Fue así, además, por el sentido de comunidad en el trabajo histórico y filosófico que los lazos personales establecidos o promovidos a lo largo del viaje sellaron desde entonces. El foco del norte, animado principalmente por Gaos, y el foco del sur, animado principalmen-

(15) En *Philosophy and Phenomenological Research*, Buffalo, N. Y., Dec., 1943.

(16) En la revista *Minerva*, Año I, N° 2, Buenos Aires, 1944.

(17) En la obra conjunta de G. del Vecchio y L. Recaséns Siches, *Filosofía del derecho y Estudios de filosofía del derecho*, 3ª. ed., México, 1946, Vol. 2, Apéndice.

te por Romero, surgidos y mantenidos hasta ese momento con desvinculación el uno del otro, pasaron a ser uno solo: el animado por Zea, con el entusiasta apoyo de aquellos maestros de la generación anterior y la creciente labor de las generaciones nuevas, en comunicación constante aun desde los países hermanos más alejado entre sí.

Como expresión institucional de la nueva situación, se fundaba en 1948 en México, presidido por Zea desde aquella fecha hasta hoy, el Comité de Historia de las Ideas en América. A lo largo de los años transcurridos, este organismo ha sido promotor de numerosas reuniones de trabajo, así como de una revista y una colección de obras especializadas.

4. Elementos históricos y elementos teóricos

La década fundadora tuvo, en su condición de tal, digno broche doctrinario en 1950, en el Tercer Congreso Interamericano de Filosofía, realizado en México.

Dicho Congreso, que seguía a los de Port-au-Prince, en 1944 y New York, en 1947, se había fijado tres temas: El conocimiento científico; El existencialismo; En torno a la filosofía americana. Este último, a su vez, fue distribuido en dos partes. La primera, sobre la cuestión de "La unidad de la filosofía americana", por el cotejo entre el filosofar en Norteamérica y el filosofar en Latinoamérica. La segunda, sobre "El interés por el pasado", cuestión teórica también, desde que su enunciado incluía esta interrogante principal: "¿Está ligada la suerte de la filosofía americana a la elaboración de una historia de sus ideas?" El propio temario parecería adelantar la respuesta afirmativa, que efectivamente surgió del Congreso, desde que agregaba: "¿Qué resoluciones prácticas pueden proponerse para fomentar la necesaria cooperación internacional en lo tocante a la elaboración de una historia de las ideas?"

Refiriéndose al debate general sobre la filosofía americana que había caracterizado a toda la década, testimoniaría Gaos después: "Alcanzó su culminación, por la mutua presencia física de muchos, y de los más autorizados, de los participantes en ella, y por la naturaleza y el rango de la reunión, en el Tercer Congreso Interamericano de Filosofía, tenido en la Ciudad de México en enero de 1950, y del cual fue uno de los tres grandes temas."⁽¹⁸⁾ Como parte que fuera de ese debate, culminaba al mismo tiempo la teoría de la Historia de las Ideas en América en el carácter de disci-

plina inseparable del destino de la filosofía americana. Y ello ha resultado particularmente valedero desde aquella década del 40 en adelante, en el ámbito latinoamericano.

En todo lo que antecede, conforme al propósito de la presente nota, se ha evitado el problema de fondo del americanismo filosófico, o del latinoamericanismo filosófico, como existencia o posibilidad de una filosofía latinoamericana, rozándosele sólo en lo indispensable. Se ha evitado igualmente el problema específico -parte integrante del anterior- de la historia de las ideas en América o en Latinoamérica, en cuanto ella misma, al margen de su cultivo práctico, plantea problemas teóricos. Es sólo la historia de dicha historia o historiografía, lo que se ha querido considerar. Y esto mismo a través del esbozo apenas de algunas pautas de su integración en el tiempo. Sólo que en estas pautas, básicamente fácticas y cronológicas, se ha debido, por fuerza, incorporar la referencia a ciertas decisivas circunstancias cargadas de significación doctrinaria.

Es inherente a toda historia de historiografía, general o sectorial, el comprender elementos teóricos además de los históricos en sentido estricto. Ello resulta tanto más cierto cuando de historia de historiografía de las ideas se trata.

1977

(18) José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, t. II, México, 1953, p. 83 n.

1. *Chlorophyll a* and *Chlorophyll b* were determined using a spectrophotometer (Shimadzu UV-1601) at 663 nm and 646 nm, respectively. The concentration of chlorophyll was calculated using the following equations:

FRANCISCO ROMERO, 1940

El enunciado del tema plantea un primer problema: el del concepto de historia de las ideas filosóficas.

Visto por el lado de sus relaciones léxicas, es un concepto que se presenta emplazado entre el de historia de las ideas, a secas, y el de historia de la filosofía. Junto con ellos se ha visto sometido en nuestro siglo a un intenso debate, como consecuencia de la revisión profunda solidariamente experimentada tanto por la teoría del saber histórico como por la del saber filosófico. Ha sido éste un debate animado ante todo por cultivadores de la filosofía, en vínculo estrecho con el general espíritu historicista que ha venido soplando en ella desde horizontes doctrinarios muy diversos. Sólo en escueto esbozo deberá traérsele a cuenta aquí.

Por lo que a la historia de las ideas, sin más, se refiere, no sólo se ha discutido su naturaleza. Se la ha negado. En tal sentido, los dos embates mayores que ha recibido son, tal vez, el de Ortega y Gasset a principios de la década del 40, y el de Foucault a fines de la del 60. El primero, desde el punto de vista de la que entiende ser la función del pensamiento en la historia; el segundo, desde su concepción y propuesta de lo que ha llamado la arqueología del saber. Si bien se mira, uno y otro, cada uno a su modo, rinden en definitiva homenaje, más allá del radicalismo de formulaciones iniciales, a la labor que cumple la historia de las ideas.

Como título de uno de los capítulos de su ensayo *Ideas para una historia de la filosofía*, escribió Ortega: "No hay propiamente *historia de las*

ideas.”(1)Aclaraba a continuación que se refería a las ideas puras o abstractas, en cuanto desarraigadas de sus concretas circunstancias históricas. Y concluía: “Una historia de las ideas -filosóficas, matemáticas, políticas, religiosas, económicas- según suele entenderse este título, es imposible. Esas ideas, repito, que son sólo abstractos de ideas, no tienen historia”. Pero frente a ellas están las que él mismo llama “efectivas ideas”: las ideas como funciones vitales de la conciencia humana. Una historia de estas efectivas ideas, relacionadas con el contexto cultural en que surgen y operan, no sólo es posible sino que es la única teóricamente válida. Lo entendía así a propósito de cualquier clase de ideas, pero le interesaba puntualizarlo en el caso particular de las ideas filosóficas, por su índole, las susceptibles de mayor abstracción. Habrá ocasión de volver sobre esto.

Por su parte Foucault, en su *La arqueología del saber*, expuesto el cuerpo principal de la disciplina que aspira a fundar con el nombre que da título al libro, se pregunta: “Pero, ¿no me he alojado, de hecho, muy exactamente en ese espacio que se conoce bien, y desde hace mucho tiempo, con el nombre de *historia de las ideas*?” Después de responder negativamente, agrega: “No tendré derecho a sentirme tranquilo mientras no me haya liberado de la *historia de las ideas*, mientras no haya mostrado en lo que se distingue el análisis arqueológico, de sus descripciones.” Sin embargo, es también historia lo que quiere hacer, aunque se trate de una historia que llama distinta: “Ahora bien, la descripción arqueológica es precisamente abandono de la historia de las ideas, rechazo sistemático de sus postulados y de sus procedimientos, tentativa para hacer una historia distinta de lo que los hombres han dicho.” Y piénsese lo que se piense de tal tentativa epistemológica, cuya discusión está fuera de lugar aquí, es lo cierto que en los desarrollos que siguen no puede menos que caracterizar, a menudo con enaltecimiento, a la historia de las ideas, hasta llegar a decir, él mismo: “Podrá muy bien hacersele a la historia tradicional de las ideas cuántas críticas teóricas se quiera o se pueda: tiene por lo menos a su favor el tomar como tema esencial los fenómenos de sucesión y de encadenamiento temporales, analizarlos de acuerdo con los esquemas de la evolución, y describir así el despliegue histórico de los discursos.”(2)

Tales negaciones, o intentos de negación, más aparentes que reales, para nada han afectado el universal desarrollo alcanzado en nuestro tiempo por la historia de las ideas. Ese desarrollo ha presentado dos grandes

(1) El ensayo apareció como prólogo a la versión española de la *Historia de la filosofía* de E. Bréhier, Buenos Aires, 1942; el cap. cit. figura en p. 29 y ss.

(2) Michel Foucault, *La arqueología del saber*, París, 1969, parte IV; ed. esp., 1970.

aspectos, íntimamente entrelazados de hecho: el práctico y el teórico. Es decir, por un lado, el directo cultivo historiográfico de la disciplina en los más diversos sectores de ideas, con habitual referencia de todas ellas, más o menos explícita, más o menos implícita, según los casos, a su trasfondo filosófico. Y por otro lado, la consideración especulativa de lo que cabe llamar la lógica de la historia de las ideas: la determinación de su objeto y de su metodología. Los notorios desacuerdos en este segundo aspecto, han estimulado el impulso del primero antes que haberlo trabado, infundiéndole riqueza y variedad. Inevitable ha sido, en consecuencia, que haya podido decirse, como en el lugar citado lo ha dicho Foucault: “No es fácil caracterizar una disciplina como la historia de las ideas.” Eso dicho, para pasar por su parte, en seguida, a una personal caracterización, por momentos brillante, pero insatisfactoria, o incompleta, desde algunos puntos de vista.

Aquella riqueza y variedad puede observarse aún en el seno de cada una de las formas de institucionalización que el movimiento, o movimientos, en esta materia, han adoptado en la época contemporánea. En el área de la cultura occidental, tres principales: -en Europa, los *Archivos Internacionales de Historia de las Ideas*, con sede en La Haya; teniendo por tácito fondo histórico las sombras de los Dilthey, Windelband, Croce o Lovejoy, ha funcionado con una dirección integrada por especialistas de distintas filiaciones filosóficas, de Francia, Inglaterra, Alemania, Italia, Holanda, Suecia, Polonia, Estados Unidos; -en Norteamérica, la *Sociedad de Historia de las Ideas*, con sede en Nueva York; ha actuado doctrinariamente diversificada también, aunque reconozca el clásico patronato de Lovejoy, inspirador del tal vez único movimiento en este campo que haya aparecido como escuela; -en Latinoamérica, el *Comité de Historia de las Ideas en América*, con sede en México; presidido por Leopoldo Zea, ha aglutinado muchas contribuciones convergentes, ya que no coincidentes, en continuación del legado tampoco coincidente en la fundamentación de la historia de las ideas, pero también convergente en su práctica historiográfica, de maestros de la generación anterior como Francisco Romero, Samuel Ramos y, más que ningún otro, José Gaos.

La profundización de la teoría del saber histórico, o de la *idea de la historia* en la expresión de Collingwood, tiene ancha parte en los entrecruzamientos especulativos sobre la historia de las ideas. Pero no la tiene más angosta la elucidación crítica de los correlacionados conceptos de filosofía, pensamiento e ideas. Si bien por inercia tradicional muchas veces se les ha utilizado o se les utiliza como expresión de una sinonimia, las particulares historias aplicadas a cada uno de ellos han sido objeto de múltiples

tentativas de distinción. Unas, orientadas a desvincularlas francamente; otras, a acercarlas como miembros de una sola familia historiográfica. Así, en algunos casos, se ha tendido a su nítido deslinde por el lado de la esencial significación o comprensión de las nociones respectivas; en otros, en cambio, se ha procurado su distingo tan sólo por el lado de la correspondiente extensión lógica subsumiendo las tres nociones, de menor a mayor, o de especie a género, en una sola cobertura conceptual.

Circunstancias específicas derivadas de las tradiciones propias de las diferentes comunidades histórico-culturales, han condicionado los planteamientos y las soluciones. Natural es que así haya sido. Por lo que a Latinoamérica se refiere, ha resultado el último de esos criterios -con razón y eficacia a nuestro juicio- el de mayor consenso, bajo el influente magisterio de Gaos, su gran sustentador y fundamentador. Lo ha definido con mucha claridad. Después de discernir en nuestros países por lo menos cinco tipos de pensadores, de los cuales sólo el primero es el de los cultivadores de la filosofía, observa: "Pero parece conveniente distinguir no sólo entre historia de la filosofía y del pensamiento, sino también de las ideas. De la filosofía: la de las ideas filosóficas *stricto sensu*. Del pensamiento: la de las ideas sea profesadas como convicciones propias, sea, simplemente, tratadas o, más simplemente aún, mentadas por los pensadores en el quíntuple sentido detallado. De las ideas: la de las ideas de todas clases y de todas las clases de hombres de un grupo mayor o menor, hasta la Humanidad en toda su amplitud histórica." Para ser bien preciso concluye todavía Gaos: "La historia de la filosofía y la historia del pensamiento resultan partes de la historia de las ideas."⁽³⁾

La historia de la filosofía es una parte de la más amplia historia del pensamiento, comprensiva esta última de la actividad de todos los clásicamente llamados pensadores, filosóficos o no; y la historia del pensamiento es a su vez una parte de la todavía más amplia historia de las ideas, en cuanto historia de todas ellas sin ninguna restricción. Conforme a esto, la historia de la filosofía no viene a ser otra cosa que la historia de las ideas filosóficas en su más estricto sentido; por lo tanto, sólo un sector de la historia de las ideas, desde que ésta se ocupa de las filosóficas pero además de todas las otras: científicas, religiosas, estéticas, pedagógicas, políticas, jurídicas, sociales, económicas, limitando aquí la mención a las categorías más convencionales.

(3) José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, T. I, México, 1952, p. 17.

Sin confundirse entonces con la historia de las ideas, la historia de la filosofía tampoco es distinta de ella por naturaleza, como se ha sostenido a veces.⁽⁴⁾ Y si coincide con una de sus partes, o sea con la historia de las ideas filosóficas, la inversa es igualmente valedera: la historia de las ideas filosóficas, parte de la historia de las ideas, coincide con la historia de la filosofía. De dónde -y es a esto que queríamos llegar- la expresión *historia de las ideas filosóficas* contenida en nuestro tema, no sólo equivale a la de *historia del pensamiento filosófico*, sino que no es ni más ni menos que la de la *historia de la filosofía*, en este caso referida a la América Latina.

2. Ideas-conceptos e ideas-juicios

Establecido lo anterior, surge la exigencia de esclarecer el papel que desempeña la noción de *idea* en el contexto genérico de "historia de las ideas", y con mayor razón en el específico de "historia de las ideas filosóficas".

No se trata de una exquisitez semántica, aunque no hubiera andado errado Ortega cuando en su preocupación por renovar la historia de las ideas filosóficas postulaba una "nueva filología". Fue haciendo teoría de la historia de la filosofía que llevó a cabo la ya aludida crítica de la historia de las ideas puras o abstractas: no pueden ellas ser historiadas por la sencilla razón de que no tienen historia. Le faltó, empero, llevar esa crítica a todas sus consecuencias.

Dijo por lo pronto entonces, en el lugar arriba citado: "Ninguna idea es sólo lo que ella por su exclusiva apariencia es. Toda idea se singulariza sobre el fondo de otras ideas y contiene dentro de sí la referencia a éstas. Pero además ella y la textura o complejo de ideas a que pertenece, no son sólo ideas, esto es, no son puro 'sentido' abstracto y exento que se sostenga a sí mismo y represente algo completo, sino que una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida. Es decir, que sólo poseemos la realidad de una idea, lo que ella íntegramente es, si se la toma como concreta reacción a una situación concreta."

Esa historicista manera de ver, en la que resuenan ecos vitalistas, pragmatistas y hasta dialécticos, pasó tal cual a la concepción de la historia de la filosofía en particular, y de las ideas en general, que Gaos profesó y difundió en nuestra América. Consideraba él que no sólo se justificaba a la

(4) Remitimos a "Sobre el concepto de historia de las ideas", en nuestra *Filosofía de la lengua española*, Montevideo, 1963.

escala universal que tenía en vista Ortega, sino que, además, era la única capaz de hacer justicia a las peculiares características de la historia de la filosofía en los países nuestros. En el ámbito latinoamericano la reforzaban paralelamente, desde el campo dialéctico, las muy afines ideas que sobre la historia de la filosofía propagaba Rodolfo Mondolfo. Subrayaba éste la necesidad de vincular siempre la reconstrucción histórica de la especulación filosófica, con los múltiples factores ofrecidos por la vida, en el marco de la historia global de la cultura.⁽⁵⁾

En esos y otros concurrentes desarrollos, un malentendido ha perturbado, sin embargo, la comprensión del verdadero carácter de la historia de las ideas. Es el que resulta de la ambivalencia radical, en este dominio, del término idea: la idea como abstracto concepto general, y la idea como afirmación o negación, es decir, como juicio. O sea, lo que vamos a llamar la *idea-concepto* y la *idea-juicio*.

Todo el debate teórico sobre la historia de las ideas ha girado en torno a las ideas en tanto que conceptos, mientras que de hecho ella -la historia de las ideas- se ha ocupado y se ocupa de las ideas en tanto que juicios. Por desconcertante que esto pueda parecer, no sólo registra un generalizado desenfoque, sino que da explicación a muchos equívocos doctrinarios que al respecto han tenido lugar.

Naturalmente, cualquier vocabulario del ramo informa sobre la multiplicidad de acepciones gnoseológicas y metafísicas, que el término idea, desde su memorable bautismo en la escritura platónica, ha recibido a lo largo de la historia de la filosofía. No se trata de eso aquí. Lo que a nuestro objeto importa es la versión de la lógica formal, en su plano más directo y obvio. El juicio no recibe en ella, en cuanto juicio, la denominación de idea. Pero siendo conceptos, y por lo tanto ideas, sus tres clásicos elementos, tanto en el lenguaje corriente como en el de las más diversas disciplinas científicas y filosóficas, la estructural unidad del juicio aparece como la formulación o enunciado de una idea, y de una idea sola: una especie de idea síntesis de los tres conceptos combinados en la actividad judicativa. Por más que el nervio de ésta sea la afirmación o la negación que en cada caso se hace -afirmación o negación lógicas, aunque puedan expresar dudas o incertidumbres psicológicas o gnoseológicas- carecen ambas de todo sentido sin el papel siempre unificante de la atribución que

llevan a cabo. Pues bien, es de las ideas en esa acepción integradora o sintética, cargada del dinamismo intelectual y afectivo impuesto a la forma lógica por el juzgamiento psicológico, que se ocupa la historia de las ideas.

De ellas es que se ocupa, y sólo de ellas. Es decir, se ocupa sencillamente juicios, más allá de los puros conceptos con que se construyen éstos o a cuyo propósito ellos se emiten. Bien entendida, la historia de las ideas en el sentido de conceptos, de Dios o de sustancia, de espacio o de tiempo, de libertad o de progreso, de independencia o de nacionalidad y así de modo indefinido, no es -en cuanto historia- más que la historia de las proposiciones, por las que se expresan gramaticalmente los juicios que han motivado en la sucesión de las épocas: vastas series de afirmaciones y negaciones sobre tales o cuales temas o problemas; más o menos fundadas o infundadas, sistemáticas o no, pero claves siempre de la vida humana en su concreta existencia social e individual. No otro sentido, por supuesto, tiene la historia de las ideas que se organizan o formulan en "ismos": historia de las ideas racionalistas o empiristas, espiritualistas o materialistas, iluministas o positivistas, liberales o socialistas, impresionistas o cubistas, cristianas o mahometanas, y cuantas otras se quiera recordar. No otro sentido, tampoco, tiene la historia de las ideas sustentadas por los pensadores o filósofos individualmente considerados: ideas de Sócrates o Santo Tomás, de Descartes o Kant, de Bello o Vaz Ferreira. En definitiva, en todos los casos, historia de ideas-juicios.

El manejo del vocablo idea en el implícito sentido de juicio es de tradición en la historia de la filosofía. Lo es igualmente en el lenguaje propio de la conciencia natural. Tal sentido es el que por extensión reciben otros vocablos abarcados también por la historia de las ideas en su más lato alcance: así, los de creencia y opinión; y hasta el de sentimiento, cuando con éste se alude a la tonalidad afectiva de una representación intelectual, como en las expresiones sentimiento democrático o sentimiento pacifista. Detrás de todos ellos, es una proposición o un conjunto de proposiciones, o sea, un juicio o un conjunto de juicios, lo que está operando vitalmente. Por eso todos ellos se reducen, en definitiva, a pensamientos, que no son pasivos repertorios, y menos repositorios, de conceptos. Pensar, ya se sabe, es juzgar.

El pasaje de Ortega últimamente transcrito, tenía por núcleo la tesis de que "una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida." Dicha tesis, y con ella el pasaje entero, se iluminan desde que por idea se entiende, no ya un concepto, sino la aseverativa conexión de conceptos en que el juicio consiste. Esa concreta reacción

(5) Entre otros textos del mismo autor: Rodolfo Mondolfo, "Historia de la filosofía e historia de la cultura", en revista *Imago Mundi*, N° 7, Bs. As., 1955.

humana allí mentada, es la reacción -o respuesta- que se manifiesta a través de la decisoria, tanto como vital, operación del juicio. Toda respuesta comporta un juicio, explícito o implícito. El alegato orteguiano contra la posibilidad de una historia de las ideas abstractas -desde luego oportuno- hubiera sido, entonces, más contundente, si se le hubiera incorporado la advertencia de que en el curso de la historia es como juicios que las ideas funcionan.

"De los abstractos no hay historia", insistía. Es cierto. Pero la historia de las ideas, incluso las filosóficas, entendida como historia de ideas-juicios antes que de ideas-conceptos, no es historia de abstractos. Por eso es preciso darle también la razón cuando, teniendo en vista en primer término la historia de la filosofía, concluye: "Es vano querer hacer historia si se elude hablar de hombres y colectividades de hombres".

Buenas palabras para legitimar la historia de las ideas filosóficas, o sencillamente de la filosofía, en nuestra América. Ninguna abstracta universalidad existe capaz de suplir lo que han tenido de propio, o -conforme a la expresión de Gaos- peculiar, las situaciones y circunstancias a que ha debido responder la conciencia filosófica de los hombres y colectividades de hombres de la América Latina.

3. Historia de la filosofía en Latinoamérica y problema de la filosofía latinoamericana

Cuando de manera simultánea, pero no concertada, Francisco Romero en Buenos Aires y José Gaos en México, fundaron en 1940 sendos centros académicos destinados a recuperar el pasado filosófico latinoamericano, este pasado había sido objeto ya de diversas, a la vez que dispersas, tentativas historiográficas.

Algunas de ellas se remontaban al siglo XVIII, por obra de plumas mexicanas que historiaron, sobre la marcha, aspectos del incipiente proceso nacional en la materia. En el XIX, otras manifestaciones esporádicas en más de un país. A principios del XX, por primera vez una visión continental de conjunto, bajo la forma de comunicación al Congreso Internacional de Filosofía celebrado en 1908 en Heidelberg: *Las corrientes filosóficas en la América Latina*, del peruano Francisco García Calderón.⁽⁶⁾

(6) Se publicó por primera vez en francés, el mismo año 1908, en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, París; fue recogido luego en el volumen del mismo autor *Profesores de idealismo*, en español, París, 1909.

Dada la ocasión, era por primera vez también que la historia de la filosofía en Latinoamérica golpeaba tímidamente a la puerta de la historia universal de la filosofía. Después, distintos ensayos nacionales, más repetidos en la década del 30, en la que al mismo tiempo aparecen algunas nuevas perspectivas continentales.

Pero es a través de aquellos episodios institucionales del año 40, que la urgida preocupación, más que el solo interés, por la historia de la filosofía en nuestros países, conduce a un general movimiento por el que se radica prácticamente en todos ellos, su estudio sistemático. Desde la Cátedra Alejandro Korn del Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires, y desde el Seminario de Tesis del Colegio de México, coordinado con la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional, los maestros Romero y Gaos, respectivamente, fueron los verdaderos fundadores de dicho movimiento. Anudando sueltos hilos anteriores, imprimieron desde el primer momento a sus empeños, un común espíritu continentalista. En el transcurso de un prolongado viaje de investigación por toda Latinoamérica, de mediados de 1945 a mediados de 1946, un joven pensador formado en el seminario de Gaos, unificó de hecho ambos focos. Tal fue la histórica misión cumplida entonces por Leopoldo Zea, llamada a institucionalizarse a su vez en el Comité de Historia de las Ideas en América, con sede en México, fundado en 1948 y dirigido por el mismo Zea desde entonces hasta la fecha.

Estudios monográficos, panoramas nacionales y continentales, reediciones de clásicos nuestros, antologías y bibliografías, se han ido incrementando de modo cada vez más orgánico de aquella década del 40 en adelante. Si no han acabado el edificio, en sí mismo inacabable, han por lo menos puesto ya sólidos cimientos a la historia de la filosofía en Latinoamérica.

Por coyunturales razones, de profundo sentido para la conciencia filosófica latinoamericana, tal movimiento historiográfico se ha producido entrelazado, pero no confundido, con otros dos paralelos movimientos intelectuales: hacia un extremo, el movimiento, también historiográfico, de la historia de las ideas, sin más; hacia el otro extremo, el movimiento teórico en torno al problema, estrictamente especulativo, de la filosofía latinoamericana.

De las relaciones conceptuales entre la historia general de las ideas y la historia particular de las ideas filosóficas, hemos hablado. La segunda se nos ofreció como un sector de la primera. En la práctica, el contemporáneo cultivo de la historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica, se ha dado en el ámbito más amplio de un intenso esfuerzo de reconstrucción

histórica de los más diversos tipos de ideas. Sólo que, en primer lugar, esta misma historia de las ideas, sin más, ha sido en todas partes, ora directamente impulsada, ora indirectamente estimulada por estudiosos de la filosofía; y en segundo lugar, como consecuencia de lo anterior, de la historia de las ideas filosóficas ha recibido ella orientaciones de doctrina al par que pautas metodológicas. Por su generalidad teórica, el pensamiento filosófico condiciona en cada época todas las demás manifestaciones de la inteligencia, lo que no puede menos que reflejarse en las historias respectivas.

La historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica ha venido siendo así la gran animadora, o reanimadora, de la historia de las ideas científicas o religiosas, estéticas o pedagógicas, políticas o jurídicas, sociales o económicas, en nuestros países. No se identifica, empero, con ellas: es el suyo, en rigor, un dominio diferenciado, a la vez que tan sectorial como cualquiera de los otros. Dicho sea sin olvidar la pertenencia a ese su dominio, del pensamiento filosófico aplicado, en tanto que filosófico, a las mismas correlativas áreas: filosofía de la ciencia o de la religión; del arte o de la educación; de la política o del derecho; de la sociedad o de la economía. Importa consignar que estas filosofías particulares establecen una permanente comunicación, a menudo de gradación insensible, entre las ideas filosóficas y las demás clases de ideas.

Más complejas resultan ser, en la dirección opuesta, las relaciones entre la historia de la filosofía en Latinoamérica y el problema de la filosofía latinoamericana. Más complejas, por dos razones. Una, que este problema incluye, entre las distintas cuestiones que lo integran, la de las características en nuestro continente, no ya de su filosofía sino de la historia de su filosofía: la naturaleza de sus fuentes, lo específico de sus recursos metodológicos, sus singulares relaciones con la historia universal de la filosofía. Otra, que la elaboración de la historia de nuestras ideas filosóficas ha venido siendo considerada -a la inversa- como condición fundamental, y por lo mismo tarea previa, para la definición autonómica de la filosofía latinoamericana. En conjunto, el particular problema de la historia de la filosofía en Latinoamérica, como capítulo aplicado del llamado, con la expresión consagrada desde Windelband, el problema de la historia de la filosofía.

Al inaugurar en 1940 la Cátedra Alejandro Korn, preocupado por "alentar cualquier expresión de nuestra propia índole en filosofía", proponía Romero indagar "la historia de la marcha de las ideas en el país, en cuanto tenga concomitancias filosóficas". Labor imprescindible, al mismo tiempo que impostergable. "Por motivos difíciles de explicar en contadas palabras, la ocasión es propicia para las revisiones filosóficas del pasado... porque

nuestra filosofía tiene ya un pasado, un pasado remoto y un pasado próximo... Habrá que realizar mucha ingrata labor bibliográfica, mucho rebusque y ordenación, si queremos juntar con pleno derecho estas dos palabras: América y Filosofía." (7) Explicando más tarde la instalación, ese mismo año de su también mencionado Seminario de Tesis, decía por su parte Gaos: "La historia del pensamiento y de las ideas en los países de lengua española presentaba un interés singular para fomentar la filosofía misma de estos países: el conocimiento más cabal posible de los antecedentes históricos de una filosofía es instrumento de ésta, dadas las relaciones corrientemente admitidas en la actualidad entre la filosofía en general y su historia." (8) En esa misma línea, declaraba en 1943 Samuel Ramos, en el prólogo de su *Historia de la filosofía en México*: "He deseado hace mucho tiempo escribir una historia de la filosofía en México, para buscar una tradición que pudiera fijar un sentido nacional al movimiento filosófico de los últimos años, que ha adquirido una gran extensión y profundidad en nuestro país." (9)

Según puede apreciarse, en todos esos fundacionales puntos de vista, tan largamente influyentes luego, se trataba de promover la historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica como tarea histórica, pero al mismo tiempo como tarea filosófica. No pudo ser de otra manera. Toda historia de la filosofía, si es auténtica, es en sí misma ejercicio filosófico; no sólo porque sin filosofar de alguna manera es imposible organizar la sucesión del pensamiento de filósofos, escuelas, sistemas, corrientes, sino, además, porque es nutriéndose dialécticamente de su propia historia que el progreso de la filosofía se cumple. No es menos así en el caso de la historia de la filosofía latinoamericana; ha sido y sigue siendo preciso filosofar para erigirla, al mismo tiempo que, como resultado, es sintiéndose parte de una tradición propia -en el seno de la tradición universal- que nuestro pensamiento filosófico puede al fin asumirse y reconocerse como pensamiento también propio.

La preocupación historicista expresada en aquellos años por aquellos autores, vino a presentarse por todo eso, entonces y después hasta la hora presente, estrechamente vinculada al debate sobre la peculiaridad, o genuinidad, o autenticidad de la filosofía latinoamericana. Como conciencia colectiva, culminó por primera vez ese nexo en el Tercer Congreso

(7) Véase el opúsculo: *Colegio Libre de Estudios Superiores. Veintidós años de labor*, Bs. As., 1953, pp. 12 a 17.

(8) José Gaos, "Seminario de Tesis", en el *Anuario de Filosofía Diálogo*, México, 1955, p. 187.

(9) Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, México, 1943, prólogo, p. V.

Interamericano de Filosofía, celebrado en México en 1950. "En torno a la filosofía americana" fue la formulación de uno de sus tres grandes temas, así dividido: "La unidad de la filosofía americana", enjuiciada a través del cotejo entre el filosofar en Norteamérica y el filosofar en Latinoamérica; y "El interés por el pasado", cuestión centrada en esta pregunta principal: "¿Está ligada la suerte de la filosofía americana a la elaboración de una historia de sus ideas?"

Detenemos en esa interrogante, sería internarnos, por uno de sus distintos costados, en el problema mismo de la filosofía latinoamericana, que no es, en cuanto tal, nuestro objeto aquí. Quede la cuestión apuntada. Pero no sin señalar que su enunciación literal en ese texto, obligadamente escueto, puede no ser bien entendida. De lo que se trataba y se trata, es de si el ingreso de la filosofía americana -en nuestro caso latinoamericana- con identidad propia al corpus de la filosofía universal, está o no ligado a la elaboración de una historia de sus ideas. Cualquiera sea el pensamiento sobre el fondo del asunto, es a esta altura cierto que la toma de conciencia histórica que de sí misma ha hecho, en el curso de las últimas décadas, la filosofía latinoamericana, ha tenido ya dos consecuencias fundamentales.

Por un lado, la historia universal de la filosofía, tal como sigue siendo organizada desde sus grandes centros europeos, ha comenzado la incorporación a sus cuadros de la historia de la filosofía latinoamericana. No hubiera podido ser así, sin los materiales aportados por la vasta operación historiográfica emprendida en estas tierras. En 1954, el filósofo italiano Michele Federico Sciacca, al reeditar su *La filosofía hoy*, le incorporó un capítulo sobre "La filosofía en Iberoamérica", en cuyo comienzo expresaba: "Quizás sea ésta la primera vez que dicha actividad es tomada en consideración en una síntesis panorámica de la filosofía mundial, escrita por un europeo y publicada en Europa."⁽¹⁰⁾ En el mismo año, Luis Martínez Gómez, traductor al español de la *Historia de la filosofía*, del alemán J. Hirschberger, añadía a la misma, en apéndice, la historia de la filosofía española e hispanoamericana, esta última desde sus orígenes en el siglo XVI a nuestros días. En 1958, la revista francesa *Les Etudes Philosophiques*, dirigida por Gaston Berger, dedicaba una de sus entregas temáticas a "La Pensée Iberoaméricaine", entendiéndose por tal pensamiento, conforme al título y carácter de la revista, el pensamiento filosófico. Imposible resulta registrar aquí el sitio que desde entonces hasta ahora la historia de la

(10) Michele Federico Sciacca, *La filosofía hoy*, 1ª ed. esp., 1956, p. 513; 2ª ed. esp., 1961, vol. II, p. 479.

filosofía universal ha hecho a la latinoamericana, en libros, revistas, congresos.⁽¹¹⁾ Todo ello configura una situación impensable hace apenas unos lustros.

Por otro lado, la especulación filosófica de nuestras más actuales generaciones, sobre objetos universales o sobre objetos propios del hombre, la historia y la cultura de Latinoamérica -tan legítima en un caso como en el otro- no ha podido menos que empezar a contar, así sea implícitamente con la tradición continental, más o menos inmediata, más o menos mediata. Impedidas de ello estuvieron las generaciones precedentes, carentes de la conciencia del propio pasado filosófico. De tal suerte, ensanchando su autognosis por la vía de su memoria histórica, dicha especulación contemporánea ha encontrado motivos de vitalización a la vez que de renovación. Con lo que se ha dado razón amplia a las que fueran conclusiones del recordado debate en el Congreso de 1950 en México. Sin proponérselo, constituyen su elocuente condensación, al año siguiente, estas palabras del maestro García Bacca: "Hacer historia de las ideas filosóficas en América no es mera curiosidad; es enraizarnos, y por tanto vivir en profundidad, en el pasado, que tal vez sea más nuestro que el presente, o seamos más de él, más interior pertenencia suya de lo que el presente con sus actualidades y modas, tal vez nos haga creer."⁽¹²⁾

4. Doble universalidad filosófica: la de los objetos y la de los sujetos

La empresa de reconstrucción histórica de las ideas filosóficas en Latinoamérica, llevada a cabo en los últimos tiempos, se ha revelado fecunda, según se ha visto, en el campo estricto de la filosofía. Pero se ha revelado no menos fecunda como esclarecedora de importantes aspectos del general proceso histórico del continente, al poner de relieve la influencia en ellos del pensamiento filosófico.

No corresponde engolfarse aquí en la clásica cuestión de la valoración correlativa, como factores históricos, de los llamados reales o materiales,

(11) Particularmente significativo es el volumen antológico publicado en Toulouse, en 1971, bajo el título *Le temps et la mort dans la philosophie contemporaine d'Amérique Latine*, conteniendo una selección de estudios vertidos del español y el portugués al francés; fue obra colectiva de un equipo de investigación sobre la filosofía de lenguas española y portuguesa, animado por Alain Guy y Asociado al C.N.R.S. (Centre Nationale de la Recherche Scientifique, de Francia).

(12) Juan David García Bacca, prólogo a *Filosofía del Entendimiento*, de Andrés Bello, en el vol. III de las *Obras Completas* de éste, Caracas, 1951, p. IX.

de orden físico, o biológico, o económico, y los llamados ideales o espirituales, de orden psicológico, o intelectual, o ideológico. En cualquier caso, no se podría desconocer la enorme gravitación de las ideas, en cuanto tales. Sean factores de respuesta a condiciones infraestructurales, sean factores de creación e iniciativa autónomas, sean ambas cosas a la vez -en el grado en que esas alternativas mismas puedan tener sentido- es lo cierto que accionan y reaccionan, no sólo entre sí, sino también con relación a todos los demás elementos integrantes de la cultura y la existencia social. Y tanto más cierto es ello, si tenemos presente que la referencia no es a las abstractas ideas-conceptos, en cuya sola consideración tantas veces se ha subestimado, y hasta desestimado, por desarraigado o aéreo, el papel de las ideas, sino a las ideas-juicios, concretas siempre en la conciencia humana históricamente viviente y actuante.

Colocados en este terreno, surge de inmediato la obligada distinción entre la condición de agentes históricos que tienen, por un lado, las ideas en general, y por otro, las ideas filosóficas en particular. Conforme a nuestro tema, es a la influencia histórica de estas últimas que nos corresponde atender. La cuestión se vuelve delicada, no ya por el necesario deslinde entre unas y otras.

Ocurre que para una determinada concepción, historia de la filosofía e historia de las ideas se distinguen, precisamente, porque la primera se ocupa de la pura dialéctica interior del pensamiento filosófico, mientras que son materia de la segunda los componentes intelectuales que condicionan y orientan el general proceso histórico. Para esta concepción, claro está, la filosofía, en cuanto pura filosofía, no opera como factor de la historia común, por más relaciones indirectas que tenga con ella. No es el criterio seguido en estas páginas. De acuerdo con la identificación más arriba establecida entre historia de la filosofía e historia de las ideas filosóficas, esta última resulta incluida con carácter sectorial en la historia de las ideas, a secas. Y es así porque, en el fondo, las ideas filosóficas se mezclan tanto como las demás a la vida histórica y tanto como ellas influyen en su curso. Sólo que lo hacen de distinta manera. En términos generales, es a través de esas demás ideas que las ideas filosóficas influyen. En cierto sentido, entonces, su papel es más restringido. Son las particulares ideas políticas, jurídicas, sociales, económicas, por un lado; educacionales, estéticas, religiosas, científicas, por otro -volviendo aquí a atenemos a las categorías más convencionales- las que más directamente operan con su energía judicativa en esas reales áreas de la actividad humana que son el Estado, el derecho, la sociedad, la economía; o la educación, el arte, la religión, la ciencia. Pero en otro sentido, las ideas

filosóficas son las de acción más universal: es siempre teniéndolas a ellas por inspiración o fundamento, más o menos consciente o inconscientemente, que las demás ideas inciden sobre la realidad, al mismo tiempo que entre sí. De enlace entre estas demás ideas y la pura filosofía, actúan los contenidos propios de la filosofía aplicada: filosofía del Estado, del derecho, de la sociedad, de la economía; filosofía de la educación, del arte, de la religión, de la ciencia. Todo ello, por cierto, en una gradación por momentos insensible, y hasta indiscernible, en la concepción teórica tanto como en la metodología práctica.

Mucho antes de que se difundiera en nuestro siglo la concepción sistemática de conexión estructural en el mundo histórico, escribía Rodó en 1910, en oportunidad de hacer el balance del a esas horas superado positivismo latinoamericano: "Expone Taine que cuando, en determinado momento de la historia, surge una 'forma de espíritu original', esta forma produce, encadenadamente y por su radical virtud, 'una filosofía, una literatura, un arte, una ciencia', y agreguemos nosotros, una concepción de la vida práctica, una moral de hecho, una educación, una política. El positivismo del siglo XIX tuvo esa multiforme y sistemática reencarnación."⁽¹³⁾ No por azar la filosofía encabezaba la serie establecida por Taine y ensanchada por Rodó, para hacer su especial aplicación a nuestra América. Esa preeminencia ha venido ahora a quedar todavía más en claro.

Del papel de las ideas en general en los procesos históricos latinoamericanos, se ha hecho notable caudal en los últimos tiempos, como consecuencia del rico movimiento historiográfico de las mismas, de que se ha hablado. Francisco Romero llegó aún a sostener: "Sin duda en ninguna otra región del mundo las ideas han tenido tanta significación e influencia en la vida política y social." Eso decía, distinguiendo y contrastando el superabundante recurso a ellas por nuestras sucesivas generaciones dirigentes, con el escaso desarrollo, hasta nuestros días, de la filosofía propiamente dicha. Pero eso mismo lo conducía por vía indirecta a reconocer el papel de esta misma. A texto seguido remitía a -o subsumía en- expresos conceptos de filosofía aplicada, cuando no de filosofía general, a las que había llamado simplemente ideas: "El siglo XVIII, sacando las consecuencias de las teorías anteriores de *filosofía política*, y sobre todo de la de Locke... La *filosofía de las luces* preside el nacimiento de estas naciones. Más tarde,

(13) José Enrique Rodó, ensayo "Rumbos Nuevos", en *El Mirador de Próspero*; véase *Obras Completas* del autor, editadas por Emir Rodríguez Monegal, Madrid, Aguilar, 2ª ed., 1967, p. 519.

a mediados y fines del siglo XIX, la filosofía del positivismo contribuyó a suavizar y a fortificar la existencia social..."(14)

Venía a registrar de ese modo el maestro argentino, la natural continuidad de hecho entre la pura filosofía, la filosofía aplicada y las comunes ideas, en el más amplio sentido de éstas: desde doctrinas, teorías, convicciones y creencias corrientes, hasta programas ideológicos y esquemas intelectuales de acción práctica. Por su parte, Samuel Ramos se manifestaba de su país en estos términos, extensibles a toda Latinoamérica: "En los grandes acontecimientos sociales y políticos que resaltan en la historia de México, hay un fondo de ideas filosóficas, más o menos visibles, que delatan la preocupación de ajustar la vida a ciertas normas de pensamiento. Nadie puede negar que la filosofía ha sido una realidad en nuestra cultura, y no es por eso un intento vano hacerla objeto de una historia especial." Y añadía a continuación inmediata: "Pero entonces hay que buscar las ideas filosóficas no solamente en las obras especiales, escritas generalmente por los profesores de filosofía, sino también entre las de los humanistas, hombres de ciencia, políticos, educadores, moralistas, etc."(15) Obsérvese que en tales palabras no es de las ideas en general que habla Ramos, sino en particular de las "ideas filosóficas", conforme a la obra de "historia de la filosofía" a que aquellas palabras pertenecen.

Del contexto mismo se desprende, al igual que en el caso de Romero, que las ideas filosóficas tenidas ahí principalmente en vista como agentes históricos, son ante todo las que venimos llamando de filosofía aplicada. No por eso su historia deja de ser historia de ideas filosóficas y por tanto de filosofía. Corresponde por lo pronto subrayarlo, frente a alguna tendencia académica a circunscribir ésta sólo a sus manifestaciones de mayor abstracción especulativa. Pero es que, además, toda filosofía aplicada resulta carente de sentido sin su constante referencia explícita o implícita a la filosofía general, y en definitiva, a la filosofía primera. Es lo que quiso expresar Alejandro Korn ya en el título de su clásica obra *Influencias filosóficas en la evolución nacional*. Lo refería a la Argentina; pero, en cuanto título, es aplicable sin variante alguna al conjunto de la nacionalidad latinoamericana. La historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica, de por sí legítima y fértil en el ámbito natural de la filosofía, duplica así su

significado como privilegiado instrumento de comprensión del hombre, la historia y la cultura de nuestros pueblos.

Las conclusiones a que se llegue sobre el papel desempeñado por las influencias filosóficas, serán distintas según los criterios interpretativos que se sigan. Pero cualesquiera sean éstos, tendrán que contar con la real evolución de la filosofía en Latinoamérica, tal como su historiografía la ha venido estableciendo. Desde los más lejanos orígenes coloniales ha sido cultivada en estas tierras. Lo ha sido como docencia y como reflexión, como transmisión del saber que la constituye e instituye en el espíritu objetivo, y como ejercicio del pensar que indefinidamente la renueva en el espíritu subjetivo. Tanto uno como otro aspecto se han dado regidos por los contenidos y modos de pensamiento originarios de los grandes centros ultramarinos de la cultura occidental; situación no diferente, por otra parte -como lo ha observado Sciacca- a la de la gran mayoría de los propios países europeos, no menos regidos en la materia que los nuestros, por los cuatro o cinco que han encabezado la marcha de la filosofía del Renacimiento en adelante.

La anacrónica prolongación en la península ibérica de las formas escolásticas, determinó la persistencia de las mismas -en su modalidad hispánica- durante los tres siglos de la colonia. Ello no impidió la penetración en su momento, bajo el manto de aquellas formas, de la filosofía clásica moderna primero y la iluminista después. Es a través de esta última que la definitiva ruptura con la escolástica se produce, en estricta correlación con la ruptura del vasallaje colonial. Filosofía de la Revolución, el iluminismo marcó la caducidad del rectorado cultural hispánico, franqueando el encuentro, bajo el signo de la libertad intelectual consagrada por la independencia política, con el nuevo espíritu europeo que Francia irradiaba.

A partir de entonces, la evolución latinoamericana de las ideas filosóficas acompañó más de cerca a la de la Europa dirigente. El iluminismo, culminado en pleno ciclo de la Independencia en el giro epigonal que a la Enciclopedia imprimieron los ideólogos, fue seguido en todo el continente, primero por las corrientes del romanticismo y luego por las del positivismo, en las diversas expresiones que, según los países, unas y otras asumieron. Hasta fines del siglo iniciaron y completaron ellas, cada una con sus valores y sus métodos, la ímproba tarea de la organización nacional. Después, la gran renovación idealista del 900, que abrió el camino a la ávida recepción del acelerado a la vez que heterogéneo proceso filosófico del presente siglo. Siguiendo a la que en una línea fue la acción de la filosofía de la vida y el pragmatismo, y en otra la del neokantismo y el

(14) Francisco Romero, "Filosofía e Historia de las Ideas en Iberoamérica" en revista *Les Etudes Philosophiques*, París, 1958, N° 3, pp. 277-278 (Los subrayados son nuestros A.A.).

(15) Samuel Ramos, *lug. cit.*, p. VII.

neohegelianismo, se produce hacia fines del primer tercio la entrada en escena de las tendencias -unas veces convergentes y otras encontradas- de la fenomenología, el existencialismo, la neoescolástica, el neopositivismo, la filosofía analítica, el materialismo dialéctico, el historicismo. Más o menos detenidas algunas de ellas, más o menos en expansión otras, según los países, diseñan en conjunto, con mayor o menor nitidez, el panorama filosófico latinoamericano con que se acaba de entrar al cuarto final de la centuria.

La Colonia, la Independencia, la Organización Nacional, habían sido hasta el 900 las fundamentales etapas de la historia general de nuestros países, cada una con su característica cúpula filosófica. La efervescencia especulativa del siglo XX, a su turno, se relaciona en forma muy estrecha con las grandes crisis que vienen conmoviendo en la época a la civilización universal. Su repercusión primera en la conciencia latinoamericana ha sido la de evidenciar una situación de dependencia cultural tanto como material dentro de un sistema de relaciones e instituciones de escala también universal. Como factor inevitablemente influyente que es, en el vasto campo de la historia cultural, institucional y política, no hay para nuestra filosofía, entonces, apremio mayor que el de asumir y asimilar su propia historia, en lo que ha tenido de positivo tanto como de negativo del punto de vista de la general emancipación continental.

Más allá de la mera docencia, la reflexión filosófica entre nosotros, por precaria que haya podido ser durante mucho tiempo, no dejó nunca de buscar su acento propio. "De allende los mares recibimos, en efecto, la indumentaria y la filosofía confeccionada. Sin embargo, al artículo importado le imprimimos nuestro sello", decía Alejandro Korn.⁽¹⁶⁾ Así ha sido comprobado por todo el subsiguiente movimiento historiográfico, revelador de un pertinaz empeño de autenticidad en pugna con las recurrencias de la imitación mecánica o servil.

En todas las épocas, por intermedio de las más libres inteligencias, al par que adoptado, el pensamiento ajeno ha sido adaptado. Adaptado a nuestras reales situaciones y circunstancias, a nuestros efectivos problemas y necesidades; pero también a nuestro estilo o espíritu, a nuestra manera de ser. En el devenir de las generaciones, sobre la adopción pasiva, por su parte siempre obstinada, la reflexiva adaptación crítica ha ido día a día imponiéndose; y de ese modo propiciando el advenimiento, irreversible

(16) Alejandro Korn, ensayo "Filosofía argentina", en *Antología de la filosofía americana contemporánea*, prólogo y selección de Leopoldo Zea, México, 1968, p. 6.

desde hace varias décadas, de una fase de definido avance hacia el comportamiento autónomo en el seno de la doble universalidad filosófica: la de los objetos y la de los sujetos.

5. Conclusiones

I.

1. El concepto de historia de las ideas filosóficas se presenta emplazado, del punto de vista léxico, entre el de historia de las ideas y el de historia de la filosofía.
2. La historia de las ideas filosóficas es una parte de la historia del pensamiento, y ésta una parte de la general historia de las ideas.
3. Historia de las ideas filosóficas es un concepto equivalente al de historia del pensamiento filosófico y al de historia de la filosofía.
4. En consecuencia, la historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica, no equivale a la general historia de las ideas en la misma; equivale, en cambio, tanto como a la historia del pensamiento filosófico en Latinoamérica, a la historia de la filosofía en Latinoamérica.

II.

5. La comprensión del papel que desempeña la noción de idea en el contexto genérico de historia de las ideas, y con mayor razón en el específico de historia de las ideas filosóficas, requiere la distinción entre ideas-conceptos e ideas-juicios.
6. Por su condición abstracta, de las ideas en tanto que puros conceptos no hay historia: toda historia de las ideas, cualquiera sea el objeto de éstas, es siempre historia de las ideas en tanto que juicios.
7. Es bajo la forma de juicios que las ideas se insertan en la historia, como respuestas concretas de los individuos o las colectividades a situaciones y circunstancias también concretas de su existencia vital.
8. Por dicho criterio es que se legitima la historia de las ideas filosóficas como historia de lo propio o peculiar de las respuestas que se han dado, en el plano de la filosofía, a intransferibles situaciones y circunstancias vividas por la comunidad latinoamericana.

III.

9. Recogiendo dispersos antecedentes, lejanos o próximos, la historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica se viene cultivando sistemática-

mente desde la década del 40 del presente siglo, a través de un verdadero movimiento historiográfico en la materia.

10. Dicho movimiento historiográfico se ha producido entrelazado, pero no confundido, con otros dos paralelos movimientos intelectuales: el de la historia general de nuestras ideas y el del debate teórico sobre el problema de la filosofía latinoamericana.
11. La historia general de nuestras ideas ha recibido de la historia de nuestras ideas filosóficas, orientaciones doctrinarias al par que pautas metodológicas, resultando ella misma, ora directamente impulsada, ora indirectamente estimulada por estudiosos de la filosofía.
12. Al mismo tiempo, la historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica viene contribuyendo eficazmente a la definición autonómica de la filosofía latinoamericana, a la vez que siendo incorporada cada vez más a la historia universal de la filosofía.

IV.

13. Más allá de las ideas y la filosofía, la historia de esta última en Latinoamérica ha venido a esclarecer importantes aspectos del global proceso histórico del continente, al poner de relieve la influencia en ellos, no sólo del pensamiento en general, sino en particular del pensamiento filosófico.
14. En términos generales, es a través de las demás ideas que las ideas filosóficas influyen, sirviendo de enlace entre aquéllas y la pura filosofía, los contenidos propios de la filosofía aplicada; la historia de esta última no deja de ser historia de ideas filosóficas, cuya comprensión requiere la de las más especulativas en que se fundan.
15. La evolución de la filosofía en Latinoamérica, desde sus más lejanos orígenes coloniales, se ha producido como docencia y como reflexión, como trasmisión del saber que la constituye e instituye en el espíritu objetivo, y como ejercicio del pensar -auténtico o inauténtico- que indefinidamente la renueva en el espíritu subjetivo.
16. Inseparable de los generales sistemas históricos de dependencia latinoamericana, la reflexión filosófica en nuestros países -en sus modos auténticos- ha venido cumpliendo una función emancipadora, por su tradicional empeño en la adaptación crítica sobre la adopción pasiva; y se orienta cada vez más al comportamiento autónomo en el seno de la doble universalidad filosófica: la de los objetos y la de los sujetos.

FUNCION ACTUAL DE LA FILOSOFIA EN LATINOAMERICA

1. Saber filosófico y pensar filosófico

Cualquiera sea el criterio con que se maneje la noción de función, y aun la propia de filosofía, el solo enunciado del tema sienta, de por sí, el supuesto de que la función de la filosofía puede ser eventualmente delimitada, o recortada, en el espacio y en el tiempo.

Semejante supuesto no es aceptado por determinadas concepciones de la universalidad inherente al saber filosófico. No hemos de internarnos aquí en la cuestión que ello involucra. Innegable en sí misma dicha universalidad, su correcta interpretación no sólo no excluye, sino que necesariamente incluye la diversificación espacio-temporal. En el caso de la filosofía, la relación entre lo particular y lo universal que todo concepto implica, no es ya análoga, sino, en el fondo, la misma que la del concepto de humanidad. Se aplique éste a los individuos o a las comunidades, resultará siempre mera abstracción, despojado que sea de su encarnación histórica. No ocurre cosa distinta con el de filosofía, desde luego producto, pero sobre todo asunción de la historicidad humana.

En el punto de partida del supuesto mencionado, para el examen de la función actual de la filosofía en Latinoamérica se hace necesaria una distinción previa: por lo que se refiere a la noción de filosofía, la distinción entre filosofía como realidad ya fijada en el espíritu objetivo, y filosofía como ejercicio todavía viviente en el espíritu subjetivo.

En otros términos, distinción entre filosofía como determinado tipo de conocimiento históricamente acumulado, organizado y hasta institucionalizado, desde la antigüedad hasta nuestros días, y filosofía como propósito, tarea o misión del filósofo. Conforme a tal distinción, el obligado desdoblamiento

del tema daría lugar a estas dos formulaciones: función actual del saber filosófico en Latinoamérica; función actual del pensar filosófico en Latinoamérica. Aquélla apunta a la trasmisión de la filosofía; ésta a su creación. La primera repercute de variadas maneras en el campo de la enseñanza; plantea en sus diversos niveles y sectores el papel de la filosofía con relación al de otras disciplinas, en particular las científicas y tecnológicas: es cuestión pedagógica ante todo. La segunda afecta a la inteligencia latinoamericana en su responsabilidad por el ejercicio de la filosofía en lo que tiene de reflexión y especulación; apela a su compromiso consigo misma, en cuanto entidad social comunitaria, por encima, o más allá, de cualquier labor reglada o académica: es, por excelencia, cuestión filosófica.

Sin subestimar la cuestión primera, ni menos desconocer sus dialécticas relaciones con la segunda, es naturalmente a ésta que nos circunscribiremos. O sea, a la función actual, en Latinoamérica, de la filosofía como aplicación del pensamiento filosófico a su radical destino de búsqueda, hallazgo y orientación. Eso establecido, una nueva distinción se impone: por lo que se refiere ahora a la noción de función, la distinción entre la función positiva en unos casos, negativa en otros, que de hecho cumple, y la función, positiva siempre, que de derecho debe cumplir, en la actualidad, la filosofía en nuestro continente.

Es decir, la cuestión de la función actual del pensamiento -o del pensar- filosófico en Latinoamérica, desdoblada esta vez atendiendo a la clásica dualidad del ser y el deber ser. Por un lado, la pregunta de cuál *es* la función actual de la filosofía en Latinoamérica; por otro lado, la de cuál *debe ser*. Todo intento de responder a una, lleva a responder a la otra. Cualquier relevamiento descriptivo de nuestra conciencia filosófica presente, en sus tendencias más características, sea como cuerpos de doctrina, sea como actitudes de espíritu, invoca su enjuiciamiento crítico. Y este enjuiciamiento, por su parte, se vuelve ineludible desde cualquier concepción que se sustente -según sea el criterio- de la que debe ser hoy, en nuestra América, la función de la filosofía. De la filosofía, dicho quedó, más que como masa de saber acumulado, en el espíritu objetivo, como actividad innovadora de la inteligencia, en el espíritu subjetivo.

2. Estructura, función, historia

De función de la filosofía, con aplicación expresa de tal enunciado, se ha empezado a hablar en nuestro tiempo -en libros, revistas, congresos-. El hecho no está desprovisto de sentido, en última instancia filosófico. No es ajeno al ensanche creciente, en el lenguaje de la filosofía, de la conceptualización, y consecuentemente el empleo, del término función. Ciertos vocablos

se incorporan como por asalto a dicho lenguaje, desde el habla corriente. Otros lo hacen de manera menos directa, y a veces paso a paso, escalando, incluso, sucesivas gradas del léxico científico. Tal ha sido el caso de "función". A lo largo de la modernidad se va abriendo camino, primero por el lado de la matemática y la lógica; luego por el de la mecánica, la biología, la psicología y la sociología. Al fin, el término pasa a adquirir en nuestros días una significación de gran generalidad filosófica. En ese plano ya aporta una nota que se halla en estrecha relación con otras, caracterizantes por igual de muy diversas direcciones del pensamiento contemporáneo.

El hecho se inscribe en el ascendente prestigio, a lejano punto de partida en el siglo XVIII, en pleno iluminismo, de toda una sinuosa línea de ideas sutilmente enlazadas por dinámicas connotaciones de movilidad, cambio y desarrollo. Mencionemos algunas, en parejas convencionales: progreso e historia; devenir y dialéctica; revolución y evolución; proceso y emergencia; acción y praxis; vida y existencia; tiempo y situación; estructura y función. Por su propia índole, ideas como éstas se han ido llamando y enriqueciendo las unas a las otras, alternada o sucesivamente, sin ser propias de ninguna escuela en particular, siéndolo en cambio, a menudo, de escuelas o tendencias muy opuestas entre sí en otros sentidos. De ahí que a rasgos -o aires- de reconocida universalidad en la atmósfera intelectual de nuestra época, como, entre otros, los de evolucionismo, historicismo, temporalismo, se haya sumado también el de funcionalismo, entendido aquí, al igual que aquéllos, en su máxima latitud teórica, o sea, sin enfeudamiento alguno a tal o cual autor o doctrina.

El ascenso filosófico, no ya científico, del concepto de función, se vincula con el experimentado por el de estructura, a costa del de sustancia. Si toda función importa el ejercicio de una actividad, esta actividad lo es siempre de un elemento o miembro en relaciones de interdependencia dinámica, o interacción dialéctica, con los demás del todo o conjunto de que forma parte. Se vuelve, así, inseparable de la idea de conexión activa que es propia de la estructura, sea ella mecánica, biológica, psíquica o social. Y de tal suerte, la filosofía, agente de semejante promoción, diríase categorial, del concepto de función, resulta ella misma afectada por el correlativo giro mental.

Aunque la expresión "filosofía de la filosofía" sea contemporánea, siempre fue la filosofía cuestión para sí misma. En nuestros días, un cambio se ha producido, sin embargo, en su autorreflexión. En tanto que tradicionalmente la preocupación estuvo centrada en su objeto, en la más reciente literatura de filosofía de la filosofía lo está en su función. No se trata de una sustitución por caducidad temática, pero sí de un desplazamiento de la vía de mayor interés. La preferente reflexión directa a propósito del ob-

jeto, se prolongaba en una determinada línea semántica, de la esencia, el fin el sentido, el contenido de la filosofía, en la que ésta era examinada como saber estático o en reposo. Se ha pasado ahora a la preferencia por la reflexión en torno a la función, prolongada a su vez en la línea semántica de la misión, el papel, la tarea, el quehacer de la filosofía, en la que ésta es reconsiderada en la condición de saber dinámico o en actividad. La significación, entonces, antes que de la naturaleza de una entidad sustantiva, del comportamiento de un miembro estructural. Por esta vía será siempre posible volver luego al asunto del objeto, iluminándolo con nueva luz. Trayectoria metodológica; pero que arrastra una forma de inversión ontológica: lo que la filosofía es, sólo es concebible a través de lo que ella hace y, más todavía, de cómo lo hace.

Semejante sesgo ha venido a ser producto de la puesta en delantera, no sólo de las correlacionadas ideas de estructura y función. También de aquellas tantas otras, ya mentadas, que por uno u otro costado han sido sus solidarias, y hasta, en algunos casos, han servido para ambientarlas. Entre ellas, las de devenir, dialéctica, proceso, praxis y -sobre todo- historia. Esta, sobre todo, por la universalidad de la experiencia a que se refiere. Considerado el conjunto de las ciencias sociales, en su más lata acepción, como totalidad de las ciencias de la cultura, en ninguna como en la de la historia ha sido de más transcendencia el ingreso a sus conceptualizaciones, de la idea de conexión funcional, en el sentido de relación estructural. Renovaciones muy notorias en la misma dirección epistemológica, de disciplinas como la lingüística o la antropología, no son ajenas a la reorganización profunda experimentada bajo tal influjo por el saber histórico; como el matemático en su caso, por sus respectivas universalidades, formal en uno, fáctica en el otro, se convierte, puesto al margen su significado intrínseco, en necesario recurso metodológico de ciencias especiales afines.

No menos se convierte el saber histórico, por la misma razón, en necesario recurso metodológico de la disciplina o forma de conocimiento que aspira a la universalidad mayor, en este caso noológica, o sea la filosofía. Tanto más, cuando ella vuelve la reflexión sobre sí misma. Desde el ángulo de una lógica relacional, antes que atributiva, atenta a la articulación de los elementos que van estableciendo las configuraciones, o estructuras, de la experiencia social, la historia coloca a la filosofía, en tanto que función, bajo una óptica nueva. Por ella, es su condicionamiento socio-histórico, en lo que tiene de complejo a la vez que de enmascarado, lo que aparece ante todo advertido. La filosofía no puede menos que operar como fenómeno social, condicionado al mismo tiempo que condicionante. No significa esto que sea una vez pasiva y otras activa. Siempre opera, es decir, funciona; y toda relación funcional, ya en el contexto *en función de*, ya en el *función de*, consiste, se sabe, en acción recíproca, en interacción.

Genérico si se quiere, un principio de ordenación es posible a partir de la distinción entre un condicionamiento vertical impuesto por la diferenciación de niveles sociales, a escala de estratos y clases, y otro horizontal determinado por la diferenciación de distancias culturales, a escala de naciones y regiones. En uno y otro caso, en tanto condicionada, la filosofía recepciona y asume procesos que se remontan desde la infraestructura material bio-económica; y en tanto condicionante, trasmite y rige procesos que descienden desde la superestructura intelectual, científico-ideológica. En uno y otro caso también, el entrecruzamiento socialmente más significativo se produce, cualquiera sea la dirección o el sentido de los procesos, en los campos de la educación y la política. En uno y otro caso, en fin, las relaciones de dominio -o de dependencia, según se las mire- entre los sectores o grupos que forman parte de los sistemas o estructuras, se vuelven decisivas en el juego de los condicionamientos. Tanto, que son ellas, en definitiva, las que de modo más directo dan carácter a la función de la filosofía. Explícita o implícitamente, como consecuencia, el propio filosofar resulta tironeado desde los opuestos extremos, para servir, con mayor o menor eficacia, de agente intelectual de dominación o de emancipación.

Es así en uno y otro caso, en el condicionamiento vertical tanto como en el horizontal. Pero en este último, cuando las relaciones de dominio enfeudan unas naciones a otras, unas regiones a otras, el condicionamiento viene a ser, si cabe decirlo, a segundo grado, porque incluye o subsume de antemano el de los niveles sociales. Las conflictualidades propias de uno y otro son inseparables por interdependientes, de donde su paralelismo en la incipiente, como en el crecimiento y en la agudización. Un momento histórico llega entonces, en las áreas dominadas, de situación límite para la función de la filosofía. En un tipo o forma de la misma, exteriormente dependiente, con conciencia o sin ella, opera en lo interno como filosofía de dominación. A la inversa, toda filosofía de emancipación nacional o regional, obligada a profundizarse, es reconducida a la radicalización social y humana -y por ende a la universalidad- de la emancipación misma.

Ese momento ha llegado en Latinoamérica. Y es, por tanto, bajo tal signo que se presenta en su ámbito, como cuestión en sí misma filosófica, la función actual de la filosofía.

3. Filosofía en Latinoamérica, filosofía latinoamericana, filosofía

Por razones de método hemos evitado a designio, en lo que ha antecedido, la expresión, tan discutida en las últimas décadas, *filosofía latinoamericana*. Hemos ahora de encaramos con ella.

Aquí, dos precisiones terminológicas. En primer lugar, durante una buena parte del polémico período contemporáneo a que acababa de aludirse, se ha hablado preferentemente de "filosofía americana"; algunas veces para mentar, sí, la filosofía referida a la totalidad del hemisferio, pero más a menudo únicamente la filosofía de "nuestra América", o América Latina. En los últimos años, si es que sólo de esta última se trata, se ha ido estableciendo el buen hábito de preferir la expresión "filosofía latinoamericana"; siendo nuestro caso ahora, a ella nos atenemos.⁽¹⁾ En segundo lugar, en estricto rigor, constituye un anacronismo la aplicación de la misma a épocas anteriores a la segunda mitad del siglo XIX, que es cuando realmente advienen la idea y el nombre de América Latina. Por un convencionalismo historiográfico, legítimo a la vez que útil, por no decir necesario, esa aplicación retroactiva se ha hecho corriente, hablándose así, por ejemplo, no ya de las guerras de la independencia, sino hasta del viejo coloniaje, "en Latinoamérica"; a este convencionalismo también nos atendremos, en la evocación del pasado al considerarse la filosofía actual de nuestro continente.

De acuerdo con la distinción que se hizo inicialmente entre filosofía como saber acumulado y establecido, y filosofía como ejercicio especulativo y crítico, en nuestra América sólo la segunda es siempre, además de filosofía en Latinoamérica, filosofía latinoamericana.

(1) En un primer sentido, el más propio, o el más lógico, o simplemente el lógico, "filosofía americana" es la filosofía de América, en la acepción cabal de este término: la filosofía de la totalidad del hemisferio americano. Pero existen otros dos sentidos, de uso muy corriente, por imposición de lo histórico sobre lo lógico.

En un segundo sentido, "filosofía americana" aparece como equivalente de filosofía norteamericana. Desde luego en Norteamérica, y también en Europa; pero a veces entre nosotros mismos. En algunos casos el Canadá resulta también comprendido, pero es fundamentalmente con referencia a Estados Unidos que se hace ese uso. En buena parte deriva ello de la general consagración del gentilicio "americano" circunscrito a esta nación, por ser la palabra América la más sustantiva en el nombre oficial del país. En su obra *Filosofía Americana*, de 1912, el clásico chileno Enrique Molina se ocupa sólo de autores norteamericanos. Si ya no en título de libro, tal empleo no deja de hacerse todavía entre nosotros de tanto en tanto.

En un tercer sentido, "filosofía americana" designa sólo a la de Latinoamérica. Es un significado también regional como el anterior, pero simétricamente inverso. Desde luego, ni en Estados Unidos ni en Europa se hace ese empleo. En nuestros países ha sido muy frecuente, pero poco a poco se ha ido produciendo el desplazamiento terminológico mencionado en el texto, a favor de la más precisa expresión "filosofía latinoamericana", cuando es sólo de la de América Latina que se trata.

Desde los orígenes coloniales hasta nuestros días, ha habido filosofía en Latinoamérica. No siempre fue ni es filosofía latinoamericana. Pero desde los primeros tiempos también, ésta fue surgiendo, desarrollándose y creciendo, como la parte dinámica de aquella: filosofía no ya tan sólo recibida, transmitida y adoptada, en función de centros ultramarinos de imperio político o cultural, sino renovada o innovada por esfuerzos de adaptación y eventualmente de creación. Por débiles o embrionarios que al principio hayan sido esos esfuerzos, sería posible rastrearlos, en algunos lugares, en la propia iniciación escolástica de la colonia. Alcanzan ya más cuerpo en la fase final de ésta, a lo menos en la modalidad de adaptación, en cuanto la inteligencia latinoamericana filosofa por su cuenta el proyecto de independencia en las ondas de la filosofía moderna y el iluminismo. Con mayor razón, en las etapas de establecimiento y organización de nuestras nacionalidades, intelectualmente atendidas por las formas de pensamiento del romanticismo y el positivismo. Más todavía, en fin, ya en el siglo actual, cuando para la filosofía latinoamericana en ingreso a la condición de adulta, se franquea la creación sobre la simple adaptación y, sobre todo, la automática adopción.

La filosofía latinoamericana, manifestación no única de la filosofía en Latinoamérica, es la que especialmente nos importa en lo que respecta a su función actual. En el seno de la última, es dicha manifestación la que representa, no el mero conocimiento filosófico, por funcional -positivo o negativo- que en cualquier caso sea, sino el propio filosofar. Bajo el primer aspecto, el sujeto del conocimiento lo es sólo como su consumidor; bajo el segundo, lo es como su productor, en uno u otro de los momentos o grados de la producción. A lo largo de su historia, Latinoamérica ha sido más consumidora que productora de filosofía. No se trata, claro está, de invertir los términos; pero sí de equilibrarlos o balancearlos. A eso se tiende en la medida en que el latinoamericano, sujeto del conocimiento filosófico, lo es cada vez más en el carácter de sujeto del filosofar, en un cambio de sentido del ejercicio de la inteligencia. Es por esta vía que, poco a poco la filosofía latinoamericana ha quedado definitivamente constituida. Así lo endendemos, sin entrar en este lugar en el problema todavía en discusión, tan vinculado a nuestro tema, pero deslindable, de si existe y aun si es posible una filosofía latinoamericana.

Que esté constituida la filosofía latinoamericana, no significa, por un lado -en cuanto a lo que es- que ella funcione ya, en todas sus direcciones, con autonomía espiritual, es decir, con autenticidad o genuinidad; y por otro -en cuanto a lo que debe ser- que ella tenga que funcionar en todos los casos como filosofía aplicada a realidades exclusivamente latinoamericanas,

es decir, como filosofía sólo de lo latinoamericano. El primer asunto nos conducirá al segundo.

Por diversos caminos, académicos o no, la filosofía latinoamericana ha alcanzado en el presente, en particular en ciertos países, muy significativas expresiones de densidad y nivel. Así es por lo apreciable de su bagaje teórico e histórico, como de sus recursos metodológicos, a contribución de un efectivo ejercicio de la inquisición filosófica. Se ha dejado atrás, entonces, la adopción pasiva, por acción mecánica o refleja; se ha ido aun más allá de la adaptación esforzada, pero más o menos urgida; se ha accedido, no de ahora aunque ahora cada vez más, a planos de creación.

Eso no obstante, suele darse en esas mismas expresiones, con excesiva frecuencia, un tipo de filosofar en el que el grado de autonomía logrado, merece llamarse de autonomía sólo técnica, en el marco de la labor profesional. Desde otro punto de vista, sigue siendo dependiente, por tributación a un colonialismo mental no separable del condicionamiento socio-histórico impuesto por otras formas de colonialismo. Se está, más que ante una posición teórica, ante una actitud de espíritu, susceptible de afectar a orientaciones las más diversas en la esfera especulativa. No es cosa, pues, de tal o cual doctrina particular; dicho sea sin olvidar que de algún modo, en circunstancias de apremio histórico, cada doctrina lleva en sí misma su destino.

En tal sentido, el problema de la emancipación mental que la generación romántica -retomando algunos antecios de la anterior a ella-, se planteara al día siguiente de la independencia política, se reformula en nuestros días en términos nuevos. En los dominios de la literatura y el arte, de más libre funcionalidad social, esa emancipación fue prioritariamente perseguida, y al fin conquistada en el correr de este siglo, en escala aceptable dentro de la interdependencia e intercambio universales. No es todavía, con carácter general, el caso de la filosofía. Paradójicamente, la señalada autonomía técnica, en lugar de favorecer, por sí misma, la emancipación, la estorba, cuando se trata del extendido tipo de filosofar de que acabamos de hablar. Peor aún: contribuye a consolidar la dependencia mediante una acción colonizadora ejercida ahora -como en el aprovechamiento de la tecnología nativa en la descentralización de ciertas plantas industriales supranacionales- desde el interior de la propia Latinoamérica.

El problema de la emancipación mental, para nuestra actual filosofía, se vuelve entonces, al par que más complejo, más grave que antes. Más grave porque no es cuestión de vérselas ya con la tutela sufrida por la inteligencia latinoamericana en su infancia o en su mocedad, sino con la reválida de su enajenación cuando ella ha llegado, o se ha acercado, a su

madurez. Pero más grave sobre todo, porque este tipo de filosofar, en función de coordenadas históricas ultramarinas, supuestas representativas de la universalidad, opera, advertida o inadvertidamente, como cúpula intelectual de una dependencia nacional o regional hacia fuera, que es al mismo tiempo de dominación social o cultural hacia dentro. Para nuestra comunidad histórica, lo que en cierto momento se llamó su "normalidad filosófica", como ejercicio de una función técnicamente emancipada, se transforma o deforma en disfunción.

La actual filosofía latinoamericana no se agota, empero, en el tipo de filosofar de que acaba de hablarse. Por otra vertiente, aquellas significativas expresiones de densidad y nivel, vivifican la autonomía técnica con la autonomía espiritual. Otro tipo de filosofar, entonces, dirigido -en este caso siempre conscientemente- a una función desenajenante o desalienante, de nuestros modos de pensar. Reasunción, o prolongación, de los tradicionales empeños de emancipación mental, a partir de la toma de conciencia de una dependencia histórica global, externa e interna, de la que la intelectual es un aspecto cargado de responsabilidad social. Se está, también aquí, más que ante una posición teórica, ante una actitud de espíritu, opuesta a la anterior, que orientaciones especulativas muy diversas comparten. Tampoco aquí, pues, es cosa de tal o cual doctrina particular; pero a coincidir en dicha actitud se llega, sin duda, por virtud de profundas afinidades axiológicas.

La estimación positiva -sencillamente, la estima- de lo propio, constituye su origen, en aquel radical punto en que, para las comunidades como para los individuos, el ser y el valor se identifican. De tal valoración ha resultado un movimiento, a esta hora vasto, de vuelta sobre sí de la conciencia filosófica latinoamericana. Otras valoraciones, otras estimas, se siguen. Latinoamérica se asume, más reflexivamente cada vez, en la peripecia de su historia, su cultura y su gente marginadas. Y es autoclarificándose de ese modo, desde sus vitales circunstancias a sus intransferibles situaciones, objetivas y subjetivas, que se reconoce protagonista de la universalidad humana a igual título que cualquier otra región del planeta; vocada, por lo mismo, a encarar con independencia también igual, los más universales, por humanos, objetos filosóficos.

Entendida así, esa actitud de espíritu, determinante de tantas concretas tareas de orientación de las transformaciones y los cambios, tendría que ser -seguir siendo- la condición primera, por básica, de la función actual de la filosofía en Latinoamérica. De la filosofía en Latinoamérica en tanto que filosofía latinoamericana, y de ésta en tanto que filosofía.

INDICE DE NOMBRES

A

- Acosta, Cecilio: 56
 Acuña de Figueroa, Francisco: 55
 Alamán: 36
 Alarcón (ver Ruiz de Alarcón)
 Alas, Leopoldo: 62
 Alberdi, Juan Bautista: 11, 12, 13, 30, 42, 54, 73, 75-86
 Alberini, Coriolano: 79
 Alcorta, Diego: 103
 Alonso, Amado: 78
 Alonso de la Veracruz: 94
 Altamirano, Ignacio: 56
 Alzate, José Antonio: 29, 43
 Amunátegui, Gregorio Víctor: 50, 51
 Amunátegui, Miguel Luis: 50, 51, 54
 Amunátegui Solar, Domingo: 30
 Appleton: 53
 Aragón, Agustín: 102
 Arboleda, Julio: 54
 Aristóteles: 29
 Ascasubi, Hilario: 54
 Avellaneda: 60

B

- Balcarce, Florencio: 54
 Balmes: 85
 Baralt, Rafael María: 44, 54
 Barreda, Gabino: 92
 Batllori, Miguel: 85
 Beauzée: 86
 Bello, Andrés: 6-9, 11, 13, 17, 20, 23, 30, 32-38, 40, 44, 47-50, 54, 64, 73, 75-88, 90, 93, 95, 117
 Berger, Gastón: 122
 Bergson: 86

García del Río, Juan: 3, 4, **17-24**, **32-38**, 47, 48, 63, 64, 80

Garcilaso de la Vega, El Inca: 31

Gerbi, Antonello: 13

Gómez, Juan Carlos: 55

González, Florentino: 54

González del Valle, José Zacarías: 102

González Prada, Manuel: 92

Gorriti, María Manuela: 54

Grases, Pedro: 24, 34, 35, 38, 44, 48, 50, 78

Groussac, Paul: 103, 106

Groot, José Manuel: 54

Gual, Pedro: 36

Guerra Bravo, Samuel: 29

Guitarte, Guillermo, L.: 18, 20, 21, 34, 35, 36, 37

Guizot: 82

Gutiérrez, Juan María: 1, 7, 16, 17, 30, 41, **46-51**, 54, 55, 58, **60-64**, 66, 70, 71, 72, 76, 80

Guy, Alain: 123

H

Henríquez Ureña, Pedro: 5, 6, 7, 9, 11, 13, 14, 16, 17, 18, 23, 30, 33, 41, 50, 55, **63-67**, 70, 89, 107

Heredia, José María: 8, 9, 53, 54, 57

Hidalgo, Bartolomé: 8, 16, 31, 33

Hirschberger: 29, 122

Hostos, Eugenio María de: 20, 92, 106

Hugo, Víctor: 56, 69

Husserl: 86, 87

I

Ingenieros, José: 90, 91, 92, 103, 106

Insúa Rodríguez, Ramón: 107

Irisarri, Antonio José: 35, 54

Irisarri, Hermógenes: 54

J

Jaspers: 87

Jouffroy: 95

K

Kant: 117

Korn, Alejandro: 89, 90, 93, 94, 99, 100, 103, 119, 120, 126, 128

L

Lafinur, Juan Crisóstomo: 54, 103

Lafragua, José María: 46

Lamartine: 54

Lamas, Andrés: 12, 42

Landívar: 5, 6, 31

Larra, Mariano José: 44

Lastarria, José Victorino: 45, 51, 54, 84

Lavardén: 6, 31

Lillo, Eusebio: 54

Locke: 125

Lovejoy: 113

Lozano, Abigail: 54

Luz Caballero: 93

Lynch, John: 43

M

Madiedo, Manuel María: 54

Magariños Cervantes, Alejandro: 55

Maitín, José Antonio: 54

Maneiro: 102

Marín, Ventura: 30, 80, 81, 84

Mármol, José: 54

Martí, José: 43, 63

Martínez, José Luis: 42, 43, 45, 46

Martínez Gómez, Luis: 122

Matta, Guillermo: 54

Mayer, Jorge: 76

Mendoza, Cristóbal: 44

Menéndez y Pelayo, M.: 30, 51, 62, 78, 80, 94

Mera, Juan León: 54, 56

Mesonero: 44

Mestre, José Manuel: 102

Michelet: 82

Miranda, Francisco de: 17, 19, 20, 22, 27, 36, 37

Mitre, Bartolomé: 54

Molina, Enrique: 93, 136

Mondolfo, Rodolfo: 116

Monguió, Luis: 39, 40

Mora, José Joaquín de: 39, 40, 42, 48

Montalvo, Juan: 63
Monteagudo: 36

N

Navarrete, Miguel de: 54
Navarro, Bernabé: 12, 29, 95
Nietzsche: 87

O

Olmedo, Joaquín de: 8, 9, 44, 49, 54
O'Higgins: 18, 19, 20
Onís, Federico de: 62
Ortega y Gasset, J.: 111, 115, 116, 117

P

Palma, Ricardo: 54
Parra León, Caracciolo: 103
Paz Castillo, Fernando: 61, 62
Pérez, Lázaro María: 54
Pesado, Joaquín: 54
Prado: 92
Prieto, Guillermo: 43, 54

Q

Quesada, Vicente G.: 54, 55, 62

R

Ramos, José Luis: 44
Ramos, Samuel: 29, 43, 83, 104, 105, 113, 121, 126
Recaséns Siches, Luis: 107
Reid: 95
René-Moreno, Gabriel: 20
Reyes, Alfonso: 1, 64
Rivadavia: 39
Rivera, Agustín: 102
Rivera Indarte, José: 54
Rodó: 1, 2, 4-6, 8-14, 16, 25, 41, 42, 50, 55, 57-65, 70, 80, 87; 125
Rodríguez Galván, J.: 54
Rodríguez Monegal, Emir: 4, 41, 125

Rojas, José María de: 49

Romero, Francisco: 89-95, 99, 100, 102, 103, 107, 108, 111, 113, 118-120, 125, 126

Romero, Silvio: 102

Royer Collard: 95

Ruiz de Alarcón: 5, 31

S

San Martín, José de: 18, 20, 34, 35-36, 38
Sánchez de Tagle, Francisco Manuel: 54
Sánchez Reulet, Aníbal: 103, 107
Sanfuentes, Salvador: 54
Sanín Cano, Baldomero: 61
Sarmiento, Domingo Faustino: 46, 63, 86
Sastre, Marcos: 30
Sciaccia, Michele Federico: 122, 127
Schulman, Iván A.: 61
Sigüenza y Góngora, Carlos: 95
Sócrates: 117
Stewart, Dugald: 95

T

Tácito: 19
Taine, H.: 86, 125
Tomás de Aquino, Santo: 117
Toro, Fermín: 44
Torres Caicedo, José María: 26, 43, 51-57, 62-64, 69-71, 80
Torres y Peña, Julián de: 54
Torres Rioseco, Arturo: 67, 68

U

Ugarte, Manuel: 59, 106
Unamuno, Miguel de: 62

V

Valdez, Gabriel de la Concepción: 54
Valera, Juan: 62
Valle, Cecilio del: 36
Valverde Téllez, Emeterio: 102, 103
Vallejos, Joaquín: 54

Varas, José Miguel: 30
 Varela, Félix: 93
 Varela, Florencio: 49, 54
 Varela, Juan Cruz: 8, 9, 40
 Varela Domínguez de Ghioldi, Delfina: 103
 Varona, Enrique José: 90-93
 Vasconcelos, José: 90, 106
 Vaz Ferreira, Carlos: 90, 93, 117
 Vecchio, G. del: 107
 Vieira, Antonio: 31
 Villarán: 92
 Viscardo y Guzmán: 36

W

Webster: 102
 Windelband: 113, 120

Y

Yépez, José Ramón: 54

Z

Zamudio Silva, Jorge R.: 103
 Zea, Leopoldo: 45, 84, 99, 104-108, 113, 119

INDICE GENERAL

Pág.

Prólogo	1
Primera idea del americanismo literario	3
1. Americanidad y americanismo en literatura	3
2. Lo americano, de la colonia a la independencia	4
3. Lo americano, de la independencia al romanticismo	7
4. Americanismo literario y americanismo cultural	10
5. Originalidad emancipadora y unidad hermanadora	14
6. Marco histórico de la proclamación de Bello	17
7. "La Biblioteca Columbiana" de García del Río, Lima, 1821	20
8. Neoclásicos y románticos en los orígenes del americanismo literario	23
Del hispanoamericanismo literario al latinoamericanismo literario	25
1. Grandes etapas de la integración cultural latinoamericana	25
2. El americanismo literario como americanismo cultural en Hispanoamérica	28
3. Origen continentalista del americanismo literario: Bello y García del Río, 1821-1827	32
4. Americanismo y nacionalismos literarios inmediatos a la independencia	38
5. Recuperación continentalista de la poesía: Juan María Gutiérrez, 1846-1847	46
6. De poesía continental a literatura continental: José María Torres Caicedo, 1855-1879	52
7. El continentalismo literario hispanoamericano en Rodó, 1895-1917	57
8. De América Española a América Hispánica como Iberoamérica, en Henríquez Ureña, 1935-1946	63
9. Culminación "latinoamericana" del americanismo literario	68
El latinoamericanismo filosófico, de ayer a hoy	73
1. La controversia contemporánea sobre el concepto de filosofía latinoamericana	73
2. La filosofía de nuestra América en las concepciones de Alberdi y Bello	76
3. Lo americano como objeto de la filosofía	80
4. El americano como sujeto de la filosofía	83

El concepto de fundadores de la filosofía latinoamericana	89
1. La filosofía latinoamericana y su pasado	89
2. Etapas y formas fundacionales	90
3. Del latín a las lenguas nacionales en la filosofía latinoamericana	93
Historia de las ideas en América Latina	97
1. Historia de la historiografía de las ideas en América Latina	97
2. Iniciales centros contemporáneos en Buenos Aires y México	99
3. Convergencia historiográfica continental en la década del 40	104
4. Elementos históricos y elementos teóricos	108
Historia de las ideas filosóficas en América Latina	111
1. Historia de las ideas e historia de las ideas filosóficas	111
2. Ideas-conceptos e ideas-juicios	115
3. Historia de la filosofía en Latinoamérica y problema de la filosofía latinoamericana	118
4. Doble universalidad filosófica: la de los objetos y la de los sujetos	123
5. Conclusiones	129
Función actual de la filosofía en Latinoamérica	131
1. Saber filosófico y pensar filosófico	131
2. Estructura, función, historia	132
3. Filosofía en Latinoamérica, filosofía latinoamericana, filosofía	135
Índice de Nombres	141

IMPRESO POR LA DIVISION
PUBLICACIONES Y EDICIONES
UNIVERSIDAD DE LA REPUBLICA
Octubre 1967
1.000 ejemplares
Depósito Legal 216.554
Código X-2225