

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. José Narro Robles

Secretario General

Dr. Sergio M. Alcocer Martínez de Castro

Secretario de Desarrollo Institucional

Mtro. Javier de la Fuente Hernández

Coordinadora de Humanidades

Dra. Estela Morales Campos

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director

Dr. Adalberto Santana Hernández

Secretaria Académica

Dra. Margarita Vargas Canales

Secretario Técnico

C.P. Felipe Flores González

Jefe de Publicaciones

Lic. Ricardo Martínez Luna

ESTRATEGIAS DEL PENSAR
Ensayo y prosa de ideas en América Latina
Siglo xx

COLECCIÓN
LITERATURA Y ENSAYO EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

8

CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Liliana Weinberg
(coordinadora)

ESTRATEGIAS DEL PENSAR
Ensayo y prosa de ideas en América Latina
Siglo xx

Volumen II



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
México, 2010

Esta edición se realizó gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA), UNAM, a través de su Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIT), para el proyecto “Ensayo e historia intelectual” IN-403402.

PQ7082

.E8 Estrategias del pensar : ensayo y prosa de ideas en América Latina siglo
E77 XX / Liliana Weinberg, coordinadora. -- México : UNAM, Centro
de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2010.
v. 2. -- (Colección Literatura y Ensayo en América Latina y el
Caribe ; 8)

ISBN 978-607-02-0512-5 (v. 2)

1. Ensayos latinoamericanos – Siglo XX – Historia y crítica. 2.
Ensayo – Historia y crítica. 3. América Latina en la literatura – Siglo
XX. I. Weinberg, Liliana, 1956- , ed. II. Ser.

Diseño de la cubierta: D. G. Marie-Nicole Brutus H.

Ilustración: Carolina Magis Weinberg, *Tránsitos II*, 2009

Fecha de edición: 2 de diciembre de 2010

Primera edición: 2010

D.R. © 2010. Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, México, D.F.

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Torre II de Humanidades, 8º piso,

Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

<http://www.cialc.unam.mx>

Tel. 56230211 al 13

ISBN 970-32-3581-6 (colección)

ISBN 978-607-02-0512-5 (obra)

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Introducción	9
<i>Liliana Weinberg</i>	

LA CREACIÓN Y LA CRÍTICA

Alfonso Reyes, entre las nuevas y las viejas artes	27
<i>Beatriz Colombi</i>	

Gestos del pensar y ética de la lectura en <i>Las corrientes literarias en la América hispánica</i>	55
<i>Rafael Mondragón</i>	

Tradición y vanguardia: <i>La expresión americana</i> de José Lezama Lima	105
<i>Héctor Jaimes</i>	

Ritmo y analogía en la ciudad letrada. Una digresión en <i>El arco y la lira</i>	127
<i>Leonardo Martínez Carrizales</i>	

LOS INTELLECTUALES Y LA CRÍTICA DE LA CULTURA

Ensayo e historiografía en la narrativa latinoamericana de José Luis Romero	179
<i>Omar Acha</i>	

Ángel Rama y *La ciudad letrada* o la fatal exterioridad
de los intelectuales 225
Gonzalo Aguilar

Reflexiones en torno a *Escribir en el aire: Ensayo sobre la
heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*,
de Antonio Cornejo Polar 257
Patricia D'Allemand

Un crítico en la periferia del capitalismo: Roberto Schwarz
y las fuentes para una nueva crítica latinoamericana 287
Rebeca Errázuriz Cruz

ENTRE LA HISTORIA Y LA FILOSOFÍA

Alberto Edwards Vives y *La fronda aristocrática:*
Nacionalismo, vitalismo y decadentismo
en la historiografía chilena 329
Fabio Moraga Valle

El humanismo filosófico de la educación
y de la filosofía de la cultura de Samuel Ramos. 375
Mario Magallón Anaya

Entre los pliegues del universo: la condición humana
en la *Teoría del hombre* de Francisco Romero 407
Juan Carlos Torchia Estrada

Sobre los autores 443

INTRODUCCIÓN

El campo de la prosa de ideas en América Latina está habitado y atravesado por innumerables voces, estrategias discursivas, zonas de encuentro de tradiciones, espacios de confluencia o divergencia de proyectos, redes de intercambio de ideas, testimonios de amistad intelectual, polémicas, debates, que a su vez se traducen y cristalizan en textos concretos que portan huellas de esta ebullición del pensamiento y el diálogo. Se normalizan a lo largo de los años diversas prácticas de sociabilidad literaria e intelectual, así como diversas posturas ante la presentación y representación de distintos temas y se confirma además la riqueza de las manifestaciones de la gran familia de la prosa no ficcional, y particularmente del ensayo, en nuestra región.

Ese espacio público de discusión que se consolida progresivamente a lo largo del siglo xix en América Latina se convierte en el xx en un lugar a repensar y reconquistar simbólicamente. Otro tanto sucede con los espacios de la creación y de la crítica, que comienzan a diferenciarse de manera pronunciada respecto de otras esferas del quehacer social, conforme avanzan los procesos de modernización y profesionalización característicos de la pasada centuria: un siglo de cruce de lenguajes, propuestas y estrategias simbólicas tan deslumbrantes como pueden serlo los textos cuyas no menos apasionantes lecturas se ofrecen en esta obra.

Es así como el presente volumen, segundo de un amplio proyecto colectivo en que concurren pluralidad de autores, perspectivas, formas de tratamiento de los temas y problemas, se organiza en torno de tres grandes ejes temáticos, que abarcan ahora la creación y la crítica literaria, el papel de los intelectuales en la crítica de la cultura y por fin las fronteras entre el ensayo y otras formas discursivas en la producción historiográfica y filosófica.

Se abren en él perspectivas de análisis y acercamientos que nos permiten confirmar esa permanente tensión que atraviesa a nuestras grandes figuras de la creación y la reflexión entre pensar con perspectiva de nación y pensar con perspectiva latinoamericana: una tensión heredada del siglo XIX que se reaviva a la luz de las nuevas condiciones históricas y culturales a la vez que se confronta en muchos casos con la emergencia de nuevas formas discursivas, en particular las ligadas a las ciencias sociales, sin por ello renunciar nunca a la posibilidad de adoptar una perspectiva interpretativa de hondos alcances.

El responsable de una obra colectiva tiene también frecuentemente el privilegio de convertirse en su primer lector: tal es ahora mi caso, que me permite, además, vislumbrar algunas de las grandes líneas de preocupación y temas de diálogo que habitan la presente propuesta, así como la posibilidad de contribuir al reconocimiento de algunos rasgos representativos de aquella que Alfonso Reyes llamó certeramente la “inteligencia americana”,¹ y que bien puede enlazarse con otra noción que pocos años después plantearía Theodor W. Adorno: “la inteligencia es una categoría moral”.²

La preocupación por el lugar de la inteligencia en la sociedad está ligada a su vez en nuestros artistas y pensadores con una fuerte preocupación por la representatividad de la palabra,

¹ Alfonso Reyes, “Notas sobre la inteligencia americana”, *Sur*, Buenos Aires, núm. 24 (1936), pp. 7-15, reproducido en *Última Tule* (1942) y en *Obras completas*, México, FCE, 1960, t. XI, pp. 82-90.

² Theodor W. Adorno, *Minima moralia* (1ª ed. alem. 1951), 2ª ed., trad. Joaquín Chamorro Mielke, Barcelona, Taurus, 1987, tercera parte (1946-1947), § 127, p. 198.

por la legitimidad de las respuestas simbólicas ofrecidas, que pondrán en evidencia una fuerte tensión entre la obediencia a modelos y las propuestas originales para representar el mundo, en una obstinada voluntad por alcanzar la autenticidad en la aprehensión de los significados y en la atribución de valores: estas pugnas se traducen, por ejemplo, en la adopción del paradigma del devenir histórico como gran modelo interpretativo o en la afirmación en su especificidad de diversas estrategias de ruptura creativa. Muchos de nuestros más grandes autores se debatirán en la tensión entre una *ratio* y una *economía* en los modos de pensar y una libertad de la imaginación, que sigue los imperativos de la *visión* artística, a la vez *gratuita* y *excedente*, que nos procura un modo de resolución estética de los problemas éticos.

A través de la propia escritura, que va tejiendo una laboriosa malla entre esa tríada identificada por Edward Said como el mundo, el texto y el crítico, cada autor intenta validar su posición y su afiliación a un campo: la adopción de un punto de vista trae aparejado el consiguiente recorte que la mirada interpretativa ejerce sobre el mundo, a la vez que esa versión del mundo reenvía a la mirada que así busca legitimarse.³ Porque el otro gran tema que se nos impone para el caso de la inteligencia americana es la angustia por la legitimidad de la palabra. Y es así como encontramos el campo intelectual y el campo literario atravesados por dos pulsiones contrastantes: la voluntad de representación del espacio público y la voluntad de representación de los mundos de la imaginación, o, como he dicho en varias ocasiones, la tensión entre la forma de la moral y la moral de la forma.⁴

A través de los trabajos que integran el presente volumen se confirma el interés de recuperar en todos sus alcances ese primer gesto, esa primera decisión, esa primera ley del ensayo,

³ Edward W. Said, *The World, the Text and the Critic*, Cambridge, Harvard University Press, 1983. Hay versión al español: *El mundo, el texto y el crítico*, trad. de Ricardo García Pérez, Barcelona, Debate, 2004.

⁴ Liliana Weinberg, *Situación del ensayo*, México, CCYDEL-UNAM, 2006 y *Pensar el ensayo*, México, Siglo XXI Editores, 2007.

que es la adopción de un punto de vista como punto de partida: se trata de la incorporación de una perspectiva, por parte del que piensa, respecto de la cosa pensada. El ensayo es la representación del proceso mismo de representar, pero una representación siempre exigida por el problema de la representatividad, de la validez de la palabra adoptada, tomada como respuesta responsable dentro del polifónico concierto del espacio público. La capacidad de representación de la palabra del otro no es una garantía absoluta del sentido para el autor: es eso precisamente lo que hace del ensayo, en sus mejores, más valientes y arriesgadas manifestaciones, un género fronterizo, dinámico, de puesta en duda de la delegación de la palabra, de equilibrio inestable y siempre pronto a reabrirse a una nueva consideración. La primera ley del ensayo es para Adorno la herejía; fue él también quien observó además de manera convincente que el ensayo representa no sólo el mundo sino el acto mismo de interpretación activa de ese mundo por parte de un autor.⁵

De allí la radical heterogeneidad del ensayo, su radical apertura, su fundamentación última como puesta en duda de las certezas absolutas. La idea de delegación metafórica y reversible de la palabra anida en los entresijos del ensayo. Es la buena fe que se coloca siempre a sí misma el correctivo de la puesta en duda, que se examina como respuesta anticipada a una acusación posible de mala fe.

El ensayo es así una radical puesta-en-perspectiva del mundo del autor y del lector; es la re-presentación del problema de la re-presentación, es la puesta en escena de la cuestión de la legitimidad de las representaciones, de su ser o no ser, y es éste a la vez un problema de profundos alcances epistémicos, éticos y estéticos.

Al mismo tiempo, y como forma de resolución de este conflicto de base, el ensayo se torna también una radical puesta-en-presente del mundo del autor y su lector, en todo lo que implica

⁵ Theodor W. Adorno, "El ensayo como forma" (1ª. ed. 1958), en *Notas de literatura*, trad. de Manuel Sacristán, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 11-36.

traer a presente una reflexión en pleno proceso de generación, de apertura, diálogo y emancipación del peso de la tradición.

La prosa de ideas se vuelve además componente central de un vasto proyecto de construcción cultural en la obra de Alfonso Reyes, con quien el ensayo alcanza —lo hemos dicho más de una vez— su tierra firme. Obligado era así comenzar este volumen, en una primera sección dedicada a “La creación y la crítica”, con un acercamiento a la obra de este gran mexicano que indagara las claves de su estrategia de apropiación de ese terreno para la construcción de un programa intelectual para toda América. Así lo evidencia el trabajo de Beatriz Colombi, “Alfonso Reyes, entre las nuevas y las viejas artes”, donde la autora argentina revisa algunos de los más representativos escritos de la “vuelta a casa” del mexicano, cuando Reyes, ya de regreso definitivo a su país, comienza a organizar su biblioteca, participa en grandes empresas culturales, y se da a la tarea de reunir y publicar sus textos. Propone Colombi que es en esta etapa cuando “Reyes establece una reflexión sobre su propia voz de ensayista, construida en la intersección de varias coordenadas”. De este modo, a la voz del enunciador filólogo-humanista que caracteriza *Visión de Anáhuac* (1917), se sumará, a partir de 1940 y de las obras de madurez, “la inflexión del enunciador rétor de *La antigua retórica* y del utopista de *Última Tule*”: “En la amalgama de estas posiciones se cristaliza no sólo su voz de ensayista sino también su figura de intelectual, conjugándose el *neo-humanista*, que hará prevalecer el sentido crítico y la óptica universalista, con el rétor, atento a la ética y estética de la palabra, y el *utopista*, planificador de un orden social superior”. Colombi pone en diálogo distintos textos del hombre de letras y recupera el valioso testimonio de las conversaciones entre Pedro Henríquez Ureña, Francisco Romero y el propio Reyes, que nos muestran de manera elocuente los signos y los alcances de las distintas formas de la sociabilidad intelectual y el modo en que las ideas acuñadas en la conversación se convierten en vectores que atraviesan el conjunto de su obra.

Rafael Mondragón aporta un propositivo estudio sobre *Las corrientes literarias en la América hispánica* (1949) de Pedro Henríquez Ureña y muestra el papel determinante que la voz, la gestualidad y, en general, las condiciones de producción, tienen para la conformación de una obra que hoy se tiende a ver de manera errada como una especie de manual de literatura hispanoamericana, pero que en mucho supera esa reducción para mostrarse como un programa de lectura de nuestra vida cultural y artística. Como bien lo afirma Mondragón, “las conferencias de Henríquez Ureña son de una época inmediatamente anterior a la de la explosión de los estudios de área, y se sitúan en un lugar ambiguo respecto de los mismos pues no sólo intentan dar un panorama representativo del proceso de nuestra literatura y su sentido: también son una propuesta metodológica y un manifiesto emancipatorio”. Se trata así de una obra singular y adelantada para su tiempo, “imponente panorama que en ocho lecciones dio una síntesis del proceso y sentido de toda una tradición literaria, en una perspectiva que ponía a la literatura sistemáticamente en relación con la historia social y con otras artes como la música, la pintura y la arquitectura”. Reflexiona también el estudioso respecto de “cómo todo intento de hacer la historia de una tradición literaria se inscribe, voluntariamente o no, en la relación problemática que existe entre cultura e historia literaria” y nos invita a pensar a fondo esa relación.

En este año de celebración lezamiana no podía faltar un aporte sobre *La expresión americana* (1957), ese magno ensayo que puede leerse en contrapunto con los *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, de Henríquez Ureña, donde el gran escritor cubano propone una nueva interpretación de la historia y la cultura americanas desde el mirador de la creación artística. El autor de este trabajo, Héctor Jaimes, afirma, de acuerdo con Irlemar Chiampi, estudiosa del pensamiento lezamiano y prologuista de esa obra, que en ella “se elabora toda una *fenomenología* de la imagen y de sus asociaciones que deviene en una ‘visión histórica’”. Como dice más adelante Jaimes, “Es evidente que el

escritor cubano lleva a cabo una especie de ‘lectura combinatoria’ en la que se destacan las relaciones a través de las cuales la historia no es interpretada simplemente a partir de hechos aislados o fácticos, sino a partir de ‘eras imaginarias’; es decir, de eras cargadas de imágenes e imaginación”.

Leonardo Martínez Carrizales se dedica a estudiar *El arco y la lira* de Octavio Paz y, con el sugerente título de “Ritmo y analogía en la ciudad letrada”, parte del análisis riguroso de una digresión presente en dicho ensayo, para localizar algunas claves de la estética del gran autor mexicano. Muestra el lugar central que ocupa en la obra de Paz el núcleo de la experiencia poética. Tanto en la primera como en la segunda ediciones de *El arco y la lira* (1956 y 1967) se reitera el interés de Paz por mostrar “el carácter excepcional de la poesía, a la cual sobre todo se la juzga como una experiencia cuyos rasgos necesariamente son intransferibles, únicos, absolutos, tanto para el creador como para el lector”. El carácter singular de la experiencia poética y la condición única del poema llevan a cancelar toda pretensión de reducir la obra poética a otra cosa: “la organización analógica del universo” se convierte así en “noción necesaria para la proposición de una semántica radicalmente renovada del discurso lírico, así como también para la postulación de un orden de relaciones entre poesía y realidad”. Por otra parte, Martínez Carrizales enfatiza la tensión entre el idealismo estético y el discurso estructuralista de época que atraviesan las dos ediciones de la obra de Paz. Concluye así el estudioso que “El modelo de intelectual crítico e independiente que orientó a Paz a partir de los años sesenta tiene como resorte principal la noción de excepcionalidad del quehacer intelectual y literario que tiene en la analogía poética y la noción de ritmo los resortes principales para validar un nuevo lugar del poeta en la ciudad letrada”.

En la segunda sección del presente volumen, “Los intelectuales y la crítica de la cultura”, se analiza la obra de varios de los más destacados representantes de esa línea de indagación en América Latina. El grupo de estudios se abre con el texto “Ensayo e

historiografía en la narrativa latinoamericana de José Luis Romero”. Allí, Omar Acha aborda el estudio de la obra del historiador argentino, y en particular de *Latinoamérica: las ciudades y las ideas* (1976), aporte fundamental para la historia cultural en el continente, cuya honda influencia en otras obras, como la de Ángel Rama, es hoy, en nuestra opinión, indiscutible. Dice Acha que “El objetivo de *Latinoamérica* fue político y cultural, su aliento fue el del ensayo latinoamericano, su armazón narrativa, la de historia social, su método de demostración se sirvió de la novelística principalmente decimonónica y de algunos relatos de viajeros”. Observa Acha que ese método “empleaba la literatura como ilustración, a veces de procesos materiales y a veces de vivencias de época, que se restringió a los textos realistas”. Sin embargo, agrega, “no puede dejar de notarse el recorte de las fuentes literarias como ilustración de las experiencias urbanas y archivo de representaciones letradas sobre la ciudad”. Acha se asoma al tan complejo como significativo espacio de encuentro entre ensayo e historiografía cuando afirma que, si bien la filiación más clara de la obra de Romero corresponde a la disciplina histórica —a cuya normalización él mismo contribuyó de manera eminente—, también resulta evidente que “preservó una pulsión ensayística”. Acha revisa la trayectoria intelectual de Romero y la analiza en diálogo con tradiciones y redes de debate de ideas, comenzando por la obra sarmientina, a la que el autor estudiado repiensa en un esfuerzo por interpretar los procesos urbanos a partir de la incorporación de fenómenos clave como el de la sociedad de masas y el papel de las élites. El trabajo de Acha demuestra que es no sólo posible sino también necesario examinar la obra de Romero a la luz de las tradiciones interpretativas de Argentina y de América Latina. Es justo preguntarse, dice el estudioso, hasta qué punto la obra de Romero, con su perspectiva “dialectizada entre las ciudades y las ideas”, logró consumir “la aspiración a una comprensión matizada del subcontinente”.

Entre los muchos vínculos que marca Acha me interesa recuperar el mensaje que Romero envía en 1966 a Jesús Silva Herzog,

director de *Cuadernos Americanos*, donde escribe: “Creo que nos faltan *estudios comparativos* que pongan objetivamente de manifiesto la existencia de *problemas comunes con perspectivas y soluciones diferentes* en los distintos países latinoamericanos. Mientras no se haga esto no tendremos un conocimiento válido de nuestra situación y nuestras perspectivas”. Elementos como éste nos muestran el profundo sentido de diálogo continental que anima la obra de muchos de nuestros más eminentes autores.

En “Ángel Rama y *La ciudad letrada* o la fatal exterioridad de los intelectuales”, Gonzalo Aguilar estudia en profundidad esa obra de publicación póstuma que el crítico considera “el libro de un exiliado que es también un intelectual errante”, “libro de un desarraigado que buscaba denodadamente un arraigo”. Convertido en “peregrino permanente”, Rama nos deja como herencia esa visión *panorámica* de la cultura latinoamericana que en mucho supera los enfoques centrados en los procesos nacionales, a la vez que se trata de una obra que traduce el “carácter plástico y totalmente situado de su discurso crítico, siempre sometido a fuertes transformaciones y giros”. “Testigo curioso” y autor incansable de diversas formas de la prosa, Rama “trató de dar cuenta de los cambios culturales y literarios del continente a medida que éstos se iban sucediendo. Por eso, a la vez que *La ciudad letrada* (1984) resulta un libro concluido, orgánico, exhaustivo, también tiene algo de transicional, inestable y experimental. Como si en la mirada hacia el pasado y hacia el continente visto como un todo, Rama estuviera reflexionando sobre el futuro del proyecto latinoamericanista”. En esta obra, “la modernización es sometida a una dura crítica, las ambiciones pedagógicas de los sectores letrados son puestas en relación con las formas de dominación y la escritura es definida como un agente del poder”.

En “Reflexiones en torno a *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural de las sociedades andinas* de Antonio Cornejo Polar”, obra de 1994, Patricia D’Allemand se dedica a la obra culminante de ese connotado crítico que logró

alcanzar una de las más profundas formas de comprensión de los grandes temas y problemas de la crítica latinoamericana y una más aguda conciencia de los hondos desafíos que tocó atravesar al pensamiento crítico en nuestra región: “*Escribir en el aire* no sólo expresa esta conciencia de Cornejo con respecto a la fragilidad de la autonomía de la esfera intelectual latinoamericana, y sobre todo, con respecto a la vulnerabilidad de su memoria crítica ante las presiones ejercidas por las agendas y discursos metropolitanos y del riesgo ya sea de su marginación por ellos o de su disolución en ellos, sino que militantemente argumenta a favor del rescate de esa memoria y de la restitución de sus contextos. No es casual, entonces, que Cornejo abra su libro con una reconstrucción de las agendas de la crítica latinoamericana de la segunda mitad del siglo xx y de sus antecedentes”. Agrega la estudiosa que “Es evidente que el bosquejo de este mapa no sólo le permite a Cornejo establecer a la región como generadora de debates y productora de conocimiento, sino conferir visibilidad a las agendas de investigación y tradiciones de pensamiento locales. Más aún, Cornejo se sirve de él para deslindar dichas tradiciones respecto de las metropolitanas y explicar la génesis de su propio discurso a partir de las primeras”. Particular interés reviste el tratamiento que esta autora ha dedicado a la categoría de “totalidad contradictoria”, que ocupa un lugar central en la reflexión de Cornejo Polar.

En “Un crítico en la periferia del capitalismo: Roberto Schwarz y las fuentes para una nueva crítica latinoamericana”, Rebeca Errázuriz estudia la obra de este prominente discípulo de Antonio Candido, quien acuña la tan productiva noción de “ideas fuera de lugar”, cuyo análisis “logra algo extraordinario: establece un modo de relacionar sociedad y literatura, respetando las diferencias constitutivas de cada una de estas esferas”, y para quien la novela no es un mero reflejo de la sociedad, sino “la reducción estructural de un rasgo social”. Para la investigadora chilena, “El estudio de la literatura como forma de conocimiento crítico de lo social es un método que Schwarz propone como funda-

mento para un nuevo tipo de crítica”. En efecto, como lo demostró de manera convincente el propio autor, si la sociedad brasileña quedó señalada por el lugar preponderante que ocupó en su conformación el trabajo esclavo, ese sistema de relaciones sociales propio debía tener —a pesar de que la crítica lo hubiese ignorado durante mucho tiempo— “una potencia estructurante desde el punto de vista estético”. En nuestra opinión, tanto Candido como Schwarz fueron capaces de asomarse a esa zona de frontera entre lo instituyente y lo instituido, esa zona de relación fuerte entre lo poético y lo poetizado, que resultan claves para una más profunda comprensión de la relación entre literatura y vida de una sociedad.

La tercera sección del volumen lleva por título “Entre la historia y la filosofía”. En ella Fabio Moraga Valle analiza desde la perspectiva de la historia intelectual la obra del chileno “Alberto Edwards Vives y *La fronda aristocrática*: nacionalismo, vitalismo y decadentismo en la historiografía chilena”. Es así como Moraga hace un cuidadoso seguimiento de la formación, los vínculos de clase y la afiliación política e ideológica de Edwards, quien consolidó su poder intelectual a través de su ensayo histórico *La fronda aristocrática en Chile* (1927), donde formula una lectura antiliberal de la historia de su país, que tiene una fuerte impronta del vitalismo y el decadentismo spengleriano, en un pensamiento que Edwards aplica a la interpretación de la historia chilena de modo tal que logra articular su mirada nacionalista con posturas políticas autoritarias y antipopulares que a su vez lo llevan a discutir con la historiografía liberal precedente. Muestra cómo Edwards escribe su obra en la “etapa de mayor crisis en el sistema parlamentarista chileno” y comenta que “En su planteamiento la racionalidad política liberal republicana y democrática se contradecía con el ser histórico chileno fundado en el respeto al orden y al principio de autoridad”. Edwards aspiraba así, a través de su obra, a “refundar la comprensión de la historia de Chile” mediante un discurso que a su vez repercutió en los debates políticos e intelectuales del momento.

En su estudio sobre “El humanismo filosófico de la educación y de la filosofía de la cultura de Samuel Ramos”, Mario Magallón Anaya se dedica al concepto de humanismo en la antropología filosófica del pensador mexicano, quien “partiendo de lo universal *a priori*, constituye un *a posteriori* como ser fáctico e histórico, en el que no siempre es posible realizar una síntesis unitaria del concepto filosófico de *hombre*, de *ser humano* como ser genérico constituido dialéctica e históricamente”. Magallón analiza las tensiones entre la preocupación por perfilar una filosofía del mexicano con base en la búsqueda de elementos peculiares y el afán por encontrar valores intrínsecos universales. Rastrea los comienzos de la reflexión de Ramos, en cuya formación tuvo gran influencia el pensamiento de Ortega, para mostrar cómo hacia 1940 el desencanto del mexicano por la modernidad europea lo llevó a repensar el humanismo tradicional, “frente al cual propone un nuevo concepto de humanismo que busque ir más allá y que deberá presentarse como idóneo para combatir la ‘infrahumanidad engendrada por el capitalismo y el materialismo burgués’”, y añade que “La preocupación por este nuevo humanismo da pie a un ensayo antropológico, filosófico y cultural que reflexiona no sólo sobre la libertad del hombre, sino sobre sus condiciones de existencia como ser situado en el mundo en su condición de ser siendo en el mundo [...]. Ésta es la actitud comprometida del filósofo y ensayista, concebida como forma expresiva y como sujeto del discurso en la relación entre la *sujetividad* y las demás relaciones humanas, sociales, políticas, científicas y filosóficas”. El yo hermenéutico y el yo crítico confluyen en este ejercicio dialógico y dialogante que es la obra de Ramos.

La obra se cierra con el trabajo “Entre los pliegues del universo: la condición humana en la *Teoría del hombre* de Francisco Romero” (1952), que Juan Carlos Torchia Estrada dedica a quien fuera su maestro. Torchia Estrada formula interesantes reflexiones en torno de los límites entre discurso ensayístico y discurso filosófico: “Fue filósofo y no mero ensayista de ideas, pero fue,

sin embargo, ensayista en un sentido más amplio, por ser capaz de transmitir conocimiento sin erudición aparente, aunque arribando a propuestas originales o interesantes, y todo dentro de un ejercicio donde el lector se desplaza sin tropiezos, de la mano de una prosa clara y límpida”. Añade que “desde el punto de vista de la forma, toda la *Teoría del hombre* se asemeja a un gran ensayo”: “En ella la expresión nunca se limita a la simple y opaca que alcanza para la comunicación científica elemental, sin por eso confundir la filosofía con la literatura o traicionar, por la frase bien dicha, la austeridad del pensamiento. Tiene también del gran ensayo interpretativo la ambición totalizadora y la verosimilitud limitada a lo hipotético”. Otra línea de interés que apunta Torchia Estrada es el vínculo activo que procuró fomentar Romero entre pensadores de distintas partes de América, tal como consta en los múltiples testimonios de diálogos y cartas que mantuvo a lo largo de su vida. Sirvan estas palabras de Romero, citadas por Torchia Estrada, para avanzar hacia este *más acá* y *más allá* en la construcción de una conciencia colectiva americana, “conciencia histórica y conciencia poética hasta ahora”, pero que “se prepara a ser también conciencia teórica y universal, conciencia filosófica”. Una conciencia que se va trazando en el *más allá* de la reflexión y que se va construyendo en el *más acá* de las redes de amistad intelectual así como en los libros y proyectos compartidos con otros pensadores de nuestra América.

Para proseguir estas reflexiones, añado que no considero casual que la publicación de la presente obra coincida en el tiempo con la de muchas otras dedicadas al estudio de la historia intelectual y las redes de sociabilidad que se han dado a través de epistolarios, revistas, proyectos editoriales, ya que son muchos los puntos de encuentro y las preocupaciones compartidas que se pueden establecer entre ellas. Esto no puede sino resultar sintomático de los nuevos rumbos que están tomando la historia de las ideas y la cultura, la historia intelectual y de las élites intelectuales, el estudio de las revistas y de las distintas

formas de sociabilidad y debate de ideas, así como la revisión de las corrientes literarias y estéticas de nuestra época, y en particular de ese siglo xx en el que progresivamente, como dice Carlos Altamirano en la *Historia de los intelectuales* por él dirigida, “el espacio de las élites se hizo menos homogéneo”. En efecto, fenómenos como los estudiados en esa obra se contemplan también en la presente como aquéllos ligados al marcado proceso de profesionalización de los intelectuales, nuevas prácticas de sociabilidad y establecimiento de redes, renovadas formas de vínculo del escritor con la política, el poder y los aparatos del Estado, y todas estas nuevas modalidades son algunas de las manifestaciones que ilustran la diversidad de situaciones y rumbos, nacionales o regionales, en que se imbrica la historia de los intelectuales en la América Latina del siglo xx para percibir que “difícilmente esta historia pueda enunciarse en singular”. Otro posible núcleo de interés es el que se establece en la tensión entre tipicidad y singularidad, representatividad y excepcionalidad, a la hora de contemplar a nuestros intelectuales como actores “bisagra” que vinculan mundos.⁶

Estamos hoy ya en excelentes condiciones para fortalecer las redes de críticos dedicados a las redes intelectuales, y de este modo contamos con muchas piezas clave para empezar a armar este vasto rompecabezas. Una de nuestras primeras tareas será establecer comparaciones y determinar especificidades, semejanzas y diferencias entre las nociones y modos de aplicación de los conceptos de redes y circulación de ideas.

Resulta también de gran interés avanzar en el establecimiento de semejanzas y diferencias entre la noción de “redes” y de

⁶ Cito como ejemplo de estas excelentes obras colectivas las siguientes: Carlos Altamirano, dir., *Historia de los intelectuales en América Latina. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*, vol. I, ed. por Jorge Myers, Buenos Aires, Katz editores, 2008 y vol. II, *Los avatares de la “ciudad letrada” en el siglo xx*, ed. por Carlos Altamirano, Buenos Aires, Katz editores, 2010. Menciono también Regina Crespo, coord., *Revistas en América Latina: proyectos literarios, políticos y culturales*, México, CIALC-UNAM, 2010.

“estructuras elementales de la sociabilidad”, un término adoptado por autores como Jean-François Sirinelli, Michel Winock o François Dosse. El propósito de ese espacio de investigación que conocemos como el de la historia intelectual es hoy muy ambicioso: según Dosse, se trata de lograr que se expresen al mismo tiempo las obras, sus autores y el contexto, de un modo tal que supere la alternativa empobrecedora y excluyente que obliga a elegir entre una lectura interna de las obras y una aproximación externa que priorice únicamente las redes de sociabilidad. La historia intelectual pretende dar cuenta no sólo de los textos, sino también de los recorridos y los itinerarios intelectuales de un modo tal que supere los límites y las fronteras entre disciplinas. Según Carl Schorske, el historiador pretende situar e interpretar una obra en el tiempo e inscribirla en la encrucijada de dos líneas de fuerza: una vertical, diacrónica, a través de la cual enlaza un texto o un sistema de pensamiento con todo lo que le ha precedido en una misma rama de actividad cultural, y otra horizontal, sincrónica, por la que la historia establece una relación entre el contenido del objeto intelectual y lo que se hace en otros dominios en la misma época, esto es, se trata de encontrar los varios caminos posibles que se abren entre “una historia de los conceptos” y “una sociohistoria de los compromisos de los intelectuales”.⁷

Como ha dicho por su parte Sirinelli, estudiar las representaciones intelectuales permite hacer una especie de *electroencefalograma* de las grandes corrientes ideológicas que atraviesan una sociedad así como un *electrocardiograma* de las palpitaciones de una comunidad.⁸ El mismo estudioso se pregunta si es posible determinar lugares de confluencia, influencia y transmisión ideológica así como lugares de elaboración de la sensibilidad política. Se plantea también si es posible trazar redes a

⁷ Véase François Dosse, *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual* (1ª ed. en francés 1993), trad. Rafael F. Tomás, Valencia, PUV, 2006.

⁸ Jean-François Sirinelli, *Comprendre le XXe siècle français*, Paris, Fayard, 2005, pp. 20 ss.

partir de ellos y formula aún otra pregunta de enorme importancia para los temas que nos ocupan: ¿cómo se da el fenómeno de transmisión de ideas y de sistemas más o menos organizados, así como también de los llamados “vectores de pensamiento”?

Si todo esto es ya lo suficientemente complejo como para pensar procesos que se dan en países como Francia, nos preguntamos qué tan compleja puede llegar a ser la relación entre el *electroencefalograma* intelectual y el *electrocardiograma* social en países como los nuestros, donde la producción intelectual de las élites que en muchos casos intentan adaptar modelos de legitimidad propios del primer mundo entran en una atormentada relación que pocas veces se manifiesta como acuerdo o representatividad plena y muchas veces como desacuerdo, tensión, heterogeneidad, desgarramiento, escisión, con la sociedad.

Es por ello que, para el caso de los intelectuales en América Latina, es posible proponer que la agenda de trabajo incluya un apartado de particular importancia que se confirma en las colaboraciones que integran este volumen y que ha sido desatendido frecuentemente por quienes estudian el caso en Europa: se trata del problema acuciante de la representatividad de las representaciones o de la angustia en cuanto al modo de legitimación de esas representaciones: una preocupación fuerte por esta especie de doble articulación que fue reconocida ya por quienes la abordaron como heterogeneidad, como conflictividad, como complejidad.

El tema resulta, como se ve, apasionante, y estas palabras quieren representar a la vez la conclusión y el principio de una tarea compartida y el testimonio de este nuevo diálogo intelectual renovado que es ya posible construir a partir del reconocimiento de las huellas de aquel diálogo intelectual cuyo estudio aquí nos convoca.

Liliana Weinberg

LA CREACIÓN Y LA CRÍTICA

ALFONSO REYES, ENTRE LAS NUEVAS Y LAS VIEJAS ARTES

Beatriz Colombi

Después de más de dos décadas de desplazamientos, en las que se suceden la larga residencia en España entre 1914-1924 y, luego, los distintos destinos consulares a un lado y otro del Atlántico, Alfonso Reyes vuelve a México en 1939. Una señal clara de que vive su regreso como una circunstancia definitiva es la compra de su casa en la colonia Hipódromo-Condesa, la Capilla Alfonso, donde finalmente podrá reunir los volúmenes de su vasta biblioteca. “Será una casa modestísima, donde más bien pasaré yo a la categoría de huésped de mis libros”,¹ le escribe a Pedro Henríquez Ureña, su confidente durante todos estos años de ausencia. El orden de los libros en un espacio fijo y, presumiblemente, definitivo, se refleja simétricamente en la organización de su escritura, ya que Reyes comienza a compendiar papeles antiguos dedicándose tanto a la narración de su pasado personal como a una especulación más ambiciosa en el plano teórico. Los primeros frutos de esta nueva etapa son *La crítica en la edad ateniense* (1941), *Pasado inmediato y otros ensayos* (1941), *Los siete sobre Deva* (1942), *La antigua retórica* (1942), *Última Tule* (1942) y *La experiencia literaria* (1942). Algunos de estos textos recuperan escritos iniciales, en un proceso de reciclaje y

¹ Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes, *Epistolario íntimo*, Santo Domingo, Universidad Nacional, 1981, t. III, p. 461.

compendio que finalizará con la publicación de las *Obras Completas*, pocos años más tarde. El retorno al país estuvo signado por el reconocimiento y la inserción institucional: es designado presidente de La Casa de España (luego El Colegio de México), y participa en la dirección de los proyectos editoriales del Fondo de Cultura Económica y de *Cuadernos Americanos*, empresas que alcanzan aún más renombre internacional.

En este trabajo propongo que en estos primeros escritos de la “vuelta a casa”, Reyes establece una reflexión sobre su propia voz de ensayista, construida en la intersección de varias coordenadas. En su temprano ensayo *Visión de Anáhuac* (1917), Reyes había conformado un enunciador *filólogo-humanista*, depositario tanto de la herencia de la alta cultura occidental como de los elementos residuales de su propia comunidad nacional. Eran los años inmediatos a la Revolución y la misión del ensayista mexicano era el rescate de los fragmentos del pasado, que le llegaban mediados a través de las miradas eurocéntricas (los conquistadores), filoamericanas (Humboldt), o americanas (el poeta náhuatl). En esta pieza augural funda un modo enunciativo que le será característico, transido de distancia irónica, poesía y escepticismo. Con las obras de madurez de la década de 1940, se suma la inflexión del enunciador rétor de *La antigua retórica* y del *utopista* de *Última Tule*, articulación que analizaré en esta oportunidad. En la amalgama de estas posiciones se cristaliza no sólo su voz de ensayista sino también su figura de intelectual, conjugándose el *neo-humanista*, que hará prevalecer el sentido crítico y la óptica universalista, con el rétor, atento a la ética y estética de la palabra, y el *utopista*, planificador de un orden social superior.

EL ENSAYISTA Y EL RÉTOR

En un artículo dedicado al impacto de la industria cultural en la transformación de los géneros, “Las nuevas artes”, Reyes de-

finió al ensayo como el “centauro de los géneros”. Es, como sabemos, una de esas metáforas con más fortuna y difusión ya que expresa, de modo altamente sintético, el carácter inaprensible, polifacético, algo desmesurado en su alcance, racional y al mismo tiempo pasional, del género. Su tesis, en este texto tantas veces citado, es que los moldes antiguos se prolongan en las formas contemporáneas alterando las “funciones literarias” clásicas, de modo que podemos descubrir al Arlequín de la Comedia del Arte en Charles Chaplin, a la antigua oratoria en las modernas transmisiones radiofónicas, o a la epopeya clásica recuperada en el cine. El propio Reyes se embarca en este circuito como crítico cinematográfico en los diarios madrileños, un oficio nuevo que nace con la industria y que algunos intelectuales mirarán con escepticismo, como su amigo Pedro Henríquez Ureña. En el artículo que nos ocupa, Reyes sostiene que, en el tránsito de estas mutaciones, la literatura ha sufrido un proceso de adaptación, ofreciendo sus mejores expresiones en dos áreas, la poesía y “la comunicación de especies intelectuales”, es decir, la literatura de ideas:

La literatura se va concentrando en el sustento verbal: la poesía más pura o desasida de narración, y la comunicación de especies intelectuales. Es decir, la lírica, la literatura científica y el ensayo: este centauro de los géneros, donde hay todo y cabe de todo, propio hijo caprichoso de una cultura que no puede ya responder al orbe circular y cerrado de los antiguos, sino a la curva abierta, al proceso en marcha, al “Etcétera” cantado por un poeta contemporáneo preocupado de filosofía.²

En el fragmento citado puede leerse una toma de posición respecto del ensayo, un *elogio* del género en tanto discurso literario y una revalorización de su práctica en los tiempos moder-

² *Tricolor*, México, 16-IX-1944, reproducido en *Los trabajos y los días, Obras Completas*, t. IX, México, FCE, 1959, p. 403.

nos.³ Aunque la forma se remonta al mundo clásico —referencia tácita en la figura del centauro elegida— y a los inicios del Humanismo con Montaigne, Reyes rescata de este pasado para ubicarla entre “las nuevas artes”, ya que como aquéllas, es capaz de expresar el mundo contemporáneo en toda su complejidad. Estructuralmente ligado a la libertad expresiva, el ensayo no busca respaldo en ningún orden dogmático —circular, cerrado, auto-suficiente— sino que, por el contrario, desprovisto de certezas, se echa al ruedo de las nuevas legalidades inauguradas por la era de la industria cultural. Reyes apunta, de este modo, a uno de los caracteres centrales de este discurso, tal como ha sido pensado por algunos de sus teóricos más representativos. Starobinski, por ejemplo, señala que el decir asertivo está erradicado de su espectro, mucho más próximo a la duda y la incertidumbre:

El ensayo es el género literario más libre. Su ejecutoria podría ser la frase de Montaigne que ya he citado: “Voy inquiriendo e ignorando”. Agregaría por mi cuenta: sólo un hombre libre o liberado puede inquirir e ignorar. Los regímenes serviles prohíben inquirir e ignorar o, al menos, reducen estas actitudes a la clandestinidad. Estos regímenes intentan imponer a todos un discurso sin fallas y seguro de sí, que nada tiene que ver con el ensayo. La incertidumbre es, a sus ojos, un indicio sospechoso.⁴

El ensayo ha sido caracterizado como género antidogmático —Starobinski—, anticartesiano —Adorno—, antiescolástico —Friedrich— o según Reyes, como “hijo caprichoso” de la cultura moderna, que propicia la forma abierta y el gusto por la mezcla. Pero volvamos a la relación entre el pasado y el pre-

³ Defensa en la que más de un ensayista incurre, como Georg Lukács en “Sobre la esencia y forma del ensayo (Carta a Leo Popper)”, prólogo a *El alma y las formas*, Barcelona, Grijalbo, 1975, pp. 15-39; Theodor W. Adorno menciona el “desprestigio” del ensayo en Alemania, en “El ensayo como forma”, *Notas de literatura*, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 11-36.

⁴ Jean Starobinski, “¿Es posible definir el ensayo?”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 575, 1998, p. 38.

sente de las funciones que nuestro autor encuentra en las nuevas artes, para sostener que así como el cine o la radio remiten a formas arcaicas, del mismo modo el ensayo también reescribe un viejo arte: la antigua retórica.

Reyes revalorizó la importancia de esta disciplina, revisando sus alcances y dinamizando su sentido en *La antigua retórica* (1942). Su reflexión sobre la materia se remonta a su participación en el grupo del Ateneo, con las profusas lecturas de la cultura humanista y clásica que conformaron una de sus más constantes pasiones, y por cierto, a su formación universitaria en Derecho. Pero la obra nace de los cursos dictados en marzo de 1942 en la Facultad de Filosofía y Letras, cuyo primer ciclo había impartido entre enero y febrero de 1941, dando lugar a *La crítica en la edad ateniense* (1941). Estos libros de corte académico —más ligados a la práctica de los claustros que a la producción ensayística anterior— son recibidos por la crítica como obra didáctica —como un Reyes apropiándose de la escena magisterial del *Ariel* de José Enrique Rodó—, pero no por ello dejan de exhibir la libertad e inventiva propias de su pluma. *La antigua retórica* está dividida en tres apartados, dedicados respectivamente a Aristóteles, Cicerón y Quintiliano. Me interesa detenerme en el primero de estos escritos, titulado “Aristóteles o la teoría suatoria” —una ajustada síntesis y comentario de la *Retórica* de Aristóteles— y proponer que estas glosas, opiniones y acotaciones de Reyes a Aristóteles pueden leerse como una tácita teoría del ensayo en clave de retórica. Aclaremos que la hipótesis está movilizada por un fragmento de “El ensayo como forma” de Theodor Adorno, que me sugiere seguir este camino:

Históricamente el ensayo está emparentado con la retórica, a la que la mentalidad científica, desde Descartes y Bacon, quiso hacer frente, hasta que, con mucha consecuencia, acabó por rebajarse, en la era científica, a la categoría de una ciencia *sui generis*, la ciencia de la comunicación. Probablemente, es cierto, la retórica fue ya siempre el pensamiento en su adaptación al lenguaje comunicativo. Este pensamiento apuntaba a la obvia y trivial satisfacción de los oyen-

tes. Precisamente en la autonomía de la exposición, por la que se distingue de la exposición científica, el ensayo conserva restos de aquel elemento comunicativo de que carece la comunicación científica. La satisfacción que la retórica quiere suministrar al oyente se sublima en el ensayo hasta hacerse idea de la felicidad de una libertad frente al objeto, libertad que da al objeto más de lo suyo que si se lo coloca en el despiadado orden de las ideas.⁵

Reproduzco la cita en toda su extensión porque permite observar la relación de la retórica con el ensayo centrada en el principio de la *delectatio* o satisfacción del oyente, que se vuelve el puente entre una y otra especie. De hecho, y como punto de partida a esta propuesta, podemos considerar al ensayo como un arte de persuadir a partir del buen decir, como sabemos, una de las habilidades del rétor. Detengámonos en algunos fragmentos de “Aristóteles o la teoría suasoria” que explicitan la relación que intento trazar, donde, refiriéndose a la función de la retórica, Reyes dice:

La ciencia demuestra, y se dirige a los espíritus preparados por conocimiento y educación. La retórica persuade, y se dirige a todos los hombres. Las proposiciones o juicios en modo indicativo expresan el absoluto lógico y son objeto de la ciencia. Los demás modos significan deseo, condición o mandato, expresan lo contingente y lo pasional y son objeto de la retórica. Por eso la retórica es la antitrofa de la dialéctica. Ambas son métodos expresivos; ambas pueden aplicarse a todos los asuntos, pero con una intención diversa. Una es la hermana aristocrática, destinada a los motivos racionales; otra es la hermana democrática, destinada a todos los motivos humanos. Aquélla se vale de instrumentos rigurosos, casi geométricos. Ésta tiene que valerse también de armas de fortuna. A aquélla le bastan las especies universales, configuradas en silogismo, porque se asientan en la verdad, y el que sabe dónde está el bien mayor no necesita deliberar ni ser atraído por seducciones. Ésta, como

⁵ Theodor Adorno, *op. cit.*, pp. 32-33.

opera en lo meramente verosímil, tiene que usar del entimema, flojamente atado con opiniones, con indicios y con ejemplos.⁶

Los argumentos de Reyes respecto de la oposición entre ciencia y retórica son similares a los establecidos entre tratado y ensayo, frecuentes en las definiciones teóricas del género, de acuerdo a Adorno, Lukács, Starobinski o Angenot, entre otros. Del mismo modo, podemos pensar la contraposición planteada entre la dialéctica y la retórica, concerniendo a la segunda las “armas de fortuna”, donde la única ley es el azar. Pero quizás el pasaje en el texto que nos ocupa que mejor muestra nuestro objeto, es aquél que establece la distancia entre el silogismo y el entimema. Si recordamos la definición de Marc Angenot sobre ensayo, se hace aún más clara la analogía propuesta. Para Angenot en la base de la literatura de ideas está el entimema, es decir un enunciado parcial que presupone un campo sumergido de *lugares* o *topoi* ausentes en el discurso, pero que lo sostienen y podríamos reconstruir si quisiéramos, un campo de lo no dicho pero supuesto, y cuya elisión obra a favor de la persuasión del lector.⁷ Retomando ahora “Aristóteles o la teoría suasoria”, dice Reyes que en la retórica (y en el ensayo, podemos pensar siguiendo a Angenot), “Los entimemas soportan el cuerpo de la persuasión: silogismos elásticos en la forma, y en el fondo apoyados en probabilidad o deseabilidad, por ambos conceptos difieren del silogismo dialéctico, inflexible en la forma y siempre fundado en necesidad”,⁸ *Silogismos elásticos*: la flexibilidad es la norma del ensayo, una ley que escabulle a toda ley, una lógica que perdona los desvíos.

La retórica (y el ensayo) acude con frecuencia a las formas elípticas, contrarias desde luego a la ciencia, según advierte Reyes: “La

⁶ Alfonso Reyes, “Aristóteles o la teoría suasoria”, en *Última Tule y otros ensayos*, pp. 55-56.

⁷ Marc Angenot, *La parole pamphlétaire, typologie des discours modernes*, Paris, Payot, 1995.

⁸ Alfonso Reyes, “Aristóteles o la teoría suasoria”, p. 57.

elipsis de razonamiento, indispensable en la retórica, es peligrosa en la ciencia”. El ensayo opera sobre un andamiaje parcialmente invisible, siempre significa más allá de lo que dice, y en este espacio abierto a la semiosis múltiple es donde reside su virtud. Roland Barthes, en un texto homónimo al de Reyes, *La antigua retórica*, se refiere también al placer que la estructura ausente del entimema proporciona al lector, cediéndole el lugar de descifrador: “el entimema no es un silogismo truncado por carencia, degradación, sino porque hay que dejar al oyente el placer de completar él mismo un esquema dado”.⁹ Las formas elásticas, truncadas o incompletas son bienvenidas en el ensayo, que acude a los procedimientos y figuras que exhiben la potencialidad de lo omitido, como la máxima, expresión reducida del entimema. La máxima recorre al ensayismo, de La Rouchefoucauld a Nietzsche, desde Bolívar a Martí, y Barthes le dedica un minucioso estudio en *El grado cero de la escritura*. La máxima supone un mundo oculto que la rodea y excede, una tópica o universo ausente del cual es apenas un enigmático emergente.

Pero volviendo nuevamente al texto de Reyes, éste se ocupa de una nueva contraposición entre el especialista y el orador, análoga a la que separa al tratadista del ensayista:

El especialista no suele ser el mejor orador, porque resulta imposible seguirlo, aparte de que sus hábitos científicos lo llevan a la prolijidad. El hombre medio se entiende mejor con el hombre medio, cede a sus mismos estímulos, comienza con la actualidad de los problemas sin preocuparse por sus antecedentes teóricos, procede saltando sobre los puntos agudos, es “efectista” en su reducción del entimema a la máxima, echa mano de razones e imágenes que no presuponen larga preparación, suprime etapas y corre hacia sus conclusiones al mismo paso de sus oyentes.¹⁰

⁹ Roland Barthes, *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica*, Barcelona, Ediciones Buenos Aires, 1970, p. 51.

¹⁰ *Ibid.*, p. 58.

Podemos leer el párrafo como una definición (en clave de retórica) del pacto que establece el ensayista con su lector para otorgarle la felicidad de la lectura (y conseguir así el éxito de la comunicación): la vigencia actual del problema tratado pesa más que sus antecedentes, el ensayista “salta” caprichosamente sobre los asuntos —lo que recuerda la *poética del salto* en los ensayos de Emerson—, es “efectista” procurando la síntesis y el pasaje del entimema a la máxima —más virtuosa desde el punto de vista del estilo—, acude a figuras y razonamientos que simulan la espontaneidad en la asociación, llevando a su lector amablemente hacia sus hipótesis. Además, el ensayista, como el rétor, conoce las pasiones, las reglas del buen decir, el histrionismo y la gestualidad necesarios para lograr el efecto suasorio que obra tanto sobre la inteligencia como sobre las pasiones. Pero también lidia con el bien y el mal, con el individuo y el Estado; por eso dice Reyes que “el fin ético de la retórica se confunde con el anhelo humano por excelencia, que es la felicidad”.¹¹ La dimensión ética de la retórica no es un elemento menor para la elección de este tema por parte de Reyes, que busca en un universo aparentemente inocuo y distante, las bases éticas de la civilización, en un momento de crisis como el que afrontaba el mundo en los inicios de la década de 1940.¹² Volver sobre la antigua retórica y apostar en el ensayo como forma por excelencia de la crítica son dos movimientos simultáneos y necesarios para el escritor mexicano, que busca en estas fuentes la revalidación de un lugar para el intelectual latinoamericano.

En relación con esta problemática es bueno prestar atención a un apartado de “Aristóteles o la teoría suasoria”, donde creo entrever un conflicto de otro orden. Dice Reyes: “Si es lamentable no saber defenderse con el cuerpo, mucho peor es no saberlo hacer con la palabra, expresión de lo exclusivamente

¹¹ *Ibid.*, p. 61.

¹² Alberto Vital establece relaciones entre los libros teóricos de Reyes de los cuarenta y el contexto de la devastación nazi. Véase “La persuasión según *La antigua retórica*”, en *Memorias de las Jornadas Filológicas 1994*, México, UNAM, 1995, pp. 79-84.

humano, que es la parte espiritual del hombre”.¹³ La cita me retrotrae a la “Oración del 9 de febrero” (1930), dedicada a la muerte de su padre.¹⁴ Quizás uno de los momentos más emotivos y pasionales de esta elegía se da cuando el enunciador-hijo resuelve deponer el derecho a la venganza por el asesinato del general Bernardo Reyes durante los confusos sucesos revolucionarios y confiesa: “Lo ignoré todo, huí de los que se decían testigos presenciales, e impuse silencio a los que querían pronunciar delante de mí el nombre del que hizo fuego”.¹⁵ Reyes rechaza la Ley del Talión —y con ésta, la ley de las armas, atributo paterno. En su lugar, perfecciona las letras y el ensayo se vuelve el arte de defender con la palabra aquello que no se puede o no se quiere defender más con la violencia de las acciones. Así, lo agonístico de las luchas intestinas de la patria se trasladada y traduce en otra agonía, no menos noble y necesaria. La construcción del discurso ensayístico es, en este sentido, una respuesta a la genealogía guerrera paterna —de la cual Reyes también se vuelve un “hijo caprichoso”.

EL UTOPISTA Y EL INTELECTUAL

Última Tule reúne escritos fechados entre 1920 y 1941, y si bien la primera parte, “El presagio de América”, guarda cierta independencia respecto de los artículos dispuestos a continuación, su sentido sólo se completa en el contexto de estos últimos, que tienen en común el hecho de ser, en su gran mayoría, intervenciones públicas de Reyes entre 1930-1940.¹⁶ El conjunto

¹³ Alfonso Reyes, “Aristóteles y la teoría suasoria”, p. 56.

¹⁴ He analizado este texto en “Un escenario de cultura. Alfonso Reyes epistolar”, en Noé Jitrik, coord., *Aventuras de la crítica. Escrituras latinoamericanas en el siglo XXI*, Córdoba, Alción, 2006.

¹⁵ “Oración del 9 de febrero”, en Alfonso Reyes, *Antología general*, Madrid, Alianza, 1986, p. 85.

¹⁶ Se trata de “En el día americano”, “En la VII Conferencia Internacional Americana”, “Capricho de América”, “El sentido de América”, “Notas sobre la inteli-

está orientado hacia dos núcleos centrales: el sentido de América y la misión de sus intelectuales. Uno y otro articulan el temario ejemplar del discurso latinoamericanista, formación que se ha hecho cargo de indagar tanto en una cultura (América) como en los agentes que la textualizan (el letrado, el intelectual). Desde la “Carta de Jamaica” de Bolívar hasta el *Ariel* de Rodó, la reflexión sobre el continente es acompañada de la pregunta por el papel social de las clases letradas. La situación enunciativa del *Ariel* es ejemplar de este sistema: el maestro Próspero transmite un nuevo evangelio americano a sus discípulos, quienes, aunque silentes en el libro —no hay diálogo renacentista ni mayéutica en este intercambio— están comisionados a reproducirlo y, al hacerlo, reproducirse.

Algunos de los primeros lectores de *Última Tule* resaltaron la novedad de su propuesta, separándola de las formas convencionales o extremos retóricos usuales en el discurso de la identidad continental. En una reseña de 1943, dice Castro Leal: “Con tacto y fina inteligencia [Reyes] va sorteando todos los peligros de que el tema está erizado: ni fácil profecía, ni oratoria del Continente elegido, ni periodismo panamericanista”.¹⁷ Refiriéndose a su estilo ensayístico, Medardo Vitier señalaba hacia 1945 la particularidad del ritmo fragmentado que observaba tanto en la prosa de Alfonso Reyes como en Jorge Luis Borges: “No sé de nadie en Hispanoamérica que, al menos con temas análogos, escriba libros así, de notas sueltas, o mejor, de un fragmentarismo de esencias”.¹⁸ No pretendo recorrer en este artículo las

gencia americana”, “El erasmismo en América”, “Utopías Americanas”, “Paul Valéry contempla a América”, “Ciencia social y deber social”, “Valor de la literatura hispanoamericana”, “Significado y actualidad de *Virgin Spain*”, “Para inaugurar los *Cuadernos Americanos*”. Usamos la edición Alfonso Reyes, *Última Tule*, México, Imprenta Universitaria, 1942.

¹⁷ Antonio Castro Leal, “América, nueva y última Tule”, *Cuadernos Americanos*, año II, núm. 2 (marzo-abril 1943), pp. 57-60, reproducido en *Páginas sobre Alfonso Reyes. 1911-1945, 1946-1957*, 2 vols., Monterrey, UNL, 1955-1957, p. 469.

¹⁸ Medardo Vitier, “Del ensayo americano”, reproducido en *Páginas sobre Alfonso Reyes*, p. 581.

aproximaciones a *Última Tule*, pero sería importante indicar posiciones que matizan el espectro crítico. Así, Gutiérrez Girardot señaló dos principios activos en el ensayismo de Reyes en la década de 1940: la persistencia del arielismo y el cultivo de “un humanismo ya en crisis en 1943”.¹⁹ Roberto Hozven ha puntualizado lo que llama las *operaciones culturales* de Reyes, consistentes en cuatro movimientos: la síntesis, la “querencia de calle”, el internacionalismo y la voluntad utópica que, postuladas en “Notas sobre la inteligencia americana”, se hacen extensivas a toda su obra,²⁰ mientras que Rose Corral reconstruye la polémica en la cual se inserta el discurso americanista de Reyes, distante del nacionalismo sustentado por las vanguardias y crítico de los valores de la autoctonía.²¹ En su análisis de la complejidad argumentativa de “El presagio de América”, Eugenia Houvenaghel propone que los recursos estético-literarios funcionan como una pantalla de distracción que encubre un subtexto claramente europeizante: “No hay lugar a dudas de que la belleza y variación formal pueden considerarse como un factor que cautiva al lector y, en consecuencia, desvía la atención de la argumentación subyacente”.²² Creo que esta última apreciación soslaya que el ensayo es, esencialmente, lenguaje, y que exhibe siempre su artificio estilístico, por lo que la pregunta de Theodor Adorno a las impugnaciones sobre el género proveniente de los sectores positivistas vendría a propósito de esta observación: “¿cómo podría ser posible hablar aestética-

¹⁹ Rafael Gutiérrez Girardot, “Literatura y política en Hispanoamérica”, en *El intelectual y la historia*, Caracas, Fondo Editorial La nave va, 2001.

²⁰ Roberto Hozven, “Sobre la inteligencia americana de Alfonso Reyes”, en *Revista Iberoamericana*, núms. 148-149 (julio-diciembre, 1989), pp. 803-817.

²¹ Rose Corral, “Alfonso Reyes y la cuestión del americanismo”, en Adela Pineda Franco e Ignacio M. Sánchez Prado, *Alfonso Reyes y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2004, pp. 171-189.

²² Eugenia Houvenaghel, *Alfonso Reyes y la historia de América. La argumentación del ensayo histórico: un análisis retórico*, México, FCE, 2003, p. 39.

mente de lo estético?”.²³ Por otra parte, Reyes jamás disimula su adhesión a la cultura occidental, y difícilmente puede leerse este gesto como subtexto cuando se ostenta en la superficie de su escritura. En otro interesante aporte, Sebastián Faber analiza en “Notas sobre la inteligencia americana” la ambivalencia y contradicciones entre compromiso y purismo por parte del que considera uno de los últimos representantes del humanismo liberal.²⁴ En suma, estas lecturas indican algunas líneas relevantes y constantes: humanismo, esteticismo, eurocentrismo, hispanismo. Mi lectura apunta a indagar en la relación entre el discurso americanista y la figura del intelectual diseñada por Reyes en *Última Tule*, como un desvío del ensayismo que lo precede, tanto del arielismo (estetizante, aristocratizante y confiado en la autonomía intelectual) como del discurso del americanismo esencialista.

El humanismo renacentista configuró la utopía como modo de colocar en circulación un relato adecuado a sus fines reformistas. Es en esta época cuando se fija lo que Baczo llama “el paradigma utópico”, es decir la construcción de programas políticos y modelos perfectos de organización social que se orientan hacia la crítica y transformación del presente.²⁵ El tema de la utopía, como sabemos, fue desarrollado por Reyes en distintas ocasiones,²⁶ pero una de las primeras aproximaciones a la materia fue la conferencia titulada “Enumeración de utopías”, dictada en la Escuela de Derecho en México el 7 de agosto de 1924, recuperada y ampliada luego en *No hay tal lugar*. En este texto, Reyes investiga las más diversas manifestaciones del género

²³ Theodor W. Adorno, “El ensayo como forma”, p. 13.

²⁴ Sebastián Faber, “Don Alfonso o la fuerza del sino: Reyes, la cultura latinoamericana y la defensa de la distinción”, en *Alfonso Reyes y los estudios latinoamericanos*, pp. 15-49.

²⁵ Bronislaw Baczo, “Utopía”, en *Los imaginarios sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.

²⁶ “La Atlántida castigada” (*Sirtes*), “El presagio de América” (*Última Tule*), “La novela de Platón” (*Junta de sombras*), “Las Utopías” (*Los trabajos y los días*).

destacando sus versiones, ya sean retrospectivas o prospectivas, optimistas o catastróficas. Frente a un contexto histórico conmovido por las guerras y las ideologías dogmáticas de todo cuño, los relatos utópicos contemporáneos dan un giro en su orientación, hecho advertido por Reyes al decir que estas nuevas manifestaciones no comparten el sesgo esperanzado de la *Utopía* de Tomás Moro o del *Wilhelm Meister* de Goethe, sino que, por el contrario, prevén un futuro oscuro y pesimista para la humanidad, como los mundos fabulados por Aldous Huxley y George Orwell. Estas nuevas ficciones utópicas contradicen el modo eutópico, adoptando la tesitura de la sátira o de la pesadilla totalitaria.

En “El presagio de América” Reyes privilegia el paradigma eufórico sobre el disfórico, pero coloca también a la narración del descubrimiento en la trama de la sátira y en la familia de la anti-utopía: “Y así, antes de ser esta firme realidad que unas veces nos entusiasma y otras nos desazona, América fue la *invención* de los poetas, la *charada* de los geógrafos, la *habladuría* de los aventureros, la *codicia* de las empresas y en suma, un inexplicable *apetito* y un impulso por trascender los límites”.²⁷ Nótese la contraposición entre *invención* —tema sobre el cual volveré— y la serie devaluada *charada*, *habladuría*, *codicia*, *apetito*. Así, en el fragmento-farsa titulado “Comedieta de Colón”, los conquistadores no aparecen precisamente como “reformadores sociales” sino como agentes de una aventura donde se cruzan la ambición y la codicia, la tozudez y la rivalidad. Se ha señalado que en el duelo entre las hipótesis de Cipango y Antilla, sustentadas respectivamente por Colón y Pinzón, Reyes desdibuja al primero para favorecer al segundo, logrando con esto desplazar la tesitura medieval para resaltar la iniciativa privada moderna, dando mayor relevancia a la raíz hispánica sobre la genovesa en el descubrimiento. Así dice Juan A. Ortega y Medina: “Para Alfonso Reyes en el Descubri-

²⁷ Alfonso Reyes, *Última Tule*, p. 10.

miento de Colón los Pinzones representan las fuerzas vivas económicas, entusiastas y ambiciones de la iniciativa privada”.²⁸ Reyes se inscribe en una tradición revisionista de la figura de Colón que, sometida a un proceso de idealización, había alcanzado ribetes insospechados en el siglo XIX, como el intento de canonizarlo, episodio detonante de *El arpa y la sombra* de Alejo Carpentier, cuyo soliloquio en la segunda parte de la novela, “La mano”, se aproxima a la voz colombina ficcionalizada por Reyes en su ensayo. El recurso paródico en el texto encuentra su explicación en un pasaje de *No hay tal lugar*, donde dice que en algunas ocasiones el utopista debe ser cruel, ya que “mal esconde bajo la capa del humorismo el intento de propagar una de aquellas doctrinas que suelen llamarse disolventes”.²⁹ Como en *Visión de Anáhuac*, Reyes deconstruye la visión heroica de los sucesos —apegada al modelo de Carlyle que tanta proyección tuvo en América— y se vale de la ironía, el tono bufo y el *humour* —que adeuda a los ingleses Lamb, Hazlitt, Chesterton, según marcara Henríquez Ureña en su artículo de bienvenida al mexicano cuando su primer ingreso a Buenos Aires.³⁰

La utopía es el tipo de relato que pretende resguardar la cohesión social, ya que promete a la comunidad que lo recibe un destino mejor y, en este sentido, se relaciona estructuralmente con el ensayo, en tanto éste “anuncia” siempre algo inconcluso y por venir. Adorno sostiene que el ensayo apunta al *terminus ad quem* (una meta o punto final) y no al *terminus ad quo* (un punto de partida u origen), ya que “su método mismo expresa sin más la *intención utópica*”.³¹ La relación entre el ensayo y el discurso utópico es una constante en América Latina. Simón Bo-

²⁸ Juan A. Ortega y Medina, *La idea colombina del descubrimiento desde México (1836-1986)*, México, UNAM, 1987, p. 79.

²⁹ Alfonso Reyes, *No hay tal lugar*, en *Obras completas*, t. XI, p. 353.

³⁰ Pedro Henríquez Ureña, “Alfonso Reyes”, en *La utopía de América*, Caracas, Ayacucho, 1978.

³¹ Theodor W. Adorno, “El ensayo como forma”, p. 24. Las cursivas son mías.

lívar, en su “Carta de Jamaica”, define a los americanos como “un pequeño género humano”, una humanidad “otra”, paralela y distinta a la europea y, en esa medida, comunidad utópica también. Asimismo las flexiones del futuro en “Nuestra América” de Martí, o el final de *Ariel* cuando el más joven de los discípulos, Enjolrás, abandona el aula y contempla la noche percibiendo ya los signos del cambio anunciado por el maestro. También la “raza cósmica” de Vasconcelos está transida de utopismo y, desde luego, “La utopía de América” de Pedro Henríquez Ureña. Reyes retoma el concepto de utopía para identificarlo con América, demostrando que, si hubo un territorio del deseo, éste fue el continente americano, la última tule-esperanza de la humanidad desde los tiempos clásicos hasta los tiempos actuales de la guerra, cuando se actualiza su dimensión de tierra prometida. Pero Reyes evade el esencialismo, y no pretende decir lo que América es —pequeño género humano, resabio colonial de España, contracara bárbara del norte, máscara hecha de diversas naciones, blasón del latinismo, orbe del mestizaje cósmico—, sino lo que puede llegar a ser.

Por eso su argumentación en “El presagio de América” deja de lado todos los tópicos canónicos del discurso americanista, para centrarse en algo más básico y previo: la *invención* de América. De este modo, desplaza del escenario a los conquistadores, para colocar en su lugar a los pensadores, reafirmando la confianza en la letra y en los letrados, de donde podemos inferir que una América prevista por poetas, filósofos, geógrafos y sabios de la antigüedad, bien puede ser reorientada por los intelectuales del presente. La idea de invención será desarrollada por Edmundo O’Gorman en *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos* (1951) y *La invención de América* (1958), así como en la obra del historiador italiano Antonello Gerbi, fundamental compendio enciclopédico de las miradas europeas sobre América. El pensamiento post-humanista de Michel Foucault inspirará la tesis del *Orientalismo* de Edward Said, que, bajo otros presu-

puestos teóricos, establece también la hipótesis de un Oriente *inventado* por Occidente para servir a sus objetivos de expansión y dominio. Dentro de un orbe neohumanista, erudito y optimista, Reyes se preocupa más en afirmar el lugar histórico de América como continente de la utopía que en revisar los efectos que tales invenciones discursivas tuvieron sobre el pasado y el presente americanos. Por eso, en *Última Tule* Reyes no escribe un relato utópico, sino que inviste a su objeto de virtualidad optimista y a su enunciador de una función específica en la sociedad. En *No hay tal lugar* dirá que esa función es la de orientador de la comunidad a la que pertenece: “El interés humanista recupera la proyección social de la alta cultura: ésta se valida y justifica por su fin social, la construcción de la república perfecta”.³²

Por este motivo, el libro se completa con diversos trabajos, la mayoría de ellos vinculados a la problemática del intelectual hispanoamericano. El texto central de esta segunda parte, “Notas sobre la inteligencia americana”, es un manifiesto sobre la paridad americana respecto de la cultura universal, leído con motivo de la VII Conversación del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual, realizado en Buenos Aires en septiembre de 1936. Con fecha previa, Reyes había definido en su texto “En el día americano” (1932) a la *inteligencia* como “mutuo conocimiento” de los escritores americanos, cifrando la posibilidad de su éxito en los lazos personales y epistolares que pudieran establecerse, que tendrían luego impacto en la *polis*: “Tal comunicación entre los intelectuales tendrá necesariamente que producir también efectos políticos”.³³ Detrás de estas reflexiones, y como tónica o mundo sumergido del cual éstas emergen, habría que mencionar la progresiva importancia que adquiere la voz del intelectual a partir del afamado caso Dreyfus en el fin de siglo, el impacto de la Gran Guerra en la conciencia occidental y la

³² Alfonso Reyes, *No hay tal lugar*, p. 338.

³³ Alfonso Reyes, “En el día americano”, en *Última Tule*, p. 103.

difusión de ideologías como el nacionalismo, el fascismo y el socialismo, que jaqueaban a los intelectuales estimulando su enrolamiento, situación que ponía en discusión la autonomía del sector. Por eso, Reyes se pregunta en este texto por la función del “orden intelectual” y por su relación con el “orden político”, cuestión clave para dirimir una esfera específica de acción.

Pocos años antes, el francés Julien Benda había publicado *La trahison des clercs* (1927), ensayo que advertía sobre el desvío —de consecuencias nefastas según su perspectiva— de los intelectuales contemporáneos de su misión de defensores de los valores universales para colocarse al servicio de las pasiones políticas, como el nacionalismo francés liderado por Maurice Barrès, Charles Péguy y Charles Maurras. Benda recurre a un término arcaico, medieval —el *clerc* como sacerdote y escriba o letrado— para dimensionar con más eficacia la magnitud de la “traición” hecha por el sector a un mandato cultural milenario de defender los valores de verdad, justicia y razón sobre cualquier otra motivación: “yo quiero hablar de una clase de hombres que llamaré los *clercs*, para designar bajo este nombre a todos aquellos cuya actividad, por excelencia, no persigue fines prácticos, sino que dedican su energía al ejercicio del arte o de la ciencia o de la especulación metafísica, en suma, a la posesión de un bien no temporal”.³⁴ Benda sostiene que a fines del siglo XIX se produce un cambio capital cuando los *clercs* descienden a la plaza pública para hacer triunfar una razón de clase, raza o nación. Pero Benda diferencia la intervención pública de los intelectuales de lo que llama la pasión política; así, cuando se refiere a la actuación de Zola y otros escritores en el caso Dreyfus, considera que estos *clercs* desempeñaron plenamente su más alta función, es decir, defender la justicia en términos absolutos.³⁵ No obstante esta aclaración, la postura de Benda, difundida también en la revista *Sur* de Victoria Ocampo en los años 30, es

³⁴ Julien Benda, *La trahison des clercs*, Paris, Bernard Grasset, 1927, p. 55.

³⁵ *Ibid.*, p. 63.

identificada muchas veces con la defensa de una literatura pura y desasida de lo real. Es en este sentido que creo que Reyes alude al libro de Benda, cuando propone que el intelectual puro no se corresponde con el actual estadio de América, donde “los sabios tienen todavía que ser hombres públicos”, llamados a empuñar “las riendas de la sociedad”. Y si bien advierte que la situación ideal sería abstenerse de la acción para reservarse tan sólo “un sitio de orientación y consejo”,³⁶ es decir el lugar de los *clerics* tradicionales, este privilegio no podría ser gozado de inmediato ya que las siguientes generaciones estarán comprometidas en el servicio de la “nueva sociedad.” Reyes percibe con claridad esta función de *orientadores* que Ángel Rama llamará años más tarde *ideólogos*, para designar la especificidad del papel del intelectual en nuestras sociedades después del 1900.³⁷

Volvamos ahora a las “Notas sobre la inteligencia americana”. Aquí el término *inteligencia* adquiere un nuevo sentido. Sirve para designar una entidad que, según Reyes, no debe confundirse con “civilización” ni con “cultura”, la primera por sus connotaciones arqueológicas, la segunda por su impropiedad, ya que, se pregunta, ¿puede hablarse de “cultura americana” cuando se trata de un “trasplante” del árbol europeo? La metáfora no es artificiosa y apunta a una de las tesis más constantes de Reyes, la integración de América a ese conjunto que llama “lo universal”, seguramente bajo el influjo del concepto de *Weltliteratur* de Goethe, que desarrollara antes en “Lo mexicano y lo universal” (1932), como un rechazo tanto al nacionalismo como al exotismo cultural.³⁸ La categoría *inteligencia* le permite sortear

³⁶ “En el día americano”, en *Última Tule*, p. 109.

³⁷ Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Santiago, Tamar Editores, 2004.

³⁸ En las *Conversaciones* del 31 de enero de 1927, Goethe le comenta a Eckermann sobre la lectura de una novela china, y ante la pregunta de su contertulio respecto de si no le resulta demasiado “exótica”, rechaza el concepto diciendo: “Los hombres que se pasean por sus páginas piensan, obran y sienten, poco más o menos, lo mismo que nosotros, y no tardamos en considerarlos como nuestros iguales; sólo que en ellos resulta todo más claro, puro y moral”, para

el problema de una separación demasiado tajante de lo americano respecto de lo europeo y aludir a una condición de provisoria marginalidad en la que América es “una sucursal del mundo”, y de asincronía que produce la “llegada tarde al banquete de la civilización”, circunstancia que podrá revertirse con “audacia” y capacidad de “improvisación”, es decir, sacando ventaja de la desventaja colonial, como planteará luego en “Para inaugurar los *Cuadernos Americanos*” (1941). La palabra inteligencia denota, desde luego, a los “actores” en ese escenario donde todos los otros sectores sociales conforman un “coro”, posiciones dramáticas que señalan claramente el carácter jerárquico, protagónico y de liderazgo que otorga Reyes al sector. Sostiene Reyes que tales actores fueron sometidos a distintas “disyuntivas” a lo largo de su historia, en tres momentos: *a*) en la época colonial, la primera generación de letrados tuvo que definir “un modo de ser americano”; *b*) en la post-independencia, la alternativa fue entre hispanismo o americanismo, lo tradicional y lo nuevo, conservadores y liberales; *c*) en la etapa de organización, entre modelos provenientes de Estados Unidos o de Europa. En los tres momentos es fácil descubrir en nuestro autor una impronta hispanófila, que le hace sostener, por ejemplo, “la Iberia imperial, mucho más que administrarnos, no hacía otra cosa que irse *desangrando* sobre América”,³⁹ sin equilibrar la metáfora de la sangre conquistadora con su contraparte, la sangre conquistada, tesitura consecuente con sus propias disyuntivas vitales a la hora de definir adscripciones culturales en la Europa de la Primera Guerra y en la que le es contemporánea, con la Guerra Civil española.

¿Qué caracteriza a esta inteligencia americana respecto de la europea? Reyes enumera la poca especialización, la continua

sostener más adelante que “la literatura nacional no significa hoy gran cosa”; Johann W. Goethe, *Obras completas*, México, Aguilar, 1991, t. III, pp. 119-120.

³⁹ Alfonso Reyes, “Notas sobre la inteligencia americana”, en *Última Tule*, p. 137.

transacción con la esfera de la acción, la obligada producción esporádica, pero también observa el reverso que traen aparejadas todas estas dificultades, tal como lo es el contacto más fluido con el “aire de la calle”. El intelectual está particularmente conminado a “una peculiar manera de entender el trabajo intelectual como servicio público y como deber civilizador”.⁴⁰ De allí que establezca como tarea imprescindible de la hora favorecer la síntesis de elementos tan variados, operación que se verá favorecida por la mayor plasticidad del americano, por su “mentalidad internacionalista”, acostumbrada a usar lo extranjero como “cosa propia”. En suma, la *síntesis*, también entendida como equilibrio y armonía, es la capacidad de apropiación, fusión y resignificación de ese legado. De allí podemos deducir que las *disyunciones* antes aludidas se resuelven en *síntesis* provisionales, según aclara Reyes en la nota al pie: “la síntesis es aquí un nuevo punto de partida, una estructura entre los elementos anteriores y dispersos, que —como toda estructura— es trascendente y contiene en sí novedades”.⁴¹

Pocos años más tarde, en “Para inaugurar los *Cuadernos Americanos*” (1941), tras los sucesos de la Guerra Civil española y la recepción de los españoles exiliados en México, sumados al escenario de la Segunda Guerra, la función del intelectual americano será “la salvación de la cultura” y el cuidado de una herencia abandonada por los “pueblos magistrales”, a la que deberá insuflar un sentido internacional, ibérico y autóctono. Para lo primero, sostiene que la situación colonial, lejos de habernos perjudicado, ha favorecido el trabajo de asimilación de otras tradiciones; lo segundo, es decir el componente ibérico, es una herencia irrenunciable; en cuanto a lo tercero, la autoctonía, debe ser sometido a dos procesos, uno de *ampliación* de su registro y otro de *jerarquización* de su importancia: “Por lo que hace a las tradiciones autóctonas, nos corresponde incorporar a inmensas masas

⁴⁰ *Ibid.*, p. 138.

⁴¹ *Ibid.*, p. 142.

humanas en el repertorio del hombre, y distinguir finamente lo que en tales tradiciones hay de vivo y percedero, de útil y hermoso y de feo e inútil”.⁴²

Volvamos una vez más a las “Notas sobre la inteligencia americana”, para agregar una coda. El texto, como dijimos, fue leído por Reyes en el contexto de La VII Conversación de la Organización de Cooperación Intelectual de la Sociedad de las Naciones, realizada en Buenos Aires entre el 11 y el 16 de septiembre de 1936, para discutir el tema de las relaciones actuales de las culturas de Europa y América Latina. Asistieron, entre otros, los europeos Enrique Díez Canedo, Georges Duhamel, el conde de Keyserling, Giuseppe Ungaretti, Jules Romains, Jacques Maritain, Stefan Zweig y los americanos Alcides Arguedas, Pedro Henríquez Ureña, Afrânio Peixoto, Francisco Romero y Juan B. Terán.⁴³ El encuentro, en palabras de Georges Duhamel, encargado de las exposiciones preliminares junto con Alfonso Reyes, no tiene el carácter de un “sencillo problema de literatura comparada”, sino que asume el tono dramático de defensa de la civilización en un mundo entregado a “la ingenua superstición del progreso” y a la violencia, que necesita revalidar el viejo humanismo occidental para regenerarse, y adelantándose a Reyes propone que América debe salvaguardar el “legado testamentario” de Europa. El volumen reproduce los debates e intervenciones, cuyos detalles podrían ser motivo de otro trabajo, como el cruce entre Maritain —defensor de la civilización católica-protestante— y Ungaretti, abierto promotor del fascismo.⁴⁴ Los temas se organizan en torno a la unidad y diversidad americana, la decepción de Europa a partir de la Primera Guerra y la posibilidad de un *nuevo humanismo* como salida a la crisis,

⁴² Alfonso Reyes, “Para inaugurar los *Cuadernos Americanos*”, en *Última Tule*, p. 249.

⁴³ Los resultados se publicaron al año siguiente en una obra que reúne tanto las comunicaciones como los intercambios mantenidos. Véase Alcides Arguedas *et al.*, *Europa-América Latina*, Buenos Aires, Comisión Argentina de Cooperación Intelectual-Institut International de Coopération Intellectuelle, 1937.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 132-137.

defendido por Reyes, Terán, J. Estelrich y Maritain. Reyes, que ya en ocasión de recordar el segundo milenio de Virgilio había propuesto la necesidad de reforzar la enseñanza clásica, aquí argumenta que tal vuelta a los principios de la cultura greco-latina no está divorciada de “la necesidad de reformas sociales que nace del materialismo histórico”.⁴⁵ En líneas generales, prevalece entre las distintas voces el rechazo a las filosofías irracionales y la necesidad de un “humanismo integral” y pluralista postulado por Maritain, que supone la “búsqueda de los valores sociales y de la justicia social, lo que falta en los clásicos de los siglos XVI, XVII y XVIII”.⁴⁶

Como corolario a estas jornadas, entre los meses de octubre y noviembre de 1936 se sucede una serie de reuniones en las que participan Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña y Francisco Romero, registradas en notas que luego Reyes elabora de modo provisional en 1950 y publica con el título *La constelación americana. Conversaciones de tres amigos*.⁴⁷ Sería difícil establecer la autoría de tal o cual idea en el ritmo desordenado del intercambio: “Al trote de la charla, procedíamos sin método, nos arrebatábamos el diálogo, íbamos y veníamos retocando lo ya dicho y, como sucede siempre en estos casos, sin medir ni ponderar demasiado lo que decíamos”.⁴⁸ El texto no deja de incurrir en lo coloquial, en la anécdota circunstancial, en la humorada intrascendente, la tesis incompleta o el ejemplo oportuno, intentando así un rescate imposible de la espontaneidad de aquellas jornadas porteñas, en un relato que el propio cronista tacha de “desmadejado” e “incoherente”: “Ninguno asistía a la sesión preparado convenientemente. Queríamos volcar, de cualquier modo, lo que teníamos adentro, y someternos a la mutua ‘mayéutica’

⁴⁵ *Ibid.*, p. 130.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 133.

⁴⁷ *La constelación americana. Conversaciones de tres amigos*, México, Archivo de Alfonso Reyes, 1950.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 32.

o parteo del alma”.⁴⁹ Con todo, las notas rescatan algunos principios que vale recuperar aquí, ya que son complementarios tanto de los textos examinados, como del conjunto de temas que preocuparon a Reyes con respecto al lugar del intelectual americano.

Por lo pronto, *inteligencia* ha sido substituida por *constelación*, lo que enfatiza el sentido de diversidad de elementos en relación coherente. El texto comparte muchos de los enunciados de “Notas sobre la inteligencia americana”, en particular, el esbozo de una rudimentaria historia intelectual con distintos momentos, desde 1880, que marca la organización y especialización al modernismo y la emergencia de los escritores puros, y luego la “universidad intelectual” de figuras como Hostos, Varona, Korn —rango que se aplica igualmente a Sarmiento y Bello—, proyecto que encontrará su desarrollo en *Las corrientes literarias en la América hispánica*, muchos de cuyos ejes fueron expuestos por Pedro Henríquez Ureña en sus intervenciones durante el congreso.

El concepto de *síntesis*, presente en las exposiciones de Reyes y Romero, es redefinido aquí como “conciliación de todas las tradiciones culturales”,⁵⁰ como búsqueda de una unidad que no mutile la diversidad. Nuevos términos aparecen ahora asociados a la síntesis: *integración*, *mosaico* y *pluralismo*. Con este último, Reyes remite a la filosofía de William James y su *Pluralistic Universe* (1909), teoría que enfrenta las concepciones monísticas, idealistas y deterministas de la filosofía, para postular que el universo físico y moral se compone de partes independientes y diversas que, bajo el efecto del azar y la libertad interna, convergen en una armonía, una estructura donde conviven orden y libertad. Por eso advierte Reyes que la síntesis no debe ser confundida con el “sincretismo” o el “eclecticismo”, sino ser concebida como una estructura “orgánica y viva” que deberá operar de acuerdo a los principios de no exclusión, “la

⁴⁹ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 20.

no segregación étnica o la no discriminación” y el mestizaje, recuperando aquí las propuestas de Vasconcelos.

Lo importante de esta memoria de 1950 es que recoge, muy sumariamente, los esfuerzos de los participantes por definir categorías necesarias para caracterizar una cultura nacida de la *tutoría colonial*. Así sucede con el concepto de *experiencia delegada* para aludir a la *asimilación* de la experiencia europea, o la propuesta de profundizar en el *matiz diferencial* que separa lo americano y lo español —tesis en la que trabajarán tanto Reyes como Henríquez Ureña— así como los rasgos comunes a todos los países de América, que podrían ser estudiados a partir de una *gradación* entre México y Argentina, como los dos polos entre los cuales se ubican todas las otras manifestaciones.⁵¹ Interés particular reviste para Reyes el tema de los viajeros, desterrados, desplazados, migrantes y trasplantados, como tópico específico de esta cultura, hecho que testimonia la flexibilidad y permeabilidad de sus escritores, tema caro a su propia vivencia y que dará lugar a su texto “Americanería andante”. Voluntad de forma o descuido formal, barroco desarticulado *versus* barroco estructurado, cultura popular, pudor, afrancesamiento, en fin, los temas de esta agenda desplegada en la conversación entre los tres amigos, suspendida según su relator cuando el calor de noviembre se cernía sobre la ciudad de Buenos Aires, si bien inspirados en el horizonte del neo-humanismo que pronto caerá en descrédito, representan los primeros esfuerzos teóricos para fijar un pensamiento latinoamericano descolonizador y cuestionarse sobre la función de sus intelectuales.

⁵¹ La hipótesis es expuesta por Pedro Henríquez Ureña en el congreso del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual: “La Argentina y México son como los dos polos de la América española”; “Se podría llegar hasta el punto de decir que, en nuestra América, todo lo que no existe en México se encuentra en la Argentina, y viceversa”, en *Europa-América Latina*, p. 111.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, THEODOR W., “El ensayo como forma”, en *Notas de literatura*, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 11-36.
- ANGENOT, MARC, *La parole pamphlétaire, typologie des discours modernes*, Paris, Payot, 1995.
- BACZO, BRONISLAW, “Utopía”, en *Los imaginarios sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.
- BARTHES, ROLAND, *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica*, Barcelona, Ediciones Buenos Aires, 1970.
- BENDA, JULIEN, *La trahison des clercs*, Paris, Bernard Grasset, 1927.
- CASTRO LEAL, ANTONIO, “América, nueva y última Tule”, *Cuadernos Americanos*, año II, núm. 2 (marzo-abril 1943), pp. 57-60.
- COLOMBI, BEATRIZ, “Un escenario de cultura. Alfonso Reyes epistolar”, en Noé Jitrik, coord., *Aventuras de la crítica. Escrituras latinoamericanas en el siglo XXI*, Córdoba, Alción, 2006.
- CORRAL, ROSE, “Alfonso Reyes y la cuestión del americanismo”, en Adela Pineda Franco e Ignacio M. Sánchez Prado, eds., *Alfonso Reyes y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2004.
- GOETHE, JOHANN W., *Obras completas*, México, Aguilar, 1991.
- GUTIÉRREZ GIRARDOT, RAFAEL, “Literatura y política en Hispanoamérica”, en *El intelectual y la historia*, Caracas, Fondo Editorial La nave va, 2001.
- HENRÍQUEZ UREÑA, PEDRO, “Alfonso Reyes”, en *La utopía de América*, Caracas, Ayacucho, 1978.
- y ALFONSO REYES, *Epistolario íntimo*, Santo Domingo, Universidad Nacional, 1981.
- HOUVENAGHEL, EUGENIA, *Alfonso Reyes y la historia de América. La argumentación del ensayo histórico: un análisis retórico*, México, FCE, 2003.
- HOZVEN, ROBERTO, “Sobre la inteligencia americana de Alfonso Reyes”, *Revista Iberoamericana*, núms. 148-149 (julio-diciembre, 1989), pp. 803-817.

- La constelación americana. Conversaciones de tres amigos*, México, Archivo de Alfonso Reyes, 1950.
- LUKÁCS, GEORG, *El alma y las formas*, Barcelona, Grijalbo, 1975.
- ORTEGA Y MEDINA, JUAN A., *La idea colombina del descubrimiento desde México (1836-1986)*, México, UNAM/CCYDEL, 1987.
- RAMA, ÁNGEL, *La ciudad letrada*, Santiago, Tamar Editores, 2004.
- REYES, ALFONSO, *Antología general*, Madrid, Alianza, 1986.
- , *Los trabajos y los días*, en *Obras Completas*, tomo IX, México, FCE, 1959.
- , *Última Tule*, México, Imprenta Universitaria, 1942.
- STAROBINSKI, JEAN, “¿Es posible definir el ensayo?”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 575 (1998), pp. 31-40.
- VITAL, ALBERTO, “La persuasión según la antigua retórica”, en *Memorias de las Jornadas Filológicas 1994*, México, UNAM, 1995, pp. 79-84.
- VITIER, MEDARDO, “Del ensayo americano”, en *Páginas sobre Alfonso Reyes, 1911-1945, 1946-1957*, 2 vols., Monterrey, UNL, 1955-1957.

GESTOS DEL PENSAR
Y ÉTICA DE LA LECTURA EN *LAS CORRIENTES*
LITERARIAS EN LA AMÉRICA HISPÁNICA

Rafael Mondragón

ESCOLIOS A LA HISTORIA DE UN TEXTO Y DE UN LIBRO

Las corrientes literarias en la América hispánica de Pedro Henríquez Ureña están construidas sobre una tensión ambigua y productiva: por un lado, intentan ofrecer un panorama representativo del proceso de nuestra literatura y su sentido, cuyo juicio riguroso de obras individuales se articula en una lectura de las grandes tendencias y momentos de la historia literaria hispanoamericana y en el cual, a su vez, se apunta a una relación fuerte entre experiencia social e historia literaria, conforme a la cual esta última adquiere su sentido en la medida en que se revela como historia de una comunidad, que es preexistente a la narración de su historia pero adquiere viabilidad y visibilidad en el momento en que el trabajo crítico entra en diálogo con ella para narrar esa historia de cierta manera.¹

¹ En ese sentido ha dicho Liliana Weinberg en un trabajo inédito sobre la Biblioteca Americana proyectada por Pedro Henríquez Ureña que estudiar una colección como la Biblioteca Americana representa mucho más que hacer un mero recuento de autores y títulos, ya que lleva a considerarla como parte de un programa intelectual de largos alcances destinado a dotar a los lectores hispanoamericanos de un horizonte histórico y cultural que les permita descubrirse y reconocerse como integrantes de un ámbito cultural compartido y como herederos de una amplia tradición que les da sentido.

Por otro lado, *Las corrientes literarias en la América hispánica* se presentan como una propuesta metodológica, una provocación que intenta poner en escena un *gesto* de lectura: quieren sugerir, provocar, emocionar; transmiten más de lo que dicen: pertenecen a esa especie rara de libros que no siempre responden a sus propias preguntas porque están empeñados en la transmisión de un gesto, el gesto de preguntar; que no son sólo obras de pensamiento, sino también textos en que se despliega el ejercicio de un pensar: una poética del trabajo intelectual.²

¿Por qué, entonces, se ha vuelto tan común la opinión de que *Las corrientes literarias en la América hispánica* son, sobre todo, un *manual*? ¿Por qué tantas generaciones de lectores se acercan a este libro con la idea de que ahí encontrarán un panorama

² El presente trabajo se inscribe en el marco de preocupaciones más amplias, que aquí no pueden sino tocarse de manera marginal. Esas preocupaciones tienen que ver con una tradición de la historia de las ideas que ha propugnado, desde hace décadas, la necesidad de pensar el pensamiento historiado en su dimensión práctica: pasar, de una historia de las ideas que meramente describa contenidos, a otra que muestre cómo, en palabras de Arturo Andrés Roig, esos contenidos adquieren sentido en la medida en que son enarbolados por sujetos que se construyen a sí mismos en el momento de actuar en una realidad social e histórica concreta. En ese sentido, vale la pena recordar la distinción propuesta por Horacio Cerutti Guldberg entre *filosofar* (la práctica o quehacer filosófico de nuestros pensadores) y *filosofía* (el conjunto de textos que serían producto de ese quehacer). Cf. *Filosofar desde nuestra América*, México, Miguel Ángel Porrúa / UNAM, 2000, p. 34. Hay que recordar que esta distinción ya estaba presente en las reflexiones pioneras de José Gaos (*Dos ideas de la filosofía*, México, La Casa de España en México / Fondo de Cultura Económica, 1940) y Juan David García Bacca (*Invitación a filosofar*, México, La Casa de España en México, 1942), quienes, a partir de esta recuperación de la dimensión práctica de la filosofía, desarrollaron una importante reflexión sobre la historia de nuestros *estilos del pensar*, y la relación que guardarían esos estilos con una *poética* que sería inmanente a las prácticas mismas (“filosofía de la filosofía”, en palabras de Gaos). Me parece que una recuperación radical de esta problemática puede encontrarse en la última obra de Liliana Weinberg, quien ha propuesto una lectura de los grandes ensayos de nuestra tradición intelectual donde “el ensayo no se reduce a lo dicho y lo pensado, sino que pone en evidencia el decir y el pensar como actividades que a su vez se inscriben en el horizonte de lo decible y lo pensable”, *Pensar el ensayo*, México, UNAM, 2006, p. 57.

completo, *clausurado*, de la historia literaria hispanoamericana? Estas preguntas son históricas: no pueden responderse de manera abstracta, sino atendiendo a las condiciones históricas de significación en las que determinadas comunidades se han hecho cargo de la lectura de ese libro. Por ello, vale la pena comenzar con una anécdota. En su nota preliminar a la antología de *Ensayos* de Pedro Henríquez Ureña preparada por Ana María Barrenechea y José Luis Abellán para la colección Archivos, el crítico cubano Roberto González Echevarría hace la arqueología de un asombro. Con sentido del humor, González Echevarría recuerda la época de su juventud, cuando se preparaba para hacer su examen doctoral en Yale: recuerda que, para preparar el examen, el crítico se habría acercado a *Las corrientes literarias en la América hispánica*, el famoso libro de Pedro Henríquez Ureña editado por el Fondo de Cultura Económica en 1949 (dice: “más específicamente, ya poseía la reimpresión de 1969”); recuerda sus primeras sensaciones, anteriores a la lectura del libro, su “recelo” y su “resignación”, su desaliento ante la perspectiva de acercarse a “*un manual, más o menos esquemático*, que me ayudaría a prepararme para mi examen, a cambio de algunas horas de tedio”; recuerda, finalmente, el *asombro*. “De más está decir que no fue eso lo que encontré en *Las corrientes*... Descubrí un libro que en realidad fundaba la historiografía literaria latinoamericana”.³

El asombro de González Echevarría tiene una doble dimensión: debemos atender a ella, en la medida en que esa doble dimensión desborda lo biográfico y nos ayuda a señalar las condiciones de significación de una época que es también *nuestra*. Se trata, en primer lugar, de un asombro que compete a los contenidos del libro, a su estilo (“elegante, moderno, exento de retórica académica”), a su puesta en escena de determinadas habilidades del pensar (“una mente rigurosa, escéptica, al día [...], que combinaba

³ Roberto González Echevarría, “Liminar”, en Pedro Henríquez Ureña, *Ensayos*, J. L. Abellán y A. M. Barrenechea, coords., Madrid, ALLCA XX, 1998 (Archivos, 35), pp. xvii-xx; las citas, en pp. xvii-xviii; el subrayado es mío.

un asombroso conocimiento de toda la literatura hispanoamericana con la capacidad para descubrir el valor de cada obra, por remota que fuera”). Pero es también un asombro que compete a la manera en que el libro llegó a las manos del crítico, las instancias de la conflictividad social que permitieron una forma de lectura: tuvo que pasar mucho tiempo para que éste descubriera que el texto de Henríquez Ureña era, en realidad, una traducción:

Como casi todos mis primeros escritos, así como los cursos que impartí a comienzos de mi carrera, versaron exclusivamente sobre literatura española del Siglo de Oro, no volví a remontar *Las corrientes...* sino unos años después [...]. Hice entonces un descubrimiento en principio tan desalentador como fortuitamente oportuno: aquel texto que yo había admirado en mis desvelos de estudiante no había sido escrito por Pedro Henríquez Ureña. ¡Había leído una traducción! ¿Cómo podía ser? *Las corrientes...*, que habían sido originalmente las ‘Charles Eliot Norton Lectures’ en Harvard del año académico 1940-1941, fueron pronunciadas, naturalmente, en inglés. Yo manejaba la edición del Fondo de Cultura Económica de 1949 (más específicamente, ya poseía la reimpresión de 1969), que no era, por supuesto, la primera, que había sido *Literary Currents in Hispanic America*. Había leído yo, inocentemente, la versión española de Joaquín Díez-Canedo, no la prosa del propio Henríquez Ureña.⁴

En efecto, se trataba de una traducción: una más de las muchas mediaciones que en cada momento conforman nuestras relaciones con los textos y el mundo; mediaciones que se vuelven condiciones de legibilidad: permiten la apropiación, siempre histórica, de un texto por parte de un sujeto siempre situado. Efectivamente, *Las corrientes literarias en la América hispánica* nacen, primero, de las conferencias que Pedro Henríquez Ureña dio en los Estados Unidos como parte de las Charles Eliot Norton Lectures correspondientes al ciclo 1940-1941. Fundadas en 1925

⁴ *Ibid.*, p. xviii.

en memoria del gran crítico de arte, editor y rector de Harvard, las Charles Eliot Norton Lectures están a cargo cada año de un invitado distinto, quien tiene la responsabilidad de preparar un curso sobre un tema de su elección que, de manera aproximada, hable de “poetry in its broadest sense”.

Los testimonios periodísticos de la época reseñados por Alfredo Roggiano nos permiten inferir que el texto leído en voz alta por el crítico dominicano pudo haber tenido una organización similar a la del libro que hoy conocemos: aunque lo usual es que las Conferencias Norton tuvieran una duración de seis sesiones, el preparado por Henríquez Ureña tuvo una duración de ocho, análoga a los ocho capítulos en los que está organizado el libro.⁵ Sin embargo, una conferencia no es un libro. “P.H.U. se apoyó en sus disertaciones con fotografías que ilustraron ejemplos característicos de arquitectura y pintura”:⁶ el rastro de esos ejemplos desaparece de las versiones impresas, que no sólo no ofrecen reproducciones de las obras arquitectónicas o pictóricas mencionadas por Henríquez Ureña, sino que ni siquiera dan noticias respecto de qué momentos del texto habrían exigido su ilustración con obras plásticas o arquitectónicas.

⁵ Las conferencias se llevaron a cabo “en el Fogg Museum of Arts, las noches del 6, 13 y 20 de noviembre [de 1940], del 11 de diciembre, del 11, 18 y 25 de febrero [de 1941] y del 4 de marzo”, P. L. Barcia, *Pedro Henríquez Ureña y la Argentina*, Santo Domingo, Secretaría de Estado de Educación, Bellas Artes y Cultos / Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña, 1994, p. 245; véase Henríquez Ureña, *Literary Currents*, p. v. “El doctor J. D. M. Ford ha referido el origen de tan honrosa invitación: ‘Not long ago when the Committee on the Charles Eliot Norton foundation at Harvard was looking for an annual lecturer, I had the privilege of calling attention to Pedro. His fame was such that he commended himself to all concerned and he was appointed’”, “A Note from J. D. M. Ford on Pedro Henriquez Ureña”, *Books Abroad*, v. XXI, núm. 1 (1946), p. 31; citado en A. Roggiano, *Pedro Henríquez Ureña en los Estados Unidos*, México, s. e. [Cultural], 1961, p. lxxxii.

⁶ Pedro Luis Barcia, *op. cit.*, p. 246. Como explica el propio crítico dominicano en el “Foreword” a su libro, para mostrar estos ejemplos se habría apoyado en la colección de diapositivas disponibles en el Fogg Museum. Estas imágenes no fueron integradas en ninguna de las versiones impresas de la obra.

Por otro lado, las conferencias no fueron impartidas con el título que después tuvo el libro: ese cambio de nombre, al que volveremos más adelante, constituye uno de los muchos espacios donde Henríquez Ureña negocia en distintos momentos la posibilidad de decir cosas importantes sobre la historia literaria de la América hispánica y el sentido de la experiencia americana.

Pero volvamos a la anécdota. El crítico cubano no había leído “la prosa del propio Henríquez Ureña”, sino una traducción. En 1945, la Universidad de Harvard publicó en forma de libro la que sería la primera versión de la obra, la única revisada por el propio Henríquez Ureña, quien —según su confesión en el “Foreword”— habría dedicado dos años y medio a ampliar el texto de sus conferencias y a añadirles un amplio aparato de notas, una bibliografía y un índice de nombres: *Literary Currents in Hispanic America*.⁷ De esa manera, los gestos de las conferencias se transmutan en los gestos de un libro: abajo revisaremos brevemente algunos elementos de la configuración material de esta primera versión, para preguntar, desde ellos, por la concepción del trabajo intelectual que intenta ponerse en escena a través de la misma.

Como sabemos, en 1949 aparecerá la segunda versión de la obra: *Las corrientes literarias en la América hispánica*.⁸ Y habla-

⁷ Pedro Henríquez Ureña, *Literary Currents in Hispanic America*, Cambridge, Harvard University Press, 1945; véase “Foreword”, p. v. El lector atento habrá notado un desajuste en las fechas: Henríquez Ureña habría enviado su manuscrito alrededor de 1943, y sin embargo éste se habría publicado hasta 1945. Por esas fechas, los problemas de financiamiento, la falta de ventas, y la situación creada por la Segunda Guerra Mundial habían llevado a una crisis aguda a la casa editorial de Harvard, que estuvo a punto de desaparecer (véase Max Hall, *Harvard University Press: a History*, Cambridge, Harvard University Press, 1986, pp. 86 ss.). Quizá ese contexto haya tenido que ver con el retraso en la publicación del libro del crítico dominicano. No he podido utilizar para el presente texto las reseñas a esta primera edición aparecidas en *The New York Times*, 3 de junio de 1945, p. 4, y *Books Abroad*, vol. XX, núm. 3 (verano de 1946), pp. 280-281. Su consulta queda pendiente para futuros trabajos.

⁸ Pedro Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América hispánica*, México, fce, 1949; aunque el pie de imprenta no lo aclara, la edición que hoy se

mos de segunda versión, porque la edición del Fondo de Cultura Económica está construida sobre un conjunto de leves intervenciones en el texto inglés que tienen por objeto aclarar el sentido de un texto escrito originalmente en inglés, pero pensado por su autor —o eso creen sus editores— para que lo leyera la comunidad hispanoamericana. En su nota preliminar, Joaquín Díez-Canedo indica que, además de traducir el texto, se encargó de suprimir las notas “que no contenían sino ‘esos datos meramente informativos’ buenos para el lector no familiarizado con el tema”; de añadir entre corchetes alguna bibliografía actualizada en el cuerpo del texto, y de eliminar la bibliografía preparada originalmente por Henríquez Ureña para el público angloparlante para sustituirla por la que el mismo dominicano había preparado para su *Historia de la cultura en la América hispánica*.⁹ Abajo abundaremos en algunas de estas intervenciones, que intentan borrar el contexto que hizo posible la publicación del libro en su versión inglesa y proponer un nuevo contexto que permita leer el libro de manera renovada. También recordaremos algunos testimonios de su primera recepción, que nos ayudarán a comprender por qué a los lectores posteriores nos ha sido tan difícil apreciar algunos elementos de esa provocación metodológica de Henríquez Ureña que, sin embargo, parecía tan clara para sus primeros lectores. Pues los cambios introducidos en la edición a cargo de Díez-Canedo fueron mucho más profundos de lo que el traductor confiesa en su nota preliminar: confróntese, si no, las dos versiones de la primera nota al primer capítulo, en la versión original inglesa y en la versión traducida al castellano:

consigue en librerías es, en realidad, la segunda edición actualizada y corregida, de 1954. Todas nuestras citas serán de esta segunda edición, que es, por cierto, la que habría manejado González Echevarría en su “reimpresión de 1969”.

⁹ Véase J. D.-C., “Nota del traductor”, en *Las corrientes literarias en la América hispánica*, p. 8. La reciente, valiosa edición de Vicente Cervera Salinas restituye la bibliografía original del libro, pero no da cuenta pormenorizada de los cambios introducidos en cada versión. Véase Pedro Henríquez Ureña, *Historia cultural y literaria de la América hispánica*, ed. V. Cervera Salinas, Madrid, Verbum, 2009. El análisis pormenorizado de esta bibliografía quedará pendiente para futuros trabajos.

This and the subsequent quotations are taken from Mr. Cecil Jane's translation of *The Voyages of Christopher Columbus* (London, 1930). I have slightly retouched them, trying to reproduce the peculiarities of the Spanish original, for which I have made use of Cesare de Lollis' edition in the *Raccolta di documenti e studi pubblicati dalla R. Commissione Colombiana...* (Rome, 1892). I am indebted to Professor Samuel Eliot Morison, at Harvard University, for many useful indications concerning the translation and regret that I am unable to make use of his own, which is still in the preparatory stage. Cf. his article "Texts and Translations of the Journal of Columbus' First Voyage" in the *Hispanic American Historical Review*, XIX (1939), 235-261. On how Columbus handled Spanish, cf. Don Ramón Menéndez Pidal's essay, "Cómo hablaba Colón", in the *Revista Cubana* of Havana, XIV (1940), 5-18, later reprinted in his book *La lengua de Cristóbal Colón... y otros estudios...* [(Buenos Aires, 1942)].¹⁰

En ésta y en las demás citas de Colón sigo el texto de la edición de Cesare de Lolis en la *Raccolta di documenti e studi pubblicati dalla R. Commissione Colombiana...* (Roma, 1892). Sobre el español de Colón, cf. el ensayo de don Ramón Menéndez Pidal "Cómo hablaba Colón", en la *Revista Cubana* de La Habana, XIV (1940), 5-18, incluido después en su libro *La lengua de Cristóbal Colón... y otros estudios...* (Buenos Aires, 1942).¹¹

La reescritura de la nota, ¿habrá sido obra del mismo Henríquez Ureña? Nada permite contestar con seguridad a esta pregunta. Lo que es importante señalar es que la eliminación de las ediciones que Henríquez Ureña habría usado originalmente da pie, además, a la eliminación de los contactos con los que el autor sostuvo un diálogo intelectual (eliminación, incluso, del importante artículo de Morison sobre la historia de las ediciones y las traducciones del *Diario* de Colón); desaparece así el gesto del intelectual viajero, exiliado entre lenguas y naciones, y aparece

¹⁰ P. Henríquez Ureña, *Literary Currents*, p. 207.

¹¹ P. Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias*, p. 209. En adelante sólo referiremos a las dos versiones cuando haya cambios importantes que merezcan ser comentados.

un texto que se encuentra sorprendentemente cómodo en la lengua española.¹²

Gracias a una extensa y rigurosa reseña de Emma Susana Speratti Piñero, Díez-Canedo pudo mejorar algunos aspectos de la traducción, no sólo para volverla más fiel al original sino también para adecuar su estilo al del texto en inglés.¹³ Así, en 1954 apareció la segunda versión de la traducción al castellano: ésta es la versión que hoy conocemos y leemos, incluso si, por un error de impresión, la página legal de la última reimpresión dice que estamos frente a la versión de 1949 y no frente a la de 1954.

Regresemos una vez más a la anécdota. Con sentido del humor, el crítico cubano recuerda, en su nota preliminar a los *Ensayos*, esa “fatal concurrencia histórica, personal, geográfica, lingüística e institucional” que hizo posible la aparición de *Las corrientes literarias en la América hispánica* como libro y la apropiación del mismo por parte del mismo González Echevarría (la apropiación, también, de *nosotros*). Un juego que va *de una nación a otra*: hoy, que escribo, recuerdo una reseña despistada a la primera edición del libro, donde se habla de Henríquez Ureña

¹² Como ha mostrado Enrique Krauze, la situación de exilio forzoso en la que se mueve Henríquez Ureña es importante en la medida en que desborda lo biográfico y lleva a una concepción del trabajo intelectual. Ello no es propio sólo de Henríquez Ureña. Antonio Benítez Rojo, Silvio Torres-Saillant y Arcadio Díaz Quiñones han señalado cómo la situación caribeña, marcada y fragmentada por la larga experiencia colonial de diversos imperios, la esclavitud africana y las inmigraciones y emigraciones, ha llevado a la creación de un estilo intelectual particular del que sería deudor el trabajo del crítico dominicano: se trata de la tradición diaspórica caribeña, que tiene, entre sus preocupaciones más constantes, la necesidad de recuperar lo perdido, hacer memoria y rescatar la pluralidad de tradiciones diversas. Véase A. Benítez Rojo, *La isla que se repite*, Hanover, Del Norte, 1989; S. Torres-Saillant, *An Intellectual History of the Caribbean*, New York, Palgrave, 2006; E. Krauze, “El crítico errante: Pedro Henríquez Ureña”, en P. Henríquez Ureña, *Ensayos*, pp. 888-910, y A. Díaz Quiñones, “Pedro Henríquez Ureña y las tradiciones intelectuales caribeñas”, *Letral*, núm. 1 (2008), disponible en Internet: <<http://www.proyectoletreal.es/revista/descargas.php?id=7>>, consultado el 25/04/10.

¹³ Véase la reseña de Speratti Piñero en *Filología*, año I, núm. 2 (1949), pp. 208-212.

como un “notable crítico literario argentino”,¹⁴ error disculpable que se explica, por un lado, por la vocación exílica de un personaje que tuvo que salir muy temprano de su natal República Dominicana, y pasó el resto de su vida en una serie de exilios sucesivos, de México a Argentina. *Que va de una lengua a otra*, es decir, de los textos de la América hispánica (que no son sólo los textos escritos en español) a su traducción y comentario en inglés, y, finalmente, al regreso —póstumo— de las versiones en español y la traducción de su comentario. *Que va, por último, de la voz a la letra*, es decir, de la escritura para leerse en voz alta en una sala de conferencias a su reelaboración para la lectura silenciosa, lo que implicó rodear el texto de las conferencias de un aparato crítico en que los gestos del cuerpo se transmutan en gestos de la escritura.

Aquí se impone una confesión personal. Yo mismo leí la obra de Henríquez Ureña en la versión de Díez-Canedo y, como González Echevarría, tardé en darme cuenta de lo que implicaba haber recibido el libro de esta manera. Porque *Las corrientes literarias en la América hispánica* es un libro de ecos, un texto que tiene ecos de otros textos: las versiones anteriores del mismo laten, escondidas, en los márgenes del libro final. Y, junto con ellas, laten también las situaciones sociales en las que esos textos circulaban y eran legibles: las instancias de la conflictividad social en torno de las cuales danza la palabra del crítico, en un esfuerzo de significación. En las páginas que siguen, haremos un esfuerzo por leer *Las corrientes literarias en la América hispánica* a partir de sus márgenes (la organización material del libro, sus notas al pie, los paratextos de la primera edición, los primeros testimonios de su recepción). Desde ellos, ensayaremos una lectura de los *gestos* del pensar que aparecen en el *cuerpo* del libro. Se tratará de señalar las mediaciones materiales

¹⁴ “The distinguished Argentine scholar”, le llama Sturgis E. Leavitt en su reseña del libro “*Literary Currents in Hispanic America* by Pedro Henríquez-Ureña”, *Hispanic Review*, vol. 14, núm. 2 (1946), p. 181.

desde las que se despliega estratégicamente el *pensar* de Henríquez Ureña como una actividad, un trabajo intelectual. Pues un libro es también la lectura que lo hizo posible —y ése es el tema del presente ensayo—: se presenta, al tiempo, como un libro y como sus condiciones de legibilidad.

DE LOS GESTOS DE UNA CONFERENCIA A LOS GESTOS DE UN LIBRO

Un libro anterior a la institucionalización de los estudios literarios

¿Qué es lo que se pierde cuando una conferencia aparece transcrita como libro? Lo que se pierde es, justamente, un cuerpo. Su presencia, sus gestos. “Embalsamamos nuestra palabra como a una momia, para hacerla eterna. Porque tenemos que durar un poco más que nuestra voz; estamos obligados por la comedia de la escritura a *inscribirnos* en alguna parte”.¹⁵ Pero ese cuerpo reaparece en la corporalidad de la letra: no hay sólo una *transcripción*, sino una *transcodificación*, un intento por *provocar* experiencias, originalmente producidas en ciertos medios, a través de medios nuevos: un intento por re-crear la interpelación de un cuerpo hacia otro, la frágil inmediatez del gesto descubierto.

Se trata de una letra que no sólo busca significar, sino —para decirlo con Gumbrecht— *producir* una presencia. En ella, el gesto provoca: no sólo da significado, sino que se presenta como infinita significación.¹⁶ Y, sin embargo, esa salida de la historia de la que nos habla Barthes en el párrafo precedente pudiera pensarse también de manera dialéctica: el movimiento que va

¹⁵ Roland Barthes, “Del habla a la escritura”, en *El grano de la voz. Entrevistas 1962-1980*, México, Siglo XXI, 1983, p. 11.

¹⁶ Hans Ulrich Gumbrecht, *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*, México, UTA, 2005; Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, Madrid, A. Machado Libros, 2000.

del gesto contingente a su inscripción en el simulacro de eternidad que es la escritura, es también el de un escritor que, desde el exilio de la historia, esculpe un gesto con el cual intenta proponerse un sentido que perdure en el futuro, en ese otro ámbito de lo histórico que es el de los deseos, la gente lejana, la utopía. *Inscribirse* es una manera de *afiliarse*, de salir de la historia para regresar después a ella.¹⁷

¿Qué se pierde cuando se pierde un cuerpo? Escuchemos las quejas de Enrique Anderson Imbert en una reseña aparecida en 1946 de la versión inglesa de *Las corrientes literarias de la América hispánica*, “con ser tan completo, [el libro] no revela todas sus visiones de América”; las páginas le parecen “demasiado frías”; es “un cuadro puntillista: datos, datos, datos, a puntita de pincel”.¹⁸

Aunque la reseña es de 1946, su tono adelanta el tipo de juicios que más tarde se escucharán sobre el libro: mero fichero, carácter enciclopédico, recolección de datos aislados. Son juicios que sólo pueden aparecer en una época en la que Henríquez Ureña es figura consagrada, autoridad en un área bien delimitada que sólo apareció después de su muerte. Se trata, justamente de *nuestra* época: éstos son los pre-juicios a los que tuvo que enfrentarse González Echevarría en su primera lectura de la obra; se parecen, por cierto, a los que yo mismo tuve.

¹⁷ En *El mundo, el texto y el crítico*, Edward W. Said recuerda que todo ejercicio crítico se construye en el movimiento que va, de la inserción involuntaria en ciertos sistemas clasificatorios “naturales”, ya dados (como, por ejemplo, la clase social, la procedencia étnica o la preferencia sexual), a la adscripción consciente y voluntaria a sistemas que tienen que ver con la cultura y la sociedad (tendencias ideológicas, redes sociales, movimientos intelectuales...). En ese movimiento aparece la conciencia crítica: en esa manera de *situarse* por medio del trabajo intelectual, el escritor construye una imagen de sí mismo, se adscribe a un proyecto, y propone una manera de leer las relaciones entre su obra y el mundo. Véase E. W. Said, *El mundo, el texto y el crítico*, Madrid, Debate, 2004, pp. 29 ss.

¹⁸ Inmediatamente matiza: “Pero —como en una tela de Paul Signac— esos toques precisos son tan intencionados que van revelando el aire histórico y la armonía del movimiento”, citado en V. Cervera Salinas, *op. cit.*, pp. xxxiii-xxiv.

No deja de ser irónico que quien enunciara ese juicio en la reseña de 1946 publicara, nueve años después, una historia de la literatura hispanoamericana que, en su prólogo, confesaba abiertamente que en ella se trata de libros que *no* han sido leídos por su autor. ¿“Datos, datos, datos”? Pero es que en nueve años ha cambiado mucho lo que significa ser un “historiador de la literatura”: ha comenzado la explosión de los estudios de área norteamericanos; con ellos, han aparecido los especialistas y se ha planteado de diferente manera la necesidad de lo que el mismo Anderson Imbert llama “un conocimiento histórico objetivo”:

Un historiador de la literatura no puede leer todos los libros —no alcanzaría una vida para hacerlo— pero tampoco puede limitarse a comentar sólo los libros que ha leído —si lo hiciera no mostraría un proceso histórico objetivo sino su autobiografía de lector—. Para ofrecer un panorama completo de lo que se ha escrito durante cuatrocientos años en un Continente ahora dividido en diecinueve repúblicas hispánicas, por fuerza ha de echar mano de datos y juicios ajenos.¹⁹

El nuevo libro conjura la posibilidad de ser leído como una “autobiografía de [su] lector”; el libro de Anderson Imbert *sí* se califica a sí mismo como “*manual*”;²⁰ es el estado de la cuestión de una disciplina, tal y como aparece en la literatura producida por un conjunto de especialistas; en él, la *posición* desde la cual se escribe no debe ser decisiva, pues lo decisivo es el carácter representativo del conocimiento ahí enunciado: para escribirlo ha sido menester “erigirse en una especie de secretario de redacción de una fantasmal sociedad anónima de hispanoamericanistas y volcar en un fluido relato todo lo que sabemos entre todos”.²¹

¹⁹ E. Anderson Imbert, *Historia de la literatura hispanoamericana. I. La colonia. Cien años de república*, 2ª ed., México, FCE, 1970, p. 11. La primera edición de la obra es de 1954; el prólogo citado está fechado en marzo de 1967, en Harvard, donde Anderson Imbert ya era profesor.

²⁰ *Ibid.*, p. 12.

²¹ *Idem.* Hay que recordar que el no haber leído los libros de los que se habla es contraparte de una actitud adicional: a Anderson Imbert no le gusta la literatura

El desdibujamiento de la posición desde la cual se escribe, así como la idea de un conocimiento objetivo, que sería resultado del consenso fantasmal y desinteresado de una no menos fantasmal sociedad académica al margen de la historia, son, ambos, rasgos que remiten a un estilo de conocimiento que no pertenece al contexto de producción del libro de Henríquez Ureña, pero sí al de su primera recepción. Las conferencias de Henríquez Ureña aparecen en el contexto inmediatamente anterior a la institucionalización de los estudios de área en los Estados Unidos, cuyo rápido crecimiento en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial tiene que ver con la necesidad de crear conocimiento confiable desde el punto de vista del Estado, útil para orientar la política exterior de una nación norteamericana en expansión que busca aumentar su influencia en la política, la economía y la cultura de esos países; el correlato de este interés está en la creación de un “estilo de conocimiento” norteamericano, en que expertos universitarios inventan una imagen homogénea de “lo latinoamericano”, nueva forma de orientalismo donde “el estudio disciplinado de los otros funciona en última instancia para mantener un orden nacional pensado como correlato del orden global”.²²

que está historiando: “Nuestras contribuciones efectivas a la literatura internacional son mínimas. Bastante hemos hecho si se tienen en cuenta los mil obstáculos con que ha tropezado, y todavía tropieza, la creación literaria [...]. En general, nos aflige la improvisación, el desorden, el fragmentarismo, la impureza [...]. No podremos evitar que el fárrago se nos meta en esta historia”. Y, más adelante: “nuestra vocación ha sido rendir un servicio público: juntar lo disperso, clasificar el fárrago, iluminar con una única luz los rincones de una América rota por dentro y, por tanto, desconocida, poner en manos del lector una Suma”. *Ibid.*, pp. 7-8 y 13.

²² Son palabras de Vicente L. Rafael citadas por Alberto Moreiras, “Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden”, en S. Castro-Gómez y E. Mendieta, eds., *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización a debate*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998, p. 60. Véase V. L. Rafael, “The Cultures of Area Studies in the United States”, *Social Text*, núm. 41 (1994), pp. 91-111; para un panorama del caso latinoamericano en el contexto posterior de la Guerra Fría, véase Jean Franco, *Decadencia y caída de la Ciudad Letrada*, Madrid, Debate, 2003 y A. Moreiras, *The Exhaustion of Difference. The*

En contraste, las conferencias de Henríquez Ureña corresponden a una época inmediatamente anterior a la de la explosión de los estudios de área, y se sitúan en un lugar ambiguo respecto de los mismos, pues no sólo intentan dar un panorama representativo del proceso de nuestra literatura y su sentido: también son una propuesta metodológica y un manifiesto emancipatorio. Aunque el antecedente historiográfico inmediato de *Las corrientes literarias en la América hispánica* está en *The Literary History of Spanish America* (1916) de Alfred Coester, obra que apareció en el contexto de la apertura, en Estados Unidos, de la primera cátedra de literatura hispanoamericana a cargo de Federico de Onís, y que fue redactada para un público norteamericano y bajo la asesoría de J. D. M. Ford y el propio Henríquez Ureña, por su orientación, las conferencias de Henríquez Ureña se afilian más bien a la amplia reflexión emprendida por diversos círculos intelectuales latinoamericanos de principios del siglo xx sobre la necesidad de recuperar la cultura latinoamericana como algo “propio” que daría una solución distinta a los problemas de la época.²³ En manos de Henríquez Ureña y sus compañeros de

Politics of Latin American Cultural Studies, Durham, Duke University Press, 2001. Como han señalado Immanuel Wallerstein y Rolena Adorno, el apoyo del gobierno norteamericano a los estudios de área tendrá consecuencias inesperadas: los resultados de esos programas no sólo traicionaron las concepciones políticas y estratégicas que financiaron estos estudios, sino que fueron fundamentales para que los latinoamericanos que trabajaban en universidades del Norte crearan una nueva sensibilidad hacia cuestiones de tipo étnico, social y de género, que a la postre derivaría en la aparición de una nueva generación crítica, integrada por jóvenes exiliados y por norteamericanos formados por profesores latinoamericanos: ellos criticarían la concepción criollista de las historias literarias hegemónicas al resaltar la importancia del mundo indígena, las artes verbales y la cultura popular. Véase R. Adorno, “Sur y Norte: el diálogo crítico literario latinoamericanista (1940-1990)”, en *De Guancane a Macondo. Estudios de literatura hispanoamericana*, Sevilla, Renacimiento, 2008, pp. 447-464; I. Wallerstein, “The Unintended Consequences of Cold War Area Studies”, en N. Chomsky, ed., *The Cold War and the University: Toward an Intellectual History of the Postwar Years*, New York, The New Press, 1997, pp. 195-231.

²³ Hay que recordar, con Roberto González Echevarría, que para esas épocas el europeísmo había perdido fuerza entre los intelectuales latinoamericanos que

generación, de diversas maneras, la historia cultural y literaria es propuesta como un saber para la emancipación. Si los antecedentes inmediatos están en Coester, el gesto de lectura invocado quiere ser análogo al de Andrés Bello, José Enrique Rodó y Juan María Gutiérrez. No es gratuito que el círculo intelectual rioplacentense en el que se movían Reyes y Henríquez Ureña en los años treinta haya discutido con ambos escritores la necesidad de crear una “Biblioteca Americana”, a la manera de las colecciones emprendidas por Ventura García Calderón y Rufino Blanco Fombona; una colección que, por su nombre, fuera el eco fiel de la famosa publicación emprendida por Andrés Bello en su exilio londinense, la misma colección que, proyectada por los dos amigos, llegaría a completarse en México bajo la dirección del propio Henríquez Ureña.²⁴ Tampoco es gratuito que las notas al

contemplaron las catástrofes de la Primera Guerra Mundial, y que en esas épocas era tema común la famosa crítica a “Occidente”, correlativa de una cierta exaltación de lo “primitivo” y de la aparición de poderosos movimientos políticos contra las clases dominantes que habían controlado la historia europea decimonónica. Hay que recordar también que, en América Latina, la Revolución mexicana había llamado la atención sobre el componente indígena en la cultura mexicana, mientras que el movimiento literario antillano comenzaba la exaltación del componente africano en la cultura de las islas y, en otros países, aparecían movimientos que, como el aprismo, se inspiraban en la exaltación del componente indígena “original” realizada por la Revolución mexicana, para emprender una nueva lectura de sus propias historias políticas y literarias (en ese contexto ubica el crítico cubano la aparición de proyectos historiográficos como el de Luis Alberto Sánchez, que es contemporáneo del de Henríquez Ureña). Véase González Echevarría, “A Brief History of the History of Spanish American literature”, en R. González Echevarría y E. Pupo-Walker, *The Cambridge History of Latin American Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, t. I, pp. 21-23.

²⁴ Dice Reyes, en carta a Ocampo del 15 de agosto de 1938: “Ante todo, celebro el desarrollo de la Editorial Sur, con que hace tanto tiempo soñábamos, y le agradezco el haber pensado en mí desde el primero momento. Ya le expliqué a María Rosa [Oliver] el compromiso moral que me liga a Pedro Henríquez Ureña para toda posible dirección de una Colección de Clásicos Americanos. Le ruego que medite y resuelva”; y el 27 de abril de 1939 continúa con el tema: “Aquí me tiene usted a sus órdenes al frente de La Casa de España en México. Estimo que este trabajo me va a acaparar por más de un año y, entre otras cosas, tendré que escribirle a Oliverio [Girondo] dándole la mala nueva de que me es imposible

pie de *Las corrientes literarias en la América hispánica* propongan como modelos de historiografía literaria los ensayos de José Enrique Rodó sobre Juan Montalvo y Juan María Gutiérrez (el último estudio es calificado como “el mejor libro sobre un periodo literario en la América española”).²⁵

Por todo ello, a diferencia del libro de Anderson Imbert, las páginas de Henríquez Ureña no quieren ser un manual. Las primeras páginas de su versión impresa nos alertan contra esa pretensión: “Las páginas que siguen *no* tienen la pretensión de ser una historia completa de la literatura hispanoamericana. Mi propósito ha sido seguir las corrientes relacionadas con la ‘busca de nuestra expresión’”.²⁶ La deixis tiene aquí una fuerza que permite

por ahora ocuparme de organizar la serie americana de su editorial, cosa que en el primero momento me apresuré a aceptar por el entusiasmo que me inspira”; el editor anota que “El proyecto de hacer de *Sur* también una editorial —a la manera de la *Revista de Occidente*—, incluía una colección antológica de clásicos americanos, formada por libros de fragmentos escogidos de los autores más representativos de cada país de habla hispana del continente. Pero Reyes proponía que, en vez de titularse latinoamericana o hispanoamericana, la colección fuera una Biblioteca Americana, pues así se podría publicar en ella a la literatura brasileña también”. Véase Alfonso Reyes y Victoria Ocampo, *Cartas echadas. Correspondencia Reyes / Ocampo*, ed. H. Perea, México, UAM, 1983; para la nota, n. 60, p. 73. Véanse, además, las muy importantes cartas intercambiadas por Reyes y Girondo entre el 14 de marzo y el 27 de abril de 1939, donde se discute el proyecto de una Biblioteca Americana, *20 epistolarios rioplatenses de Alfonso Reyes*, ed. S. I. Zaitzeff, México, El Colegio Nacional, 2008, pp. 218-233. Cf. Robert T. Conn, *The Politics of Philology. Alfonso Reyes and the Invention of the Latin American Literary Tradition*, Lewisburg / London, Bucknell University Press / Associated University Press, 2010, cap. IV, para una discusión sobre el americanismo argentino de los años 30. La historia de la Biblioteca Americana del Fondo de Cultura Económica de México puede verse en el estudio de Liliana Weinberg.

²⁵ P. Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias*, cap. V, n. 18, p. 241; el ensayo sobre Montalvo es calificado de “verdadera obra maestra” en el cap. VI, n. 33, p. 256.

²⁶ *Ibid.*, p. 8; las cursivas son mías. Abajo regresaremos a esta cita. Por ello, las alabanzas de los reseñistas no pueden evitar una breve advertencia: si bien el libro es “a thoughtful and thought-provoking book”, también debe recordarse que “[It’s] useful, not so much as an introduction to Hispanic-American literature [...] but as a stimulating synthesis of cultural development and cultural patterns from the conquest to the present day. Véase la reseña de John Kenneth Leslie

que el gesto del texto se vuelva inscripción que eterniza la palabra, afiliación que regresa a la historia. En esa medida, *no* hacer un manual, hablar sólo de lo que se ha leído, ofrecer una autobiografía del lector, se vuelven, todos ellos, *gestos* que quieren mostrar una *posición*.

*Los gestos de un libro:
las notas y su configuración material*

Las corrientes literarias en la América hispánica se construye sobre una tensión entre el intento, por un lado, de ser representativo: proyectar una historia hecha de “grandes autores” y “grandes momentos” de una cierta literatura (que, sin embargo, es *nuestra*); y, por el otro, de sugerir, provocar, emocionar: ofrecer un libro que transmita más de lo que dice. Los dos elementos aparecen en tensión: sólo se habla de lo que se ha leído, pero no se presenta un panorama terminado sino un conjunto de intuiciones que piden ser verificadas. Una tensión y una intención. Y la manera en que esa intención se transcodifica en el libro es importante, pues ella comporta la creación de un aparato que rodea el texto para convertirlo en libro. Si, en las conferencias, esta tensión estaba construida en el juego entre la lectura en voz alta del texto y el trabajo fuera de la cátedra, donde esa lectura se volvía trabajo personal y “testimonial” con algunos oyentes privilegiados,²⁷ en la gestualidad de la página, el primer movimiento domina *el cuerpo del texto*; el segundo, *las notas al pie*.

en *Hispanic American Historical Review*, vol. 26, núm. 2 (1946), p. 194. Advertencias similares realizarán los reseñistas de la *Historia de la cultura en la América hispánica*: “No es éste un libro de texto para nuestros alumnos. Más bien podría decirse de él, a pesar de su corta extensión, que es un libro de consulta. De consulta no de datos minuciosos, sino de juicios, de criterios, de valoraciones”, Jerónimo Mallo, reseña en *Hispania*, vol. 32, núm. 2 (1949), p. 291.

²⁷ Cierta joven estudiante cubano se acercó, emocionado, al conferencista al finalizar su primera charla; pronto se hizo amigo del profesor, quien le confesó que Cuba era como su segunda patria: “Al día siguiente de nuestra primera charla,

Los reseñistas de la versión en inglés se dieron cuenta rápidamente del carácter especial de esas notas, “remarkably full and rewarding [...], an armory of *bibliographical information*, or *anecdote*, and of *suggestions* for further investigation”.²⁸

These notes, occupying nearly eighty pages (pp. 206-284), are in themselves a vast display of erudition, and frequently most *suggestive* to the student of Hispanic-American letters. In them, Sr. Henríquez-Ureña tends to group related phenomena under one heading, for example, the “partial list” of mestizo writers, painters, and sculptors of the colonial period (pp. 214-15, n. 17), the “transplanted Europeans” (pp. 233-34, n. 42), etc. The notes, together with the brief, but excellent, critical bibliography (pp. 287-95), seem destined to accomplish the author’s purpose of *encouraging his readers to explore further those phases of the subject which interest them most*.²⁹

Pedro vino a verme a mi habitación en Harvard. Cuando abrí la puerta, me lo encontré visiblemente alterado por los efectos de la larga ascensión, hasta el cuarto piso. Pensé que deseaba que lo acompañara a Boston, pues me había brindado para ello la noche anterior. Pero me dijo que había venido para comenzar nuestras lecciones y, sacando del bolsillo de su abrigo un librito, me preguntó si podía sentarse en una butaca situada al lado del aparato de calefacción [...]. Me lo entregó y me pidió que empezara a leer en alta voz el texto. Con una paciencia que me conmovió profundamente fuimos leyendo a Lope y otros autores del Siglo de Oro”, José Rodríguez Feo, “Prólogo. Mis recuerdos de Pedro Henríquez Ureña”, en P. Henríquez Ureña, *Ensayos*, ed. J. Rodríguez Feo, La Habana, Casa de las Américas, 1973, pp. ix-x.

²⁸ Reseña de Dudley Fits en *College English*, vol. 8, núm. 6 (1947), p. 332; las cursivas son mías.

²⁹ J. K. Leslie, *op. cit.*, p. 194; las cursivas son mías. La pasión de Henríquez Ureña por agrupar fenómenos parecidos en “listas parciales” de prodigiosa erudición incluye también la de escritores presidentes (V, n. 111, p. 239), la de poetas de ambas Américas que le han cantado al Niágara (IV, n. 22, p. 236) y la de escritores americanos que, viviendo en Francia o los Estados Unidos, no han dejado de ser nostalgia de su tierra (V, n. 21, pp. 241-243), entre otras. “Cuando Pedro Henríquez Ureña hace una enumeración de autores con sus fechas precisas, la apariencia engaña: no es una enumeración, sino la exposición sucinta de un proceso. Cierto es que para conocer el sentido procesual de esa enumeración [...] es preciso que el lector conozca al menos parte de las obras y autores que menciona, es decir, parte del proceso”, R. Gutiérrez Girardot, “La historiografía literaria de Pedro Henríquez Ureña: promesa y desafío”, en *Cuestiones*, México,

El gesto danza sobre el teatro de la historia: su recreación la aprovecha. Los criterios editoriales de las universidades sajonas, que permiten largas notas al final del libro, serán utilizados como punto de partida para la elaboración de esa danza que va de lo representativo a la sugerencia, de la palabra al silencio provocativo: 204 páginas en el cuerpo del texto, 77 de notas, 8 de bibliografía y 46 del índice de nombres. La mirada lectora salta continuamente, de las páginas en el cuerpo, a las páginas finales, donde están las notas.

Las anécdotas sugieren, despiertan la imaginación, animan a la elaboración de asociaciones sorprendivas: “Existe aún, entre los campesinos de Santo Domingo, la creencia de que pueden hallarse en los bosques de la isla mujeres salvajes con los pies invertidos, como las que describe Plinio; las llaman con el nombre indio de *ciguapas*”.³⁰ Si el manual de Anderson Imbert intentaba borrar la posición del que escribía, en las notas de *Las corrientes literarias en la América hispánica* aparece la historia personal de quien escribe, personaje en proceso de ficcionalización que, al tiempo, es y no es la persona histórica que firmó el libro:³¹ sus historias adquieren un valor adicional, pues son leídas como indicios de una actitud intelectual que se quiere transmitir y evocar:

Hay pruebas sorprendentes de la difusión que tuvo la música anti-gua en la América hispánica. Durante el siglo XIX corrieron por mi Santo Domingo natal dos canciones populares basadas en melodías

FCE, 1994, p. 24. Una nota curiosa: en la portada de la edición inglesa, nuestro autor ostenta el apellido “Henríquez-Ureña”, con hiato, como para advertirle a los anglohablantes que no se dirijan al autor como mero “Henríquez”; muchos reseñistas anglosajones (así, J. K. Leslie) copiarán su apellido de esa manera. Los reseñistas que escriben en español preferirán la forma “Henríquez Ureña”, a la que ya estaban habituados por otros trabajos del dominicano.

³⁰ P. Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias*, cap. I, n. 2, p. 209; *Literary Currents*, cap. I, n. 2, p. 207. Véase también la sorprendente comparación entre el inicio del *Primer sueño* de Sor Juana y un pasaje del acto cuarto del *Prometeo desencadenado* de Shelley, en *Las corrientes literarias*, cap. III, n. 23, pp. 227-228; *Literary Currents*, cap. III, n. 28, p. 230.

³¹ Para este juego, véase L. Weinberg, *Situación del ensayo*, pp. 66-67.

de Mozart, y un himno de las sacerdotisas de Diana de la *Ifigenia en Tauris* de Gluck se hizo muy popular en una adaptación como himno a la Virgen María. El compositor Gustavo E. Campa escuchó en una aldea remota de México una canción basada en uno de los temas empleados por Beethoven en la *Séptima Sinfonía*.³²

En las notas también se evocan historias curiosas que no terminan de contarse: Eugenio de Santa Cruz y Espejo traductor de Longino (III, n. 37, p. 231); los 63 volúmenes del archivo de Miranda, perdidos durante un siglo y luego vueltos a recuperar (IV, n. 1, p. 232); las “bellas descripciones de la naturaleza” que llevaba José Cecilio del Valle “en una especie de enciclopedia personal” (IV, n. 8, p. 234)... En todas ellas, la erudición se revela como una virtud intelectual que, al usarse de determinada manera, es capaz de despertar la curiosidad, el afán de trabajo, la pasión por conocer: el deseo de entrar a un archivo, buscar ediciones, seguir la pista de la obra de un autor y, con todo ello, reconstruir la historia que se nos prometió pero que no se nos contó del todo.³³

Es decir, que las huellas de esos gestos en el texto son, a veces, *opacas*: dan un mensaje que, de manera consciente, quiere mostrar su falta de transparencia: proponen enigmas al lector y le prometen que podrá resolverlos si después de cerrar el libro emprende, él mismo, una labor propia, a la que se invita.

³² P. Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias*, cap. VIII, n. 33, p. 273.

³³ Por eso es común que se mezcle la erudición con la anécdota que incita, la estampa curiosa con la andanada de información bibliográfica, verdadera exposición del método de pensar que invita al lector a reconstruir el proceso que siguió Henríquez Ureña para redactar la nota: así, en la Colonia, “los brasileños gozaban de favor en Francia, y la Corte asistió, en Rouen, a un festival de danzas y ceremonias religiosas en el que intervinieron indios y franceses disfrazados. Cf. Ferdinand Denis, *Une Fête brésilienne célébrée à Rouen en 1550* (París, 1850). Esta fiesta se adelantó casi doscientos años a la ópera-ballet de Rameau *Les Indes galantes* (1735); según Lincoln Kirstein, es ‘no sólo un ejemplo perfecto de la... ópera-ballet semipolítica, sino también de la moda geográfica de una Europa recién enterada del tamaño de nuestro globo’ (*Dance*, Nueva York, 1935; reeditado con el título *The Book of Dance*, 1942; véase p. 204)”, *Las corrientes literarias*, cap. I, n. 21, p. 211.

De esa manera, el texto que ha devenido libro intenta transmitir más de lo que dice: comunica ciertos contenidos, pero también transmite una actitud, un estilo. En los márgenes del texto, un Henríquez Ureña ficcionalizado baila para nosotros una coreografía intelectual.³⁴ Las notas incitan, sugieren temas de investigación, invitan a mirar autores poco conocidos, o a ver temas y autores conocidos bajo una luz nueva: así, por ejemplo, cuando se habla de las lenguas cultas preferidas por los escritores de la Colonia temprana (que, como esperábamos, son el latín y el italiano), pero se apunta en nota que “había un poeta en Lima que escribía versos *en francés* —por capricho, evidentemente, ya que entonces el francés no era lengua literaria de moda entre la gente hispánica”;³⁵ cuando se recuerda el barroquismo de ciertos versos ¡de Andrés Bello!;³⁶ cuando se recomienda la lectura de Ramón Roca, poeta que “había nacido en Granada, vivió en México y llegó a ser gobernador de las Californias” y que, si bien fue contrario a las independencias hispanoamericanas, tuvo, sin embargo, “el don del verso resonante”;³⁷ cuando se anota, al hablar de los villancicos de Sor Juana, que “muchas fueron las mujeres que compusieron música en los tiempos de la Colonia: por ejemplo, la Marquesa de Vivanco, en México; tenemos un minué suyo, fechado en 1804”...³⁸

³⁴ Véase R. Mondragón, “Al margen de Henríquez Ureña. Sobre ‘voz’, ‘cuerpo’ y ‘herencia’ en el filosofar de nuestra América”, *Andamios*, vol. 7, núm. 13 (mayo-agosto 2010), pp. 259-290.

³⁵ P. Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias*, cap. II, p. 55, y n. 39, p. 221, las cursivas son mías; *Literary Currents*, II, p. 51, y n. 39, p. 222. La ironía de la última parte de esta cita es evidente sólo para los que conocen la galofilia de los escritores hispanoamericanos del siglo XIX, aún presente entre muchos amigos de Henríquez Ureña en la época misma de la publicación del libro.

³⁶ “Describiendo la cochinilla, llega a extremos abiertamente barrocos: ‘Bulle carmín viviente en tus nopales / que afrenta fuera al múrice de Tiro’”, *Las corrientes literarias*, cap. IV, n. 10, p. 234; en este y otros casos, cuando no haya variantes de importancia, referiré sólo a la versión castellana.

³⁷ P. Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias*, cap. IV, n. 21, p. 236.

³⁸ P. Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias*, cap. III, n. 18, p. 227; el tema de la literatura femenina recorre todo el libro de Henríquez Ureña, y conforma uno

De todas esas maneras, las notas ayudan a que el texto se vuelva libro, y a que los gestos del cuerpo reaparezcan como gestos de la escritura. De todas esas maneras va apareciendo la *posición* de una voz que habla situada en la historia. Esa voz no sólo quiere mostrar los resultados de sus investigaciones, sino transmitir la manera en la que llegó a esos resultados, un *cómo* que comporta, al mismo tiempo, un *para qué*. Por ello dijimos arriba que *Las corrientes literarias en la América hispánica* se mueve en una tensión productiva: ofrece el panorama de un proceso, pero también transmite una serie de consideraciones metodológicas que aparecen en forma de provocaciones. “Necesitamos un estudio sistemático del pensamiento político de todos los caudillos de nuestra independencia. Alguna atención se ha dedicado a la influencia de los pensadores europeos; *pero lo que importa investigar es no tanto lo que nuestros caudillos leían como lo que hicieron con las ideas que asimilaron*”.³⁹

Hay, aquí, el esbozo de toda una propuesta metodológica, que al tiempo apunta a la *necesidad* del trabajo intelectual (“*necesitamos un estudio sistemático...*”). Como dijo Beatriz Sarlo, “Henríquez Ureña fue un intelectual para quien el discurso sobre la literatura no tenía una función puramente autorreferencial, ni podía ser sólo pensado como un discurso para expertos. Brevemente, de la literatura podía decirse algo que estuviera dotado de importancia social colectiva”.⁴⁰ Podemos ver cómo este tema

de esos temas menores en donde se elabora el contrapunto de las grandes tendencias que dan título a cada uno de los capítulos.

³⁹ P. Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias*, cap. IV, n. 6, p. 233; las cursivas son mías. Otra provocación sorprendente puede verse en la nota 22 del capítulo IV de *Las corrientes literarias*, p. 236, donde, de la poesía de Heredia, se pasa a una enumeración que da cuenta de las cataratas del Niágara como tema favorito de la poesía norteamericana (y también de la hispanoamericana), y, finalmente, de la constatación de que los pinos son un tema literario importante en la descripción del Niágara, se pasa a una documentada reflexión sobre la destrucción de los pinos a manos de las compañías madereras, que le han quitado al observador actual la posibilidad de disfrutar esa poesía.

⁴⁰ Beatriz Sarlo, “Pedro Henríquez Ureña: lectura de una problemática”, en P. Henríquez Ureña, *Ensayos*, p. 881.

comporta también la elección de un cierto estilo, una cierta manera de figurar literariamente la propia posición. En ese sentido, la conferencia inscrita en la escritura tiene que convertirse en ensayo.

La última función de las notas —los comentarios marginales— es fundamental para hacer explícita esa posición, pues en las notas Henríquez Ureña se permite a sí mismo abundar en sus propias apreciaciones. Dice, por ejemplo, con ironía implacable:

Es frecuente oír que el acercamiento a la democracia aumenta en la América hispánica en proporción al número de habitantes de pura cepa europea. Cierta sociología periodística cuelga a los indios y a los negros el sambenito de nuestros fracasos políticos. En buena lógica, los responsables serían los europeos y sus descendientes, que durante siglos han mantenido a los indios y a los negros en la servidumbre y la ignorancia, negándoles el ejercicio de derechos políticos. Dondequiera que los grupos sometidos antiguamente obtienen un mínimo de justicia económica y cívica, el adelanto político se hace evidente. Y debe tenerse presente que la inmigración europea que vino en el siglo XIX a países como Argentina y Uruguay lo hizo con la condición explícita de que habría de disfrutar una libertad política y económica plena.⁴¹

No sólo se habla lapidariamente de “*cierta sociología periodística*”: se pasa rápidamente, de un texto altamente modalizado en el aspecto temporal, al discurso doxal enunciado desde un presente intemporal, el de las verdades y los valores: “donde quiera que los grupos sometidos antiguamente *obtienen* un mínimo de justicia [...], el adelanto *se hace* evidente”.⁴² ¿Qué esperamos para ponernos a trabajar a favor de esa legítima petición de justicia? Porque también se trata del presente de la urgencia. En él, una vez más, regresa el tema de la necesidad del trabajo intelectual, que encuentra su justificación en la medida en que

⁴¹ P. Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias*, cap. V, n. 2, p. 237.

⁴² Sobre los aspectos que comporta la enunciación en tiempo presente en el contexto de la prosa de ideas, véase L. Weinberg, *op. cit.*, pp. 70 ss.

se muestra capaz de trabajar a favor de esa legítima petición, que, de cumplirse, no sólo permitiría remontar “nuestros fracasos políticos”: lograría la humanización de nuestra vida.

Si, como dice el dominicano en otro texto, es verdad que “el ideal de justicia está antes que el ideal de cultura: es superior el hombre apasionado de justicia al que sólo aspira a su propia perfección intelectual”,⁴³ ello quiere también decir que el ideal de justicia funciona como principio rector que ilumina el trabajo de perfeccionamiento intelectual. En ese orden de ideas, los gestos de las notas ayudan a transmitir una propuesta metodológica que, en su sentido más profundo, remite a un programa emancipatorio en que se discute la necesidad del trabajo intelectual, cómo y para qué hacer historia de nuestra cultura, nuestra literatura.

*Los ecos de un subtítulo: una concepción
del trabajo intelectual, una propuesta para pensar
las relaciones entre arte, sociedad y cultura*

Ya hemos dicho que *Las corrientes literarias en la América hispánica* aparecen en el momento previo a la explosión de los estudios de área. Según una lista ofrecida por el departamento de inglés de la Universidad de Harvard, entre los conferencistas previos a Henríquez Ureña estuvieron los clasicistas Gilbert Murray y H. W. Garrod (el primero inauguró las conferencias Norton); los críticos literarios Sigurður Nordal y Chauncey Brewster Tinker; los críticos de arte Eric Maclagen, Arthur M. Hind y Johnny Roosval; el arquitecto Sigfried Giedion, los poetas T. S. Eliot, Laurence Binyon y Robert Frost y el músico Igor Stravinsky.⁴⁴

⁴³ Pedro Henríquez Ureña, “Patria de la justicia”, en *Ensayos*, p. 265. Vicente Cervera Salinas tuvo el acierto de incluir este ensayo como apéndice a su reciente edición de *Las corrientes literarias en la América hispánica*.

⁴⁴ La lista completa, disponible en el viejo sitio del Departamento de Inglés de la Universidad de Harvard (<<http://www.fas.harvard.edu/~english/events/norton->

Pedro Henríquez Ureña fue el primer latinoamericano en ocupar esta cátedra; después de él, sólo lo han hecho el mexicano Carlos Chávez (*Pensamiento musical*), el argentino Jorge Luis Borges (*Arte del verso*) y el también mexicano Octavio Paz (*Los hijos del limo*).⁴⁵ Como ya leímos en el testimonio de J. D. M. Ford, la inclusión de Henríquez Ureña obedecía a la decisión de buscar a un conferencista prestigioso del extranjero; quizás también contaba el deseo de equilibrar la oferta de temas provenientes de la tradición clásica y la literatura europea con otros, que provenían de la historia cultural hispanoamericana (Henríquez Ureña), el arte asiático (Binyon) y la antigua literatura islandesa (Nordal).

Sin embargo, hay otro elemento que diferencia la participación del crítico dominicano. Pedro Luis Barcia nos recuerda que, “en su primer proyecto”, Henríquez Ureña “asociaba literatura y artes, en una misma articulación creadora”.⁴⁶ Lecturas recientes han intentado mostrar la cercanía de la labor del crítico dominicano con la de la moderna literatura comparada; pero hay que decir que Henríquez Ureña era un comparatista particular. Aunque las conferencias Norton ya habían sido espacio para planteamientos de literatura comparada en relación con otras artes (Tinker habló de las relaciones entre poesía y pintura dentro de la tradición inglesa), y aunque muchas de estas conferencias adquirirían el carácter de un manifiesto estético para sus respec-

professors_text.html>), no fue incorporada a la nueva versión del sitio; sin embargo, un colaborador anónimo de la enciclopedia anarquista Wikipedia guardó una versión de esta lista, que puede leerse en la entrada dedicada a las Conferencias Norton. Véase “Charles Eliot Norton Lectures”, <http://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Eliot_Norton_Lectures>, consultado el 18/04/2010.

⁴⁵ Dos testimonios interesantes son las reseñas de Peter Evans a las conferencias de Chávez en *The Musical Times*, vol. 102, núm. 1421, jul. 1961, p. 436 y de Don R. Whitmore a las de Paz en *The Modern Language Journal*, vol. 59, núm. 4 (abr. 1975), pp. 210-211. Ambos ofrecen una visión sorprendentemente crítica respecto de textos que tendrían una enorme influencia en los países de donde provenían los conferencistas.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 246.

tivas disciplinas (como ocurrió con las ofrecidas por T.S. Eliot y S. Giedion, y, después, con *I-VI* de John Cage y *Seis propuestas para el próximo milenio* de Italo Calvino), hasta entonces no se había presentado nada parecido a *Las corrientes literarias en la América hispánica*, imponente panorama que en ocho lecciones dio una síntesis del proceso y sentido de toda una tradición literaria, en una perspectiva que ponía a la literatura sistemáticamente en relación con la historia social y con otras artes como la música, la pintura y la arquitectura.

Hay una intención comparatista, pero también hay mucho más que eso. Los primeros reseñistas se mostraron asombrados ante este aspecto del libro, que en su primera versión se hace acompañar de una serie de textos que desaparecerán de la segunda. Al título de la portada se le ha añadido un subtítulo explicativo: *Literary Currents in Hispanic America* es también “A Cultural Survey of Latin America from the time of the Conquistadores to the present”. ¿Quién puso ese subtítulo, que, por cierto, no vuelve a aparecer en la portada interior? ¿Es obra de Henríquez Ureña, o del editor, como parece creer Whitaker en su reseña del libro? Por el momento, no importa: importa que, en su asombro, los reseñistas intentarán asirse a ese subtítulo, que se ofrece como clave de lectura, e intentarán glosarlo para explicarse —explicarnos— qué quiere decir esa inquietante manera de leer, ese “cultural survey”:

The book has a broader scope than its title would indicate, for the author has not only integrated the study of Brazil with that of Spanish America, but he has constantly drawn parallels and made contrasts between literature and other forms of artistic expression, so that the book might well be called a cultural survey of four centuries of history in Hispanic America;⁴⁷

Not a literary history, but a cultural survey [...], it concerns itself with painting, sculpture, architecture, and music—briefly and succinctly, to be sure—as well as with literature.⁴⁸

⁴⁷ Donald D. Walsh, reseña en *Hispania*, vol. 28, núm. 3 (1945), p. 444.

⁴⁸ Leslie, *op. cit.*, p. 193.

Porque la manera en que Henríquez Ureña lee es, ella misma, inquietante. Es comparatista de una manera extraña, particular. Alguno de los reseñistas, incluso, lanzará una queja: la noción de cultura desde la cual hacer un “cultural survey” no está clara; al menos, no tiene nada que ver con la manera en que trabajan disciplinas como la antropología académica:

the book does not justify the publisher's claim that it is a 'cultural survey', even if this term is understood in the narrower intellectual and artistic sense rather than in the broader anthropological sense. For example, although universities and learned societies have strongly influenced the intellectual development of Latin America, the former are discussed in these pages with extreme brevity and the latter are barely mentioned.⁴⁹

El subtítulo, ¿es obra del propio Henríquez Ureña? No hay manera de decirlo con seguridad. Usualmente, los paratextos de la portada son decididos por el editor de la obra, quien tiene en cuenta la manera en que éstos pueden ayudar a la difusión del libro; a veces el autor puede sugerir cómo el editor afrontará esta tarea, a veces no.⁵⁰ Como aquí no tenemos a la mano el archivo epistolar de la casa editora, tendremos que conformarnos con los indicios que ofrece el mismo libro, sus continuidades y fisuras. Si en su título se habla de “Hispanic America”, y se relaciona ese nombre con un tratamiento realizado a lo largo de todo el libro,⁵¹ el subtítulo regresa a “Latin America”, ese nombre que Henríquez Ureña criticaría al inicio del libro por ser menos “satisfactorio”

⁴⁹ Whitaker, *op. cit.*, p. 526.

⁵⁰ Uno esperaría este gesto de una editorial comercial; no tanto de una editorial universitaria. Pero es que desde 1943 la agonizante Harvard University Press había pasado a la dirección del excéntrico y violento Roger Livingston Scaife, editor comercial que tomó la defensa de la editorial y se dedicó al desarrollo de estrategias publicitarias que volvieran a posicionarla en el mercado. Véase M. Hall, *op. cit.*, pp. 105 ss.

⁵¹ El libro habla de “la literatura de la América hispánica (nombre que me parece más satisfactorio que el de ‘América latina’”, *Las corrientes literarias*, p. 7.

que el de América hispánica. ¿Por qué ese regreso? Probablemente porque “Latin America” es un nombre más conocido, que permitirá que el libro circule. De esta forma aparece el entramado social de sujetos que, por medio de ciertas prácticas sociales, hacen posible una forma de leer, escribir, hablar y pensar. En todo caso, como se dijo, el subtítulo funciona como una indicación: quiere *provocar* una forma de leer: a pesar de que el título hable de “corrientes *literarias*”, desde aquí se nos indica que la ambición del texto es más amplia: que el recuento literario va de la mano de una historia cultural. De esa misma manera, queda planteado para los lectores cómo todo intento de hacer la historia de una tradición literaria se inscribe, voluntariamente o no, en la relación problemática que existe entre cultura e historia literaria. Se invita a pensar esa relación.

E, inmediatamente, al hojear el libro, se ve que esa “cultura” no sólo apela a las “grandes artes” que recordarían la noción clásica de cultura como monumento de una civilización, sino también, y sobre todo, a momentos fundamentales de la historia social americana (y no sólo de su historia política). La tensión entre representatividad y gestualidad silenciosa desemboca, en el cuerpo del texto, en una lectura general de la tradición literaria de la América hispánica dividida en ocho grandes momentos, uno por conferencia y uno también por capítulo; en cada uno, la disposición sigue problemas fundamentales de esa historia social: “El descubrimiento del Nuevo Mundo en la imaginación de Europa”; “La creación de una sociedad nueva [1492-1600]”; “El florecimiento del mundo colonial [1600-1800]”; “La declaración de la independencia intelectual [1800-1830]”; “Romanticismo y anarquía [1830-1860]”; “El periodo de organización [1860-1890]”; “Literatura pura [1890-1920]” y “Problemas de hoy”.

El ritmo de cada conferencia se ha transcodificado en un ritmo que va de capítulo a capítulo; en cada uno de ellos se dibujan debates, tradiciones estéticas en conflicto que son trasunto de luchas entre distintos grupos sociales. En lugar de etapas unificadoras, vemos problemas comunes que permiten pensar tradiciones disi-

miles entre sí; procesos históricos donde asistimos a la transformación de una problemática, un estilo, un tema, por medio de la apropiación y reapropiación del mismo por parte de distintos sujetos sociales. Así, por ejemplo, en el capítulo VII se muestra que “la transformación social y la división del trabajo disolvieron el lazo tradicional entre nuestra vida pública y nuestra literatura”,⁵² y este fenómeno permite considerar, al mismo tiempo, la creación del dogma del arte por el arte, la obra de José Martí, la narrativa realista y el desarrollo del teatro rioplatense. Todas esas corrientes estéticas son valoradas en sus aportaciones, pero también en sus límites.

Al mismo tiempo, los grandes procesos permiten agrupar en un haz otros problemas que se presentan, así, de manera articulada: por ejemplo, la lucha contra la esclavitud y el desarrollo de las ciudades. Realidad y literatura entran en relación dialéctica: no hay aquí “reflejo” automático de una estructura sobre la otra, sino la constatación, siempre rigurosa y apegada a los textos, de cómo una problemática social motiva la búsqueda de una manera de expresarse que responda libre y creativamente a esa realidad en la que, a su vez, el arte participa.

En ese sentido, las grandes divisiones del libro responden a una motivación que va más allá de la historia política tradicional (y también de sus reelaboraciones contemporáneas, como la historia de las élites y de los intelectuales): lo decisivo no es ver cuál es el grupo que triunfa sobre cuál otro, sino elaborar el enlace entre estas luchas y la búsqueda colectiva de justicia social, cambiante en la medida en que el cambio de situación histórica implica también un cambio de las formas de explotación y las maneras de luchar contra ella. En ese sentido, hacer un “cultural survey” implica, sobre todo, preguntar por la vida social. En un ensayo famoso sobre el libro que hoy comentamos, Rafael Gutiérrez Girardot explica cómo esta propuesta metodológica trae consigo el esbozo de un modelo para pensar una historia social de la literatura:

⁵² P. Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias*, cap. VII, p. 176.

Lo sustancial del esbozo es la forma como Henríquez Ureña establece la relación entre fenómenos sociales y literatura y vida literaria y el carácter dialéctico que da a esta relación. Tanto esta relación como el carácter dialéctico son el resultado necesario de su punto de partida: el de dibujar los caminos en “busca de nuestra expresión”. Se trata, pues, de un proceso —que Henríquez Ureña ilustra con la metáfora de “corrientes”— de una sociedad para articularse no sólo literaria sino artística y políticamente [...]. Lo “americano” es un devenir y una formación y su perfil sólo puede dibujarse —con nitidez cuando se lo contrasta con aquello de lo que devino y de lo que se formó.⁵³

En esa medida preguntar por la vida social es hacer un “cultural survey”. En la lectura de Gutiérrez Girardot, como podemos ver, esta lucha por la justicia es también el proceso en el cual una sociedad se articula a sí misma y una cultura adquiere perfil histórico. Ello permite hablar de “lo americano” más allá de idealismos y sustancialismos.

Lo sustancial de la propuesta de lectura de Gutiérrez Girardot estaba ya presente en la reseña que José Carlos Mariátegui dedicó a los *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*. Mariátegui observa con claridad que la labor crítica de Henríquez Ureña, tan apegada a una lectura cuidadosa, atenta a los detalles del texto, es mucho más que una lectura filológica en el mero sentido positivista: por el contrario, está guiada por una “concepción *filosófica e histórica*”, “un sentido de la historia y del universo”.⁵⁴ Ambas guían el trabajo crítico, en la medida en que fundamentan las preguntas que Henríquez Ureña hace a las obras de arte y los textos literarios:

El arte y la literatura no florecen en sociedades larvadas o inorgánicas, oprimidas por los más elementales y angustiosos problemas de crecimiento y estabilización. No son categorías cerradas, autónomas, independientes de la evolución social y política de un pue-

⁵³ R. Gutiérrez Girardot, “La historiografía literaria de Pedro Henríquez Ureña: promesa y desafío”, en *Cuestiones*, México, FCE, 1994, p. 26.

⁵⁴ J. C. Mariátegui, “*Seis ensayos en busca de nuestra expresión*”, por Pedro Henríquez Ureña”, en P. Henríquez Ureña, *Ensayos*, cit., p. 729.

blo. Henríquez Ureña se coloca a este respecto en un terreno materialista e histórico.⁵⁵

Así, esa particular manera de ejercer el trabajo comparatístico está apoyado en una doble crítica: por un lado, la de los supuestos a partir de los cuales los críticos han pensado el arte y la literatura, y por el otro la de los supuestos a partir de los cuales historiadores y sociólogos han pensado el desenvolvimiento histórico de la sociedad. Las quejas de Whitaker están parcialmente justificadas: el libro de Henríquez Ureña no es un “cultural survey”, ni en el sentido más amplio de la antropología universitaria, ni en el más reducido de la historia intelectual y artística al uso. Tampoco se trata de un trabajo comparatístico a la manera de la moderna literatura comparada. Por el contrario, el trabajo cuidadoso sobre textos y obras de arte permite mostrar en qué medida el arte y la literatura están abiertos a las dinámicas sociales y políticas, sin que ello implique que han perdido su especificidad estética y cultural; al mismo tiempo, en el dibujo de estas relaciones entre cultura y sociedad aparece una imagen de esta última donde la sociedad ha sido *liberada* de los discursos historiográficos y sociológicos que reducen la dinámica social a la resolución de necesidades inmediatas, de manera mecanicista: por el contrario, como señalaron Mariátegui y Gutiérrez Girardot, se trata de mostrar el carácter orgánico, unitario de ésta, su capacidad para crearse y recrearse, para buscar nuevas formas de vida, de organización social y política.

Así, hay una afirmación de la capacidad de la sociedad para construirse libremente, correlato de esa inquietud metodológica según la cual leer la dimensión social de las obras de cultura implicaría poner a éstas en relación con la búsqueda del “ideal de justicia”. Hay, por ello, una concepción de la vida y el universo, la postulación de que la historia humana tiene un sentido.⁵⁶

⁵⁵ *Ibid.*, p. 730.

⁵⁶ En esa medida, la concepción del trabajo intelectual desarrollada en los trabajos de Henríquez Ureña es contraria a la de intelectuales como José Ortega y Gasset

*Un título que se borra para ser recuperado
en los márgenes del libro: la continuidad
y el sentido de un proyecto intelectual emancipatorio*

Las corrientes literarias en la América hispánica son un libro de ecos: en sus márgenes laten las huellas de versiones más antiguas del texto. Las palabras que citamos de Mariátegui no fueron escritas con respecto a *Las corrientes literarias en la América hispánica* (1945, 1949), sino a los *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* (1928). Sin embargo, son pertinentes porque, como ya señaló Emilio Carilla en un texto de 1984, ambos libros representan distintos momentos de un mismo proyecto intelectual.⁵⁷ De hecho, es muy probable que el mismo Henríquez Ureña concibiera *Las corrientes literarias en la América hispánica* como consecución final de un proyecto esbozado años antes, cuyos textos fundamentales aparecen recogidos, precisamente, en los *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*.⁵⁸

(y, por extensión, a la del conjunto de sus epígonos latinoamericanos): si el filósofo español trató de mostrar cómo la labor intelectual era como “la bisagra en que se articula la historia”, motor y fundamento del desarrollo social, espacio *imprescindible* para que la sociedad comprenda su pasado, adquiera conciencia de sí misma y se haga capaz de actuar en el presente, Henríquez Ureña es más humilde: señala, por el contrario, que la labor intelectual nace de una escucha de las luchas sociales, y muestra la relación dialéctica entre expresión y cultura-sociedad; señala que la primera no es sino la respuesta comprometida del pensamiento y la sensibilidad a una serie de movimientos que se dan por sí mismos, de manera libre y creativa, sin necesidad de que el intelectual ejerza esa “misión salvífica” que señaló Santiago Castro-Gómez al analizar la tradición orteguiana. Véase S. Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, 1996, cap. IV.

⁵⁷ La continuidad entre ambos libros ya fue recordada por Emilio Carilla, “Sobre Pedro Henríquez Ureña en su centenario. I. Un clásico de América. Los *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*”, *Thesaurus*, tomo XXXIX, vols. 1-3 (1984), p. 316.

⁵⁸ A este respecto, hay que recordar que el texto fundamental de este último libro, “El descontento y la promesa”, es también el texto que dio el título de la obra cuando ésta fue publicada en 1928: gracias a Emma Susana Speratti sabemos que, antes de ser un ensayo, “El descontento y la promesa” fue una conferencia dictada en la Sociedad de Amigos del Arte, en Buenos Aires, el 28 de agosto de

Y es que las conferencias Norton no fueron anunciadas con el título que después tuvo el libro: en declaraciones publicadas en el periódico *Desfile*, el dominicano había dicho que “mis conferencias se refirieron a las corrientes literarias y artísticas en la América hispánica y fueron dadas bajo el nombre común de ‘In search of expression’, que es *aproximadamente* el de un libro mío sobre el tema”.⁵⁹ Podemos completar esta información gracias al anuncio de la primera conferencia, aparecido en la *Harvard University Gazette*: el título completo del ciclo era “In Search of Expression: Literary and Artistic Creation in Hispanic America”.⁶⁰

No se trataba, pues, de presentar el panorama completo y clausurado de una historia literaria, sino de hablar de la creación literaria y artística de la América hispánica (“*cultural survey*”), entendiendo a ambas como manifestaciones de una actividad más grande: la de una colectividad que se ha embarcado en una búsqueda de expresión.

Dice Henríquez Ureña, en *Desfile*, que el título “In Search of Expression” con que se anunciaron las conferencias es, “*aproximadamente*”, el de un libro suyo sobre el tema. Y en efecto, como apunta Barcia,

Un despistado cronista, en un conjunto de “Notas norteamericanas” (*La Nación*, dom. 12-8-1945), apuntaba mal: “el libro *Literary Currents in Hispanic America*, de Pedro Henríquez Ureña, no es, en

1926; que su primer título fue “El descontento y la promesa: *en busca de nuestra expresión*”, y que el texto perdió la segunda parte de su título al convertirse en el ensayo central del libro de 1920. La conferencia apareció el 29 de agosto siguiente en *La Nación* de Buenos Aires, y después se imprimió en el *Repertorio Americano* y otras dos revistas. Véase E. S. Speratti Piñero, “Crono-bibliografía de Pedro Henríquez Ureña”, en P. Henríquez Ureña, *Obra crítica*, p. 779, núm. 441. “El descontento y la promesa” (1926) sería el manifiesto de trabajo que, dos años más tarde, se convertiría en la primera aproximación de los *Seis ensayos* (1928) y, después de doce años, fructificaría en el esquema pedagógico de *Las corrientes literarias en la América hispánica* (1945, 1949).

⁵⁹ Declaraciones publicadas en *Desfile*, Buenos Aires, 6 de junio de 1941, a su regreso, citadas en A. Roggiano, *op. cit.*, p. lxxxiii; las cursivas son mías.

⁶⁰ *Ibid.*

realidad, sino la versión inglesa de *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, que el prestigioso hijo de Santo Domingo, residente hoy en la Argentina, publicó en 1928, y ahora aparece, enriquecida por las reflexiones que añadió al pronunciar, en 1940, ocho conferencias en la Universidad de Harvard”.⁶¹

Pero ni *Las corrientes literarias en la América hispánica* son una mera versión aumentada de los *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, ni el título de las conferencias “In Search of Expression” se corresponde exactamente con el título del libro de 1928. Lo decisivo de ese título está en esa deíxis, que marca el punto de vista desde el cual se hace la historia. La palabra clave es, aquí, “aproximadamente”. Se entiende que la búsqueda que persiguen las conferencias es la de la expresión hispanoamericana; pero esa expresión, en el título del libro de 1928, es también la “nuestra”, una expresión que *nos* concierne. ¿Cuáles son las implicaciones de hablar de una expresión “nuestra”? Me parece que en la expresión de Henríquez Ureña late el recuerdo de una serie de usos, notablemente el de José Martí en “Nuestra América”. En un importante artículo que documenta los usos lingüísticos de la frase “Nuestra América” y la lexicalización de esta frase desde el siglo XVIII hasta su adopción por parte de Martí, Sara Almarza ha mostrado con claridad que “Nuestra América” pasa, de designar una zona geográfica objetiva que, por ejemplo, correspondería a la parte de América donde residiera el autor, a referir a una “patria” más difusa, cuyos límites geográficos se extienden más allá del terruño natal; sus habitantes pueden, incluso, no habitar en el continente: es menester únicamente que se sientan comprometidos con él. Ese amplio sustrato, conformado por un siglo de usos, ayudaría a comprender por qué el ensayo de Martí no refiere primariamente a una realidad cultural homogénea ni a un terruño claramente delimitado sino a la necesidad de una “toma de conciencia” (Noël Salomon) que fundamente

⁶¹ Citado en Barcia, *op. cit.*, p. 246.

el compromiso de sus habitantes en torno de un proyecto común cuya base no estaría en la pertenencia a una comunidad nacional homogénea desde el punto de vista étnico o lingüístico, sino en la común defensa de lo que el mismo Salomon llama “la dignidad humana”.⁶²

Así pues, junto al matiz posesivo (la expresión es “nuestra” porque nos pertenece), existe en el texto martiano otro matiz, ligado a la afectividad y la responsabilidad: así también, la expresión “nuestra” es la expresión que nos es querida, aquella con la que nos sentimos comprometidos; es la expresión que nos preocupa y también la que nos enorgullece. Me parece que los tres matices laten juntos en los usos del propio Henríquez Ureña: se trata, no sólo de nuestra búsqueda, sino sobre todo de la búsqueda de una expresión que sea nuestra; una expresión que nos haga responsables para con una comunidad plural y heterogénea que lucha en defensa de su dignidad; la misma comunidad a la que esa expresión nos liga afectivamente, incluso si no vivimos en el mismo espacio geográfico que ellos, si no somos de la misma procedencia étnica o no hablamos de la misma forma.⁶³

La continuidad entre los *Seis ensayos* y *Las corrientes literarias en la América hispánica*, enunciada expresamente en el título de las conferencias, se desvanece cuando las conferencias se convierten en libro; pero los editores de la primera versión impresa hicieron un esfuerzo por señalar esa continuidad en los textos

⁶² Véase Sara Almarza, “La frase *Nuestra América*; historia y significado”, *Caravelle*, núm. 43 (1984), pp. 5-22, y Noël Salomon, “José Martí y la toma de conciencia latinoamericana”, en S. Sosnowski, *Lectura crítica de la literatura americana*, t. II, *La formación de las culturas nacionales*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1996, pp. 223-238.

⁶³ En este sentido, la construcción de un aparato crítico minucioso en el cuerpo de *Las corrientes literarias en la América hispánica* ayuda a elaborar las mediaciones que hay entre nosotros y esas expresiones a las que llamamos “nuestras”, en el sentido posesivo. Gracias a las notas y la erudición que las sustenta, podemos ver que la obra de Bello es “nuestra”, y que sin embargo fue escrita en el contexto de otras luchas: requiere, para su apropiación, de un trabajo lento y cuidadoso. Con este gesto, el crítico acentúa la distancia entre nosotros y nuestras expresiones, y pone en primer término el trabajo de la *berencia*.

que gravitan en torno del mismo. Así, la solapa de la primera versión de nuestro libro establece una comunicación implícita con el subtítulo de la portada:

To provide a cultural survey of Latin America from the times of the Conquistadores to the present, with particular emphasis on its literature, is the purpose of the Charles Eliot Norton Lectures for 1940-41. In them Mr. Henríquez-Ureña considers the currents related to the “*search for expression*” as it developed in the countries of Latin America reared in the Hispanic tradition.

El libro trata de las corrientes relacionadas con la “busca de expresión”, de la misma manera en que los *Seis ensayos* del libro anterior están “en busca de *nuestra* expresión”. Una vez más, no estamos seguros de que el texto de la solapa haya sido escrito por Henríquez Ureña: la América hispánica aparece aquí como *la parte de América Latina* que tiene herencia hispánica; y, sin embargo, el redactor de la solapa ofrece una serie de claves de lectura: recuerda, una vez más, que el libro presentado es un “cultural survey” y, además, señala que éste hace énfasis especial en la literatura; a su vez, el redactor anónimo liga la tarea historiográfica del autor con una expresión que no sólo reaparecerá en el libro sino además remitirá a otros textos de Henríquez Ureña, y también a gestos que desaparecieron cuando la voz se convirtió en libro: “*Search for expression*”.

La solapa remite a un título olvidado, y pone de manifiesto la continuidad entre ese título y el resto del libro. Pues la frase “búsqueda de expresión” se repite, como estribillo, a lo largo de todo el libro, y su resonar hila los diferentes segmentos del mismo de manera *vertical*: “*search for expression*” (solapa), “*quest for self-expression*” (p. 3). Vuelve a aparecer, otra vez, en el “Foreword” del libro, que vale la pena citar en sus dos versiones (en inglés y en español):

These lectures have no pretension to be a complete history of Hispanic American literature. My intention has been to follow the

currents related to our “search for expression”. The lectures, in fact, were announced under the title, “In Search for Expression”, which I thought best to change afterwards.⁶⁴

Las páginas que siguen no tienen la pretensión de ser una historia completa de la literatura hispanoamericana. Mi propósito ha sido seguir las corrientes relacionadas con la “busca de nuestra expresión”. En realidad las conferencias se anunciaron precisamente con ese título, que luego decidí cambiar por el de “Corrientes Literarias”.⁶⁵

Lo decisivo de “nuestra expresión” es la deixis, que pone de manifiesto el punto de vista desde el cual se hace la historia. Pero ese punto de vista no podía ser especificado si se hablaba a un público sajón: tenía que ser construido en español. El traductor del “Foreword” quiere recuperar esa deixis, y por ello modifica ligeramente el texto. Su movimiento pone en escena una continuidad transversal, que, como ya hemos dicho, hila distintos textos y distintas épocas. En el texto castellano, no sólo estas conferencias (estas “lectures”) se llaman, ahora, estas “páginas”; nuestra “busca de expresión”, la que emprendemos los lectores, es ahora la “busca de *nuestra expresión*”. La deixis no está aplicada a la tarea de buscar: ahora califica a la expresión que se busca. Lo que se pone en primer nivel no es *nuestra* búsqueda, sino *la búsqueda de algo que sea “nuestro”*: ésa era la fuerza que tenía el título de los *Seis ensayos*, y esa es la fuerza que se le quiere dar al texto traducido de *Las corrientes literarias en la América hispánica*. Así, los editores de la segunda versión borran, al tiempo, las marcas de la primera versión, que querían preservar el título olvidado y mostrar la continuidad que, en ese título, ligaba la obra de Henríquez Ureña con un proyecto intelectual iniciado en 1928; pero al tiempo intervienen en la obra, por medio del traductor Joaquín Díez-Canedo, e introducen el determinativo “nuestra” a la “expresión” que se “busca”.

⁶⁴ P. Henríquez Ureña, *Literary Currents*, p. vi.

⁶⁵ P. Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias*, p. 8.

Regresemos al hilado vertical. La frase “Search for expression” reaparece en el inicio de la primera lección, después de los dos párrafos de exordio donde Pedro Henríquez Ureña había evocado la memoria de Charles Eliot Norton. También aquí vale la pena ver el texto en la versión inglesa, pues esta lección es una declaración de principios:

In a time of doubt and hope, when political independence had not yet been fully achieved, the peoples of Hispanic America declared themselves intellectually of age, made their own life their “proper study”, and set out on the quest for self-expression. *Our* poetry, *our* literature, was to be a genuine expression of *ourselves*. Europe was old; *here* was a new life, a new world for freedom and enterprise and song. Such was the intent and the meaning of the great Ode, the first of the *Silvas americanas* published by Andrés Bello in 1823.⁶⁶

Hay, en primer lugar, un dato. Andrés Bello fue autor de las *Silvas americanas*, la primera de las cuales debe ser leída como declaración y programa: en ella se da un programa de emancipación intelectual (“declared themselves intellectually of age”). Pero ese dato nos concierne. La comunidad lejana a la que se declara independiente se vuelve, poco a poco, nuestra comunidad. Estilísticamente, el párrafo se construye en una transición progresiva hacia el *nosotros*: los deícticos, subrayados en la cita, indican una posición: marcan la especificidad de un “nosotros” y un “aquí”, que es distinto y se encuentra separado de otras entidades, por ejemplo de Europa. Como ya dijo Beatriz Sarlo, lo fundamental de esta manera de hablar está en su creencia en que la crítica de literatura tiene una función social, en la medida en que lo que aquí se dice *nos* concierne. La expresión a estudiarse importa porque es expresión de una vieja búsqueda: la búsqueda de una comunidad que intenta articularse a sí misma. Pero ésta es una declaración de principios: al hablar de Bello,

⁶⁶ P. Henríquez Ureña, *Literary Currents*, pp. 3-4.

Henríquez Ureña está hablando de sí mismo: el proyecto de emancipación intelectual que Bello propone a los escritores latinoamericanos en la *Alocución a la poesía* es análogo al proyecto historiográfico del cual las conferencias Norton son una manifestación, pero no su realización acabada.⁶⁷

En la obra de Henríquez Ureña, hay una preocupación especial por mostrar que ese esfuerzo (el de Bello, el nuestro) no tiene que ver con el nacionalismo romántico: esa expresión genuina de nosotros mismos no tiene que ver con ninguna manifestación de un espíritu de los pueblos que estaría ahí, dado de suyo, esperándonos, casi idéntico a sí mismo. Tampoco tiene que ver con el triunfalismo de las ontologías nacionalistas puestas de moda por José Vasconcelos y criticadas vigorosamente por Reyes y Henríquez Ureña por lo menos desde 1929.⁶⁸ En *Las corrientes literarias en la América hispánica*, el dibujo de la figura de Bello

⁶⁷ Hay aquí el esbozo de una propuesta que es contraria a la presentada por latinoamericanistas de la siguiente generación como Leopoldo Zea. Véase *El pensamiento latinoamericano*, 3ª ed., Barcelona, Ariel, 1976. Si este último propone un esquema donde el sentido de los procesos emancipatorios latinoamericanos es explicado como el paso de la “emancipación política” a la “emancipación mental” (es decir, el paso de las luchas armadas a su articulación intelectual como conciencia de nuestro ser y del sentido de nuestra historia), el planteamiento de Pedro Henríquez Ureña es más complejo. El esfuerzo de los emancipadores mentales adquiere sentido en la medida en que inicia en “una época de dudas y esperanzas”; cuando no hay nada seguro, cuando los movimientos de emancipación política ya comenzaron pero no tienen garantizada la victoria. No se trata aquí de un planteamiento idealista, en que la emancipación en el plano del espíritu posibilite, a su vez, los movimientos políticos y sociales; pero tampoco de un planteamiento como el de Zea, en donde el movimiento del espíritu hegeliano, que va de lo concreto a lo abstracto, se corresponde con una primera etapa de emancipación política a la que se sucede, dialécticamente, otra de emancipación mental. Por el contrario, hay un constante ir y venir, conforme al cual un movimiento político y social permite crear una expresión que, a su vez, intenta iluminar la manera en que la sociedad puede completar un proceso aún no realizado. No hay seguridad en ninguno de los dos ámbitos; hay, eso sí, un esfuerzo creativo y permanente, realizado en medio de “dudas” y “esperanzas”.

⁶⁸ Dice Reyes, en una entrada de su diario que también comenta una de las visitas de Henríquez Ureña, “entre pereza y falta de tiempo, se me van muriendo adentro todos los temas que se me ocurren, en verso y en prosa. El otro día pensé cómo

sirve para proponer un conjunto de valores respecto de lo que debe ser el trabajo intelectual, valores necesarios si se quiere llevar a buen término el programa emancipatorio:

Bello was not an improviser, not a romantic upstart; he was a scholar, a great grammarian, a translator of Horace and Plautus, a pioneer Explorer in the still virgin forests of medieval literature. His program of independence was the outcome of careful thought and assiduous labor.⁶⁹

Bello no era, ni un improvisado, ni un *romantic upstart* (“advenedizo del romanticismo”), como traduce agudamente Díez-Cañedo): era, por el contrario, un *scholar* (un “sabio”). Ello quiere decir que la tentativa emancipatoria depende, para su éxito, no sólo de un ejercicio de la voluntad, sino también del estudio y el trabajo: esta preocupación (la de Bello, la de nosotros) es distinta a la de los otros románticos: está signada por “el *trabajo* cuidadoso” y “la *labor* asidua”, constante.⁷⁰ Y, para recalcar, a renglón seguido pasa al *nosotros*:

Since then, *our* poets and writers have persisted in the quest; in recent years, musicians, architects, and painters have joined in it. How such a *duty* has been fulfilled, how far such *hopes* have been attained, is to be the subject of these papers.⁷¹

podía empezar mi soñada *Depuración de América* con un capítulo que sería: ‘Examen de profecías’. Todo eso de ‘la hora de América’, y las ideas de Vasconcelos y Frank que flotan en el ambiente de nuestra época, y de la decadencia de esto y el nacimiento de lo otro. Y si se puede hablar —en el estado actual de intercomunicación humana y de nivelación geográfica— de la posibilidad de una ‘cultura americana’ futura diferente y específica, que siempre he creído absurdo”. Alfonso Reyes, *Diario. 1911-1930*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 1969, entrada del 30 de noviembre de 1929, pp. 293-294.

⁶⁹ P. Henríquez Ureña, *Literary Currents*, p. 4.

⁷⁰ Nótese el paralelismo que, en la cita, implícitamente compara la constancia con el cuidado.

⁷¹ P. Henríquez Ureña, *ibid.*, p. 4.

Esta preocupación es distinta de la de los advenedizos del romanticismo: sabe que se desarrolla en una época que no asegura el triunfo de ningún ideal, y por ello debe construirse en un esfuerzo constante y cuidadoso: es un *trabajo* que, como dijo Henríquez Ureña en *El descontento y la promesa*, debe realizarse “hondamente”, “con ansia de perfección”;⁷² aquí, el crítico dominicano lo caracteriza como un “deber” y una “esperanza”. Pues ésta es la doble *vocación* del arte y la cultura en nuestros países: la cultura no nace justificada en sí misma sino, por el contrario, como una respuesta siempre inacabada, impulsada por el deber y guiada por la esperanza.⁷³

Estilísticamente, una vez más, el texto citado construye sus planteamientos al mismo tiempo que se mueve, de “ellos”, a “nosotros”. Esto es importante, porque a través de este procedimiento se va dibujando una concepción del trabajo historiográfico. Cada vez más, esos planteamientos, que eran de “ellos”, los que vivieron cerca de Bello, nos conciernen a nosotros; así también, cada vez más, lo que historiamos de “ellos” va convirtiéndose en algo que se relaciona con lo que “nosotros” hacemos: el pasado va adquiriendo la forma de un *legado*, que no es sólo legado de determinados contenidos objeto de la reconstrucción historiográfica, sino sobre todo, legado de un “deber” y una “esperanza”, de una vocación por el trabajo intelectual y de una serie de valores que harían de ese trabajo algo fecundo. Por ello mismo, se trata de un legado que no sólo compete a los contenidos heredados, sino también a la actitud que ellos exigen. El círculo se cierra: lo que propuso Bello es algo a lo que, desde entonces, están llamados los creadores, pero también algo a lo que se nos llama en el momento de leer. Pero Bello no es un modelo acaba-

⁷² P. Henríquez Ureña, “El descontento y la promesa”, en *Ensayos*, pp. 284-285.

⁷³ Nótese la jerarquización (bien advertida por los reseñistas y el redactor anónimo de la solapa): el papel central que desempeña la literatura respecto de las demás artes; la literatura constituye una especie de “guía” de las demás artes, pues ella comienza primero y sugiere a las demás una serie de problemas y actitudes.

do: la importancia de su declaración programática no está sólo en lo que ella dice, sino sobre todo en lo que transmite, lo que exige.

REFLEXIONES FINALES. UNA ÉTICA DE LA LECTURA

Decíamos arriba que *Las corrientes literarias en la América hispánica* pertenecen a esa especie rara de libros que no siempre responden a sus propias preguntas; una especie de libros empuñada en la transmisión de un gesto, un enigma. Pertenecen a esa especie de libros cuya herencia es más fecunda cuando es más ambigua, más difícil de apropiarse. Por ello, en *Las corrientes literarias en la América hispánica* la declaratoria de contenidos aparece mediada por una propuesta historiográfica que, en su sentido más profundo, se despliega como una ética de la lectura que se muestra en el gesto de preguntar y se da a través de preguntas silenciosas, aún no resueltas.

En su desplegarse, el contenido historiado ilumina los “deberes” y “esperanzas” que guían a la voz historiadora. Al inicio mismo del texto citado, la palabra “esperanza” había sido utilizada para describir esos tiempos de incertidumbre, que no aseguran el triunfo de ningún ideal, los tiempos de “dudas” y “esperanzas” en que se habían realizado los primeros esfuerzos en busca de nuestra expresión. Como intentamos mostrar en nota, la reflexión de Henríquez Ureña se diferencia de otras grandes reconstrucciones de la historia intelectual latinoamericana en la medida en que se presenta fuertemente despojada de cualquier carga teleológica: lo que se despliega a través de la escritura del historiador no es un proceso homogéneo y necesario, cuya lógica interna se correspondería con la lógica misma del espíritu latinoamericano, sino un conjunto de esfuerzos cuya comprensión depende de las relaciones entre historia cultural y experiencia social; esfuerzos contingentes, distintos entre sí, que se realizan siempre como inscripciones en un tiempo que no asegura nada, un tiempo que es, siempre, tiempo de “dudas”,

y, por ello, de responsabilidad esperanzada. Los sujetos sociales cuya actividad conforma el centro mismo de la literatura han sido siempre sujetos libres: no actuaron como peones de ningún espíritu absoluto latinoamericano. Justamente porque no hay lógica necesaria en la historia podemos decir que la historia es sólo cosa de los seres que la habitan. El mundo ha sido construido por los hombres, y puede ser transformado por ellos.

Lo que se ofrece a la mirada del historiador no es un proyecto concluido, sino una vocación que no ha terminado de realizarse, una herencia inconclusa: su reapropiación en el presente implica también un juicio que actualice aquello que de la herencia sigue vigente y evalúe lo que falta por hacer. Por ello, *Las corrientes literarias en la América hispánica* es, al tiempo, una síntesis que quiere ser representativa del múltiple proceso de formación de una cultura y una tradición literaria, y un llamado a la acción. Como intentamos mostrar en nota, lo *inconcluso* del libro opera en un múltiple nivel: es lo inconcluso de una serie de juicios que se niegan a presentarse como una historia *completa* de la literatura, un manual; lo inconcluso de un discurso cuyo contenido se despliega materialmente en una serie de mediaciones eruditas cuya función primaria es señalar que las obras historiadas son “nuestras”, pero que, sin embargo, fueron escritas en el contexto de otras luchas, y requieren, para su apropiación, de un trabajo lento y cuidadoso. Lo inconcluso, pues, de un discurso que, a través de la erudición, señala la cantidad de mediaciones que impiden una apropiación total y autoritaria de la herencia, la clausura del sentido de nuestro pasado; una invitación a comprobar el juicio, corroborar el proceso, contar la historia que se nos prometió, trabajar con pasión.

Como dijimos al principio de esta sección, se trata finalmente de lo inconcluso que late como herida abierta en la propia tradición que historiamos: ella no se nos presenta como objeto cerrado, concluido, susceptible de ser estudiado de manera pasiva, sino como legado y proceso, promesa sólo parcialmente realizada que nos interpela y nos llama a la responsabilidad para con el mundo.

De esa manera, el libro comentado se reapropia radicalmente de ese tópico que, en el siglo XIX, asoció ciudadanía y lectura, y lo utiliza para proponer una concepción no tradicionalista de la tradición y no elitista de la historia de la producción cultural de nuestras élites. Leer es un acto de ciudadanía en la medida en que nos descubre responsables ante textos que, a su vez, nos invitan a responder ante el mundo que hoy habitamos; textos contingentes, radicalmente situados, incapaces de ofrecernos respuestas infalibles, pero fecundos por su invitación a considerar la densidad del presente que reclama su lectura: la densidad, ambigua y conflictiva, de “nuestro” presente.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, ROLENA, “Sur y Norte: el diálogo crítico literario latinoamericano (1940-1990)”, en *De Guancane a Macondo. Estudios de literatura hispanoamericana*, Sevilla, Renacimiento, 2008, pp. 447-464.
- ALMARZA, SARA, “La frase *Nuestra América*; historia y significado”, *Caravelle*, núm. 43 (1984), pp. 5-22.
- ANDERSON IMBERT, ENRIQUE, *Historia de la literatura hispanoamericana. I. La colonia. Cien años de república*, 2ª. ed., México, FCE, 1970.
- BARCIA, PEDRO LUIS, *Pedro Henríquez Ureña y la Argentina*, Santo Domingo, Secretaría de Estado de Educación, Bellas Artes y Cultos / Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña, 1994.
- BARTHES, ROLAND, “Del habla a la escritura”, en *El grano de la voz. Entrevistas 1962-1980*, México, Siglo XXI, 1983, pp. 11-15.
- BENÍTEZ ROJO, ANTONIO, *La isla que se repite*, Hanover, Del Norte, 1989.
- BORGES, JORGE LUIS, “Pedro Henríquez Ureña”, en P. HENRÍQUEZ UREÑA, *Obra crítica*, ed. E. S. Speratti Piñero, México, FCE, 1960, pp. vii-x.

- CARILLA, EMILIO, "Sobre Pedro Henríquez Ureña en su centenario. I. Un clásico de América. Los *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*", *Thesaurus*, tomo XXXIX, vols. 1-3 (1984), pp. 311-316.
- CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, 1996.
- CERUTTI GULDBERG, HORACIO, *Filosofar desde nuestra América*, México, Miguel Ángel Porrúa/UNAM, 2000.
- CERVERA SALINAS, VICENTE, "Estudio preeliminar. El *Daimon* americano de Pedro Henríquez Ureña", en P. HENRÍQUEZ UREÑA, *Historia cultural y literaria de la América hispanica*, ed. V. Cervera Salinas, Madrid, Verbum, 2008, pp. xv-cxxii.
- CONN, ROBERT T., *The Politics of Philology. Alfonso Reyes and the Invention of the Latin American Literary Tradition*, Lewisburg/London, Bucknell University Press/Associated University Press, 2010.
- DÍAZ QUIÑONES, ARCADIO, "Pedro Henríquez Ureña y las tradiciones intelectuales caribeñas", *Letral*, núm. 1 (2008), en Internet: <<http://www.proyectoletral.es/revista/descargas.php?id=7>>, consultado el 25/04/10.
- FITS, DUDLEY, "Survey of Hispano-American Literature", *College English*, vol. 8, núm. 6 (1947), pp. 332-333.
- FRANCO, JEAN, *Decadencia y caída de la Ciudad Letrada*, Madrid, Debate, 2003.
- GAOS, JOSÉ Y FRANCISO LARROYO, *Dos ideas de la filosofía*, México, La Casa de España en México/Fondo de Cultura Económica, 1940.
- GARCÍA BACCA, JUAN DAVID, *Invitación a filosofar*, México, La Casa de España en México, 1942.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, ROBERTO, "A Brief History of the History of Spanish American literature", en R. González Echevarría y Enrique Pupo-Walker, *The Cambridge History of Latin American Literature*, Cambridge University Press, 1996, t. I, pp. 7-32.

- , “Liminar”, en PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA, *Ensayos*, ed. coord. J. L. Abellán y y A. M. Barrenechea, Madrid, ALLCA XX, 1998 (Archivos, 35), pp. xvii-xx.
- GUMBRECHT, HANS ULRICH, *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*, México, UIA, 2005.
- GUTIÉRREZ GIRARDOT, RAFAEL, “La historiografía literaria de Pedro Henríquez Ureña: promesa y desafío”, en *Cuestiones*, México, FCE, 1994, pp. 22-44.
- HALL, MAX, *Harvard University Press: a History*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.
- HENRÍQUEZ UREÑA, PEDRO, “Las corrientes literarias en la América hispánica”, en *Historia cultural y literaria de la América hispanica*, ed. Víctor Cervera Salinas, Madrid, Verbum, 2008, pp. 1-263.
- , *Las corrientes literarias en la América hispánica*, México, FCE, 1949.
- , *Las corrientes literarias en la América hispánica*, [2ª. ed.], México, FCE, 1949 [1954].
- , *Literary Currents in Hispanic America*, Cambridge, Harvard University Press, 1945.
- , *Ensayos*, ed. y coord. J. L. Abellán y y A. M. Barrenechea, Madrid, ALLCA XX, 1998 (Archivos, 35).
- HENRÍQUEZ UREÑA DE HLITO, SONIA, *Pedro Henríquez Ureña: apuntes para una biografía*, México, Siglo XXI, 1993.
- KRAUZE, ENRIQUE, “El crítico errante: Pedro Henríquez Ureña”, en P. HENRÍQUEZ UREÑA, *Ensayos*, ed. y coord. J. L. Abellán y y A. M. Barrenechea, Madrid, ALLCA XX, 1998 (Archivos, 35), pp. 888-910.
- LEAVITT, STURGIS E., “*Literary Currents in Hispanic America* by Pedro Henríquez-Ureña”, *Hispanic Review*, vol. 14, núm. 2, 1946, pp. 180-181.
- LESLIE, JOHN KENNETH, “*La gran literatura iberoamericana* by Arturo Torres-Ríoeseo. *Literary Currents in Hispanic America* by Pedro Henríquez-Ureña”, *Hispanic American Historical Review*, vol. 26, núm. 2, 1946, pp. 192-194.

- LEVINAS, EMMANUEL, *Ética e infinito*, Madrid, A. Machado Libros, 2000.
- MALLO, JERÓNIMO, “*Historia de la Cultura en la América hispánica* by Pedro Henríquez Ureña”, *Hispania*, vol. 32, núm. 2 (1949), pp. 290-291.
- MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS, “*Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, por Pedro Henríquez Ureña”, en P. HENRÍQUEZ UREÑA, *Ensayos*, ed. y coord. J. L. Abellán y y A. M. Barrenechea, Madrid, ALLCA XX, 1998 (Archivos, 35), pp. 728-730.
- MONDRAGÓN, RAFAEL, “Al margen de Henríquez Ureña. Sobre ‘voz’, ‘cuerpo’ y ‘herencia’ en el filosofar de nuestra América”, *Andamios*, vol. 7, núm. 13 (mayo-agosto 2010), pp. 259-290.
- MOREIRAS, ALBERTO, “Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden”, en S. CASTRO-GÓMEZ y E. MENDIETA, eds., *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización a debate*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- , *The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies*, Durham/London, Duke University Press, 2001, pp. 59-83.
- RAFAEL, VICENTE L., “The Cultures of Area Studies in the United States”, *Social Text*, núm. 41 (1994), pp. 91-111.
- REYES, ALFONSO, *20 epistolarios rioplatenses de Alfonso Reyes*, ed. S. I. Zaitzeff, México, El Colegio Nacional, 2008.
- , *Diario. 1911-1930*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 1969.
- REYES, ALFONSO y VICTORIA OCAMPO, *Cartas echadas. Correspondencia Reyes/Ocampo*, ed. H. Perea, México, UAM, 1983.
- RODRÍGUEZ FEO, JOSÉ, “Prólogo. Mis recuerdos de Pedro Henríquez Ureña”, en P. HENRÍQUEZ UREÑA, *Ensayos*, ed. J. Rodríguez Feo, La Habana, Casa de las Américas, 1973, pp. vii-xxiii.
- ROGGIANO, ALFREDO, *Pedro Henríquez Ureña en los Estados Unidos*, México, s. e. [Cultura], 1961.
- SARLO, BEATRIZ, “Pedro Henríquez Ureña: lectura de una problemática”, en P. HENRÍQUEZ UREÑA, *Ensayos*, ed. y coord. J. L.

- Abellán y y A. M. Barrenechea, Madrid, ALLCA XX, 1998 (Archivos, 35), pp. 880-887.
- SAID, Edward W., *El mundo, el texto y el crítico*, Madrid, Debate, 2004.
- SALOMON, NOËL, “José Martí y la toma de conciencia latinoamericana”, en S. Sosnowski, *Lectura crítica de la literatura americana*, t. II, *La formación de las culturas nacionales*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1996, pp. 223-238.
- SPERATTI PIÑERO, EMMA SUSANA, “Las corrientes literarias en la América hispánica”, *Filología*, año I, núm. 2 (1949), pp. 208-212.
- TORRES-SAILLANT, SILVIO, *An Intellectual History of the Caribbean*, New York, Palgrave, 2006.
- WALLERSTEIN, IMMANUEL, “The Unintended Consequences of Cold War Area Studies”, en N. Chomsky, ed., *The Cold War and the University: Toward an Intellectual History of the Postwar Years*, New York, The New Press, 1997, pp. 195-231.
- WALSH, DONALD D., “Literary Currents in Hispanic America by Pedro Henríquez Ureña”, *Hispania*, vol. 28, núm. 3 (1945), pp. 443-444.
- WEINBERG, LILIANA, *Situación del ensayo*, México, CCYDEL-UNAM, 2006.
- WHITAKER, ARTHUR P., “Literary Currents in Hispanic America by Pedro Henríquez-Ureña”, *The American Historical Review*, vol. 51, núm. 3 (1946), pp. 526-527.
- ZEA, LEOPOLDO, *El pensamiento latinoamericano*, 3ª. ed., Barcelona, Ariel, 1976.

TRADICIÓN Y VANGUARDIA:
LA EXPRESIÓN AMERICANA
DE JOSÉ LEZAMA LIMA

Héctor Jaimes

*En América, dondequiera que surge la posibilidad
de paisaje, tiene que existir posibilidad de cultura.*

JOSÉ LEZAMA LIMA, *LA EXPRESIÓN AMERICANA*

La expresión americana (1957), del cubano José Lezama Lima (1912-1976), pertenece a una tradición ensayística que busca reflexionar sobre la especificidad cultural y espiritual de Hispanoamérica.¹ Una región que desde su origen nutriría el imaginario europeo² pero que, al mismo tiempo, sería el centro de un debate crítico y filosófico acerca de su formación cultural; a saber,

¹ Como muy bien apunta Brett Levinson, la “expresión” lezamiana entra en diálogo con otras “tradiciones y épocas”, “Possibility, Ruin, Repetition: Rereading Lezama Lima’s ‘American Expression’”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 18,1 (1993), p. 53. Sin embargo, esa inserción no deja de ser problemática; según indican Leonor y Justo Ulloa: “en cierto modo, *La expresión americana* responde burlona e irónicamente a corrientes ideológicas europeas decimonónicas en cuanto a la concepción de la historia así como al clima panamericanista y controvertible de los años treinta y cuarenta en América”, “José Lezama Lima: configuración mítica de América”, *Modern Language Notes*, 113 (1998), p. 365.

² Según Beatriz Pastor Bodmer, “el descubrimiento de América trajo consigo una reactivación de los componentes utópicos de la tradición occidental”, *El jardín y el peregrino: ensayos sobre el pensamiento utópico latinoamericano 1492-1695*, Atlanta, Rodopi, 1996, p. 3. Es decir, la aparición de América generó también una construcción mítica importante.

el debate sobre la identidad, la hegemonía y la lucha política. A este debate se suman, sin duda alguna, “La carta de Jamaica” (1815) de Simón Bolívar, “Nuestra América” (1891) de José Martí, *Ariel* (1900) de José Enrique Rodó, *La raza cósmica* (1925) de José Vasconcelos, *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* (1928) de Pedro Henríquez Ureña y *De la conquista a la independencia* (1944) de Mariano Picón-Salas. Aunque cada uno de estos textos tiene cualidades particulares, el hecho de pertenecer a una tradición literaria continental les otorga un elemento estético-ideológico común, puesto que la tradición establece una genealogía discursiva específica debido a su contexto histórico y político. Esto es, un contexto donde era perentorio definir la identidad del continente a la vez que enfatizar el carácter americanista de la cultura. Pero, al tomar en cuenta las diversas asociaciones discursivas que realiza Lezama Lima, así como la originalidad de su pensamiento, podemos observar que *La expresión americana* desarrolla una postura vanguardista y, aunque dialoga con los textos anteriormente mencionados, porque busca también contribuir a la hermenéutica cultural, cuestiona la ideología que subyace a ellos. En efecto, el texto de Lezama es más abierto, más complejo y más literariamente erudito. “América” se presenta como un punto de intersección donde se cruzan vectores heterodoxos, niveles textuales de índole diversa que muestran el imbricado *corpus* hispanoamericano. No ya una región mítica y utópica, sino el producto de una formación cultural que interactúa desde adentro y desde afuera. Entonces, ¿cómo evaluar la importancia de *La expresión americana* tomando en cuenta esa tradición que la precede? Las páginas que siguen tratarán de responder a esta pregunta partiendo de la visión poética de Lezama para luego analizar más en detalle este gran ensayo.

Primeramente, la obra de Lezama Lima debe verse como un todo; es decir, sus poemas y ensayos forman parte de una estética unitaria que sitúa a la imagen en el centro de su creación literaria. Además, esta estética llega a ser una forma de conoci-

miento a través de la “imago”.³ Su visión poética no busca una determinación ni un sentido específico, sino que transita hacia una pluralidad de sentidos para dejar abierta la exploración de un referente inasible a través del lenguaje. El poema llena un espacio en el que se instaura como transparencia de una realidad dada pero sin determinar. Lezama Lima comparte con Pascal que “la verdadera naturaleza se ha perdido” y encontrará en la imagen lo único que puede salvarnos de la caída, forma constante de la existencia humana. En la poética lezamiana el lenguaje establece un doble sentido, puesto que éste sirve como soporte óptico, pero al mismo tiempo como puente hacia una totalidad ontológica. Así, el lenguaje posibilita la creación de un referente a la vez que lo imagina; arte y conjuro, el lenguaje también manifiesta el aspecto lúdico de la creación literaria. Por ejemplo, en el poema “Un puente, un gran puente” de *Enemigo rumor* (1941), el lenguaje nos invita al tránsito perpetuo para transgredir convenciones donde los lados del puente no están fijados, ya que el tránsito es imaginario. De la misma manera, se trata de un salto hacia la convergencia entre las “aguas hirvientes, congeladas”; encuentro en un punto destinado a desaparecer. Asimismo, en el poema “Rapsodia para el mulo”, perteneciente a *La fijeza* (1949), el “paso a paso” muestra la caída ante un abismo y descentra al lector, porque ante el mulo (animal híbrido) no sabemos qué posición asumir realmente. Por otro lado, en su poema “Muerte de Narciso” (1937) encontramos otros elementos que serán constantes en la obra de Lezama: la mitología, la saturación (sobreabundancia de la escritura) y la imagen

³ Aquí hay un gran punto de coincidencia entre Lezama Lima y Octavio Paz, para quien “la poesía es conocimiento, salvación, poder, abandono”, en *El arco y la lira*, México, FCE, 1986, p. 13. Paz también dice que “la imagen no explica: invita a recrearla y, literalmente, a revivirla. El decir del poeta encarna en la comunión poética. La imagen transmuta al hombre y lo convierte a su vez en imagen, esto es, en espacio donde los contrarios se funden”, *ibid.*, p. 113. Aunque Lezama no llega a desarrollar una teoría de la poesía como lo hace Paz, creo que hubiera sido imposible concebir la sección “La imagen” de *El arco y la lira* sin la contribución del poeta y ensayista cubano.

como instrumento reflexivo y expresivo. Como muy bien apunta Emilio Bejel,

para Lezama, Narciso no es un sujeto cartesiano racional ni tampoco romántico, sino un sujeto metafórico en una búsqueda permanente de su trascendencia. Él se sitúa, en relación al tiempo —el tiempo gnóstico— a través de la imagen. Tanto el sujeto como el espacio son funciones, o creaciones de la imagen que los engloba; ellos son pasos del devenir de la imagen.⁴

Las imágenes del poema nos revelan una verdad que repercute directamente en nuestro *ethos*, ya que actúa como liberadora de la prisión a la que habíamos sido condenados mediante la concepción del arte referencial. La imagen no nos conduce a una realidad para permanecer en ella pasivamente; la imagen es la sustitución que modifica la realidad y en ese sentido modifica nuestra percepción de la misma; es una dinámica que actúa a la vez sobre el mundo objetivo y subjetivo. “Muerte de Narciso” consta de diecisiete estrofas y comienza con una pequeña introducción que se desvanece por la fuerza de sus imágenes y su búsqueda permanente:

Dánae teje el tiempo dorado por el Nilo
envolviendo los labios que pasaban
entre labios y vuelos desligados.

La mano o el labio o el pájaro nevaban.

Era el círculo en nieve que se abría.

Mano era sin sangre la seda que borraba
la perfección que muere de rodillas
y en su celo se esconde y se divierte.

...

Rostro absoluto, firmeza mentida del espejo.

El espejo se olvida del sonido y de la noche
y su puerta al cambiante pontífice entreabre.

Máscara y río, grifo de los sueños.

⁴ Emilio Bejel, *José Lezama Lima, Poet of the Image*, Gainesville, University of Florida Press, 1990, p. 56.

Frío muerto y cabellera desterrada del aire
que la crea, del aire que le miente son
de vida arrastrada a la nube y a la abierta
boca negada en sangre que se mueve.⁵

“Máscara y río”, ¿no son acaso estos elementos los más importantes en la poesía de Lezama Lima? La máscara es la mentira del lenguaje y está destinada a salvarnos y a permitir que el aspecto órfico de la poesía nos haga entrar en contacto con una totalidad que no podemos determinar porque estaríamos condenados al error. Al mismo tiempo, el río heraclíteo en la poesía de Lezama Lima niega la posibilidad misma de la determinación; su poema es una corriente que persigue el desplazamiento, la ambigüedad y el desvanecimiento artístico. En el poema las imágenes del río persisten y las metáforas van aumentando en intensidad. La palabra desborda al poema y la imagen desborda a la palabra; ella es la evaporación⁶ tal vez pensando que la mejor comparación de la imagen no es con la piedra, ni con el agua sino con un estado gaseoso y turbio, destinado a desaparecer. La muerte del referente, ¿no es ésta la idea del poema “Llamado del deseoso” de *Aventuras sigilosas* (1945)? Como leemos aquí: “Deseoso es aquel que huye de su madre... Deseoso es dejar de ver a su madre”. Al huir de la madre, huimos del objeto del deseo, el cual es intrínseco y permanente según el psicoanálisis. Pero antes de la satisfacción, encontramos el deseo mismo, el impulso criminal para violentar estructuras de nuestra posición en el mundo: percepción y comportamiento. Según Chiampi, la duda hiperbólica es una “expropiación de la sustancia pensante de Descartes, para convertirla en el logos de la imaginación”.⁷ Este logos actuará dentro de la poesía como *raison d'être*

⁵ J. Lezama Lima, *Antología poética*, México, Era, 1988, p. 33.

⁶ Véase Guillermo Sucre “Lezama Lima: el logos de la imaginación”, en *La máscara, la transparencia*, México, FCE, 1985, pp. 157-178.

⁷ Irlemar Chiampi, “Teoría de la imagen y teoría de la lectura en Lezama Lima”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 35, 2 (1987), p. 496.

de la escritura, y aunque la poesía se desenvuelva en el mundo prelógico, no dejará de tener su propia manera de estructurarse. Toda creación implica la apropiación de un espacio mediante el cual lo creado goza de libertad para existir y permanecer.

Considerando la obra ensayística de Lezama Lima, *La expresión americana* también forma parte del intento de manifestar la libertad artística teniendo en cuenta el espacio cultural y, más aún, el espacio de la imagen. Este ensayo puede leerse también como un acercamiento poético maduro en relación a la cuestión hermenéutica del continente. Aquí el escritor cubano deslumbra al lector no solamente por su erudición sino también por su lenguaje, el cual se presenta como un *corpus* artístico y reflexivo a la vez. Poesía y pensamiento, *La expresión americana* es quizá la obra de Lezama Lima que mejor lo sintetice como creador literario. Por un lado, a pesar de incorporar una verdadera amalgama de citas y autores, es un ensayo que recoge de una manera mucho más clara e interesante la caterva de imágenes que veíamos en su poesía; además son imágenes para las que, aunque muchas veces se aproximen a la metáfora, al razonamiento filosófico abstracto, o inclusive a un rebuscado análisis cultural, fácilmente podemos encontrar una secuencia y una lógica a lo largo del libro. Según Irleamar Chiampi, en *La expresión americana*:

No se trata de identificar una Ontología del ser americano (una “esencia”, una “substancia”), como es frecuente en la ensayística de ciertos ideólogos del americanismo. La estrategia de Lezama consiste en dibujar una “historia poética”, bajo la forma de una red de imágenes que diseñan, en elipsis, la *imago* del hombre americano. Su perspectiva es la de un sujeto metafórico, que abandone la serie causal del historicismo, para tejer un contrapunto de imágenes, que sólo podemos captar mediante la lectura asociativa. Como el fundamento del pensamiento lezamiano es la relación del mundo como imagen y la imagen es consecuentemente, “la última de las historias posibles”, la historia de América no es otra cosa sino una “era imaginaria”. Historiar, no los hechos, sino la imagen poética subyacente

a los hechos, es el proyecto de ese libro singular para indicar esa suerte de americanidad ejemplar, que Lezama ve inscrita en múltiples expresiones culturales (las mitologías, la literatura, las artes plásticas, la política o la biografía de ciertos americanos).⁸

En efecto, en *La expresión americana* se elabora toda una *fenomenología* de la imagen y de sus asociaciones que deviene en una “visión histórica”. Aunque Lezama Lima no busca una “esencia”, como observa Chiampi, es evidente que toda imagen es representación de algo; trasunto que presupone una ontología. En este sentido, la imagen no se puede originar fuera de su relación con lo que refleja; lo reflejado presupone siempre una preexistencia real. Así, lo que hay detrás de las observaciones lezamianas es una propuesta estética que reconoce e involucra las diversas y divergentes tradiciones artísticas y literarias que han calado dentro del ser “americano”. Por ello, más que hablar de esencialidades separadas o autóctonas, se busca reflexionar sobre diferentes puntos de intersección que, al adaptar/adoptar, rechazar o digerir numerosas tradiciones, han creado una realidad que hace posible la producción de imágenes particulares. Pero, para Lezama Lima, “sólo lo difícil” —que es “estimulante”— presupone un valor concreto en proyección hacia un valor estético. Así, lo difícil “es la forma en devenir en que un paisaje va hacia un sentido [...] para ir después hacia su reconstrucción, que es en definitiva lo que marca su eficacia o su desuso, su fuerza ordenancista o su apagado eco, que es su visión histórica”.⁹ Esta acotación muestra que la “visión histórica” es la última representación de la imagen en el proceso de producción de imágenes, pero es a través de la cual se enfatiza el universo hermenéutico del ser americano. Como él mismo apunta: “visión histórica, que es ese contrapunto o tejido entregado por la *imago*, por la

⁸ *Ibid.*, pp. 107-108.

⁹ José Lezama Lima, *La expresión americana*, en *Obras completas*, t. II, México, Aguilar, 1977, p. 279.

imagen participando en la historia”.¹⁰ No obstante, no se trata de una participación ingenua e inconsecuente. Si algunas posturas historiográficas le daban primacía al devenir histórico sobre el individuo, reduciéndolo así a un mero átomo de la historia, el escritor cubano traza una línea historiográfica mucho más radical. Esta nueva línea consiste en proponer que las producciones artísticas y literarias, actuando como “personajes”, producen imágenes y “metáforas” que a su vez participan en la historia. Es decir, Lezama Lima no hace una “lectura” pasiva de la historia del arte y de la literatura, sino que encuentra una reverberación artística y estilística sobre el acontecer histórico. Vista de esta manera, la historia supone una relación dialéctica entre las creaciones artísticas y el devenir histórico, en cuyo centro se encuentra la cultura de un pueblo. Más aún, supone un sujeto privilegiado que ponga en marcha esta dinámica: el “sujeto metafórico”. Si la discusión sobre el devenir histórico se ha planteado comúnmente como una puesta en marcha por el “héroe” o el “pueblo”, aquí Lezama Lima recurre al “sujeto metafórico” para reconocer que la historia es también una incursión azarosa expresada a través de la interioridad del espíritu artístico. Es precisamente esa interioridad ambigua e inconmensurable lo que se intenta rescatar, más allá de la voracidad esquemática de la historia que desconoce, y hasta margina, las visiones estéticas (canónicas y no canónicas) como partícipes del devenir humano. En este sentido, *La expresión americana* dialoga con la estética, la psicología y la historia pero, al mismo tiempo, es una propuesta expresiva que trata de generar o poner en acción la dinámica del contrapunteo de imágenes porque ella misma quiere ser una “imagen”. En palabras de Lezama Lima:

Nuestro método quisiera más acercarse a esa técnica de la ficción, preconizada por Curtius, que al método mítico crítico de Eliot. Todo tendrá que ser reconstruido, invencionado de nuevo, y los viejos mitos,

¹⁰ *Idem.*

al reaparecer de nuevo, nos ofrecerán sus conjuros y sus enigmas con un rostro desconocido. La ficción de los mitos son nuevos mitos, con nuevos cansancios y terrores.

Para ello hay que desviar el énfasis puesto por la historiografía contemporánea en las culturas para ponerlo en las eras imaginarias. Así como se han establecido por Toynbee veinte y un tipos de culturas, establecer las diversas eras donde la *imago* se impuso como historia [...] Si una cultura no logra crear un tipo de imaginación, si eso fuera posible, en cuanto sufriese el acarreo cuantitativo de los milenios sería toscamente indescifrable.¹¹

Es evidente que el escritor cubano lleva a cabo una especie de “lectura combinatoria” en la que se destacan las relaciones a través de las cuales la historia no es interpretada simplemente a partir de hechos aislados o fácticos, sino a partir de “eras imaginarias”; es decir, de eras cargadas de imágenes e imaginación. Si en el primer ensayo del libro, “Mito y cansancio clásico”, predominan las alusiones a la historia de la cultura universal, no deja de ser indicativo el hecho de que al referirse a Hispanoamérica, al final de este ensayo, se centre en el *Popol Vuh*, considerado como un texto primigenio de América. Por eso dirá que “en el *Popol Vuh*, a través de copistas jesuitas y graciosos filólogos españoles del siglo XVIII, nos parece percibir como un eco de la lucha entre los pandavas y los kauravas”;¹² asimismo, dirá que a la vez que en América no se pudieron sentir nuevos mitos, “dos mitos [...] recorren las obras del barroco incipiente, del despertar americano para la acumulación y la saturación”.¹³ Es por ello que de esta interpretación se desprende una estética y una espiritualidad comparable a *Mito y realidad* de Mircea Eliade y a *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz. A saber, textos que insertan una prevaleciente visión mítica sobre la visión histórica.

La novedosa postura estética que predomina en los cinco ensayos (“Mito y cansancio clásico”, “La curiosidad barroca”, “El

¹¹ *Ibid.*, p. 286.

¹² *Ibid.*, p. 294.

¹³ *Ibid.*, p. 301.

romanticismo y el hecho americano”, “Nacimiento de la expresión criolla”, “Sumas críticas del americano”) de *La expresión americana*, no llega a elaborarse como una teoría orgánica en ninguno de sus libros. Desde el primer libro de ensayos, *Analecta del reloj* (1953), ya Lezama Lima muestra su estilo recargado y “barroco” a la vez que en su ensayo “Las imágenes posibles” adelanta, a manera de prefiguración, lo que luego se convertirá en su programa estético. En este ensayo leemos:

Apesadumbrado fantasma de nadas conjeturales, el nacido dentro de la poesía siente el peso de su irreal, su otra realidad, continuo. Su testimonio del no ser, su testigo del acto inocente de nacer, va saltando de la barca a una concepción del mundo como imagen. La imagen como un absoluto, la imagen que se sabe imagen, la imagen como la última de las historias posibles. El hecho mismo de su aproximación indisoluble, en los textos, de imagen y semejanza, marca su poder díscolo y cómo quedará siempre como la pregunta del inicio y de la despedida.¹⁴

La idea de la “imagen como un absoluto” presupone un idealismo radical; esto es, una filosofía que parte de las ideas para conocer/representar la realidad, y no de la realidad para conocer/representar las ideas. Pero a lo largo de su obra, Lezama Lima parece rectificarse y mostrar que su visión idealista ¿en apariencia radical? no puede ser tal en tanto que las imágenes muestran también realidades humanas de orden histórico. Quizá el ensayo más acabado que pone en escena la teoría del cubano es “Las eras imaginarias” (1965) perteneciente al libro *La cantidad hechizada*. En este ensayo, Lezama Lima hace gala de sus conocimientos sobre la cultura antigua, pero con el filtro de la estética: “en la vesícula germinal mora el Gran Uno, conciencia y vida forman una totalidad inseparable. La imagen es el gran protector de la simiente del fuego en el horno. La unidad de imagen y vesícula germinal es la luz blanca central, la

¹⁴ *Ibid.*, p. 152.

luz del principio de la creación, no la luz del brillo [...] Es el punto creativo, una intensidad inextensa”.¹⁵ Así, buena parte de la obra de Lezama Lima puede interpretarse como la puesta en práctica de una literatura que asume la “imagen” como el punto que agrupa y supera las diferencias, y que al superarlas entra en diálogo con imágenes tanto de orden regional, como de orden universal. De hecho, la obra de Lezama Lima ha provocado serias discusiones acerca de su “compromiso” con el ser americano, y tal vez esa crítica caló en la conciencia del autor. Como apunta Iván González Cruz, “Lezama incorpora a la nación cubana en el panorama de la gran cultura con *La cantidad hechizada*. Aquí está lo cubano universal hecho metáfora, Cuba entrando en la historia del mundo, el hallazgo de los vasos comunicantes entre Oriente y Occidente”.¹⁶ Y en una entrevista que le concedió a Reynaldo González, el mismo Lezama Lima dice:

Pudiéramos decir que la más firme tradición cubana es la tradición del porvenir. Es decir: pocos pueblos en la América se han decidido a entrar con tanta violencia y decisión, como un zumbido presagioso, en lo porvenirista. Pudiéramos decir que el cubano tiene sus catedrales y sus grandes mitos construidos en el porvenir [...]. Todos marchamos hacia una finalidad que la vemos todavía un poco lejana, que quizás todavía no la podemos alcanzar [...]. Yo prefiero ver lo cubano como posibilidad, como ensoñación, como fiebre porvenirista.¹⁷

Pero toda tradición es tal con respecto al pasado, no con respecto al futuro. Aunque a lo largo de su obra Lezama Lima toma distancia de los planteamientos de Hegel, aquí parece acercarse al filósofo alemán quien en la *Filosofía de la Historia* afirma que América no es un continente del pasado, sino del

¹⁵ *Ibid.*, p. 911.

¹⁶ Iván González Cruz, *José Lezama Lima: (1910-1976)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1999, p. 33.

¹⁷ Reynaldo González, *Lezama Lima: el ingenio culpable*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1988, p. 56.

porvenir. Sin embargo, la afirmación de Lezama, en efecto, sugiere que la identidad cubana al igual que toda la identidad latinoamericana no es una entidad acabada y permanente sino, por el contrario, dinámica.

La tradición ensayística hispanoamericana hasta mediados del siglo xx, se había preocupado por intensificar los rasgos característicos de esta cultura para demostrar sus aspectos internos y externos; su geografía, su historia, su raza y hasta su psicología. Se podría decir que el ensayo hispanoamericano había estado girando sobre un mismo tema sin casi lograr ningún avance desde el punto de vista del género ensayístico. De esa manera, un género que de costumbre le había dado al escritor la oportunidad de explorar diversas y atrevidas formas en Hispanoamérica, el ensayo, había adquirido un tinte excesivamente ideológico y político. Mas en la segunda mitad del siglo xx se pueden observar los primeros intentos por superar esta tradición, pero dialogando con ella. Es decir, si tomamos en cuenta un texto clave como *El laberinto de la soledad* (1950) de Octavio Paz, y *La expresión americana*, podemos encontrar que se percibe un distanciamiento en relación al circuito hermético que sobre Hispanoamérica se había creado. En *El laberinto de la soledad* se particularizan, por un lado, los rasgos que típicamente se veían como homogéneos en relación con toda una cultura. En este libro, Octavio Paz nos refiere las cualidades internas del mexicano sin desconocer la genealogía discursiva sobre el tema. Asimismo, *La expresión americana* dialoga con la ensayística hispanoamericana del siglo xix, pero reconoce las nuevas tradiciones de lectura y de interpretación que sobre Hispanoamérica son menester exponer. De esa manera, el “nacimiento de la expresión criolla” —para parafrasear el título del ensayo de Lezama Lima— produce una imagen a la vez que se circunscribe dentro de una historia; presenta una estética a la vez que una particularidad cultural; recoge viejas lecturas, a la vez que propone nuevas. Según Lezama Lima:

La concepción mimética de lo americano como secuencia de la frialdad y la pereza, se esfuma en ese centro de incorporaciones que tenemos de lo ancestral hispánico. ¿Dónde se encontraba el centro de gravitación de esa recepción de influencias? El centro de la resistencia hispánica es el roquedal castellano, eso motiva que en España las influencias no puedan ser caprichosas o errantes, sino esenciales y con amplia justificación histórica [...]. En la influencia americana lo predominante es lo que me atrevería a llamar el espacio gnóstico, abierto, donde la inserción con el espíritu invasor se verifica a través de la inmediata comprensión de la mirada. Las formas congeladas del barroco europeo, y toda proliferación expresa un cuerpo dañado, desaparecen en América por ese espacio gnóstico, que conoce por su misma amplitud de paisaje, por sus dones sobrantes. El *simpatbos* de ese espacio gnóstico se debe a su legítimo mundo ancestral, es un primitivo que conoce, que hereda pecados y maldiciones, que se inserta en las formas de un conocimiento que agoniza, teniendo que justificarse, paradójicamente, con un espíritu que comienza.¹⁸

Entonces, no podemos obviar el hecho de que la espiritualidad que acompaña al gnosticismo constituye para Lezama otro elemento esencial de lo que formará la “expresión” de América como cultura. Una espiritualidad que no puede ser pasada por alto, ya que es a fin de cuentas lo que le dará forma a la cultura.

Si tomamos en cuenta otros textos fundacionales en la ensayística cubana como “Nuestra América” (1891) de José Martí y “El imperialismo y la sociología” (1905) de Enrique José Varona, en *La expresión americana* también se vuelve a abordar el problema de la identidad latinoamericana. En los dos primeros la identidad latinoamericana se constituye primeramente como una identidad cultural que se cierra a la misma vez que se protege. Es decir, establece políticamente una frontera para preservarse, ya que encuentra en lo europeo y en lo norteamericano una amenaza. No olvidemos, sin embargo, que el debate sobre la identidad latinoamericana surge en el momento mismo en que América llega a ser objeto del imaginario occidental. Para los europeos,

¹⁸ J. Lezama Lima, *La expresión americana*, p. 387.

precedidos por una larga tradición literaria y filosófica, desde Tomás Moro hasta Hegel, y para los herederos del Nuevo Mundo, América ha sido un *espacio* por definir y por hacer. Por otro lado, como propuesta política y cultural, el Libertador Simón Bolívar había asomado la idea de crear una gran nación en el continente porque Latinoamérica ya tenía una lengua y un origen común; es evidente que en la “Carta de Jamaica” Bolívar entreveía la posibilidad de inaugurar para siempre la identidad latinoamericana: una a pesar de sus diferencias, pero fueron precisamente las diferencias las que prevalecieron sobre su concepto de unidad. De todos modos, ésta no hubiera dejado de ser una identidad problemática, ya que Bolívar parece omitir las diferencias culturales que todavía hoy persisten y dividen a América Latina, y que desafían cualquier noción de identidad; estas diferencias, por lo demás, pueden reducirse a elementos históricos y culturales.

Por otro lado, el proyecto del “hombre natural” *versus* la “falsa erudición” que propone Martí, no deja de ser cuestionable. El descubrimiento de América unió, por así decirlo, a toda la humanidad. Esta unidad daría como resultado que los seres humanos se dieran cuenta no solamente de la redondez de la tierra, sino de la universalidad del hombre. De esta manera, un proyecto verdaderamente autóctono sería imposible, ya que la América toda ya había sido imbuida en el pensamiento, las costumbres y las religiones europeas. En este sentido, la idea de construir una identidad latinoamericana a partir del “hombre natural”—porque éste conocería mejor que cualquier otro las formas de gobierno y la geografía de las naciones—, vuelve a caer en el esquema utópico del pensamiento latinoamericano del siglo XIX. El texto de Martí, “Nuestra América”, debe leerse en su contexto histórico y dotado de su validez simbólica en contra de los avances europeos y norteamericanos sobre Latinoamérica. En particular, el peligro de una expansión norteamericana sobre Cuba, hizo que Martí hubiera preferido una especie de aislamiento del resto del mundo, ya que los Estados Unidos tan sólo veían

al continente como una región para extraer riquezas sin dejar nada detrás. Por esto, las posturas de Bolívar y asimismo las de Martí pueden leerse como intentos de crear, a través del discurso y de la práctica política, una frontera cultural. Pero esta frontera cultural se forjaría no solamente a partir de formas específicas de gobierno, es decir, a partir de instituciones y organizaciones sociales y políticas, sino también a través de la práctica social y de las formas ideológicas e históricas que diferenciarían a Latinoamérica del resto del mundo.

Los esquemas ideológicos opuestos que he tratado de mostrar, quedan muy bien presentados por Tomás Gutiérrez Alea y Juan Carlos Tabío en su película *Fresa y Chocolate* (1994). En ella se narra una historia ocurrida en la Cuba de los años setenta. Diego, un artista homosexual y de cultura universal, interactúa a lo largo de la película con David, un joven militante y de cultura más conservadora. Persuadido por Diego para ir a su casa, David se asombra de encontrar un espacio interior sobrecargado y hasta “barroco”: estatuas, cuadros eróticos, libros “extranjeros” de autores prohibidos, como Vargas Llosa, Severo Sarduy, Goytisolo, etc. Pero también, sobre una pared y de manera casi religiosa, se observan una fotografía de José Martí y otra de José Lezama Lima (el “maestro”, como lo llama Diego), figuras emblemáticas en oposición. El contrapunteo entre las ideologías de Diego y de David, de alguna manera es representativo de Martí y Lezama Lima. Sin embargo, la película establece claramente que de la misma manera en que Diego era tan revolucionario como David, Lezama Lima era tan cubano y nacionalista como Martí. El mensaje de hermandad y apertura que propone la película se confirma cuando al final Diego y David no solamente intercambian lugar, y uno come helado de “fresa” y el otro de “chocolate”, sino que la película termina con un abrazo corporal, de aceptación y respeto entre dos hombres. Pero más allá de este reencuentro de posturas aparentemente discordantes, la película vuelve a poner sobre el tapete la relación entre lo autóctono y lo universal, entre la literatura de “pro-

paganda” y la “buena literatura”, entre la crítica ortodoxa y la visión heterodoxa del mundo. No es casual que Diego prepare una cena suntuosa y ornamentada en clara alusión al capítulo siete de *Paradiso*, una cena suntuosa y ornamentada, en la que no se pierde la calidez familiar. Si dicho capítulo apunta el paso entre lo nuevo y lo viejo,¹⁹ no por ello lo nuevo —es decir, la postura vanguardista— debe negar lo viejo, sino asimilarlo, superarlo y reproducirlo de manera dialéctica. Como dice el crítico cubano Enrico Mario Santí, “la escritura de Lezama encarna la pérdida de la función representativa; constituye un reto a los diccionarios y surge precisamente allí donde se forma el archivo, la biblioteca total. Su pecado es el exceso, sólo que un exceso predeterminado que no puede ser el resultado de inconciencia o de defectos formales”.²⁰ Pero este exceso no puede ser visto sino como la consecuencia misma de la originalidad de Hispanoamérica, donde se han cruzado diversas tradiciones que han dado como resultado formas culturales maravillosas, mágicas y barrocas. El barroco hispanoamericano inaugura su propia especificidad, y así se diferencia de las tradiciones europeas. Como dice Lezama Lima en su ensayo “La curiosidad barroca”:

Nuestra apreciación del barroco americano estará destinada a precisar: Primero, hay una tensión en el barroco; segundo, un plutonismo, fuego originario que rompe los fragmentos y los unifica; tercero, no es un estilo degenerescente, sino plenario, que en España y en la América española representa adquisiciones de lenguaje, tal vez únicas en el mundo, muebles para la vivienda, formas de vida y de curiosidad, misticismo que se ciñe a nuevos módulos para la ple-garia, maneras del saboreo y del tratamiento de los manjares, que

¹⁹ Al comienzo del capítulo siete leemos: “La casa de Prado, donde Rialta seguía llorando al Coronel, se expresaba por las dos ventanas de su pórtico. Una verja de hierro aludía a un barroco que desfallecía, piezas de hierro colado colocadas horizontalmente, abriéndose a medida que ascendían en curvaturas que se juntaban en una boca floreada”, José Lezama Lima, *Paradiso*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1982, p. 210.

²⁰ “Parridiso”, en *Ensayo cubano del siglo xx: antología*, México, FCE, 2002, p. 507.

exhalan un vivir completo, refinado y misterioso, teocrático y ensimismado, errante en la forma y arraigadísimo en sus esencias.

Repitiendo la frase de Weisbach, adaptándola a lo americano, podemos decir que entre nosotros el barroco fue un arte de la contraconquista. Representa un triunfo de la ciudad y un americano allí instalado con fruición y estilo normal de vida y muerte. Monje, en caritativas sutilezas teológicas, indio pobre o rico, maestro en lujosos latines, capitán de ocios métricos, estanciero con quejumbre rítmica, soledad de pecho inaplicada, comienzan a tejer su entorno, a voltejar con amistosa sombra por arrabales, un tipo, una catadura de americano en su plomada, en su gravedad y destino. El primer americano que va surgiendo dominador de sus caudales es nuestro señor barroco.²¹

Pero si retomamos la idea central de la metodología de Lezama Lima que habla del lugar de la imagen en relación a la historiografía, vemos que el idealismo del escritor cubano queda subsanado en tanto que no podríamos separar las tradiciones que hereda Hispanoamérica para forjar su identidad, de la misma manera que *La expresión americana* no puede abandonar del todo su propia tradición discursiva. Sin embargo, si el “barroco americano” es en efecto una entidad única y particular, lo es también porque pertenece a eventos históricos particulares que se distancian de la cultura europea. Así, Hispanoamérica no sólo bautiza nuevas expresiones culturales sino que las redefine debido a su especificidad. Como dice Lezama en este mismo ensayo, “el indio Kondori logra insertar los símbolos incaicos de sol y luna, de abstractas elaboraciones, de sirenas incaicas, de grandes ángeles cuyos rostros de indios reflejan la desolación de la explotación minera. Sus portales de piedra compiten en la proliferación y en la calidad con los mejores del barroco europeo”.²² Por lo tanto, la *imago* que propone Lezama Lima sólo podría tener sentido vista bajo un cuadro rico de asociaciones; es decir,

²¹ J. Lezama Lima, *La expresión americana*, p. 303.

²² *Ibid.*, p. 322.

presentada como nódulo donde actúan tradiciones culturales concretas que se redefinen y se autositúan en la ya variada amalgama del ser americano. Entonces, el “americanismo” de Lezama Lima parte de una tradición discursiva importante que marca buena parte de la creación ensayística de Latinoamérica, pero que inaugura un nuevo ángulo de interpretación constituyéndose así en una lectura y propuesta vanguardista del continente. Tradición y vanguardia, entonces, son los ejes paradigmáticos de *La expresión americana*. Una expresión que ve en América la continuidad de una tradición para luego transformarse en su propia circunstancia, y en la vanguardia la realización de su ser donde la naturaleza también jugaría un papel importante:

El europeo nos había dictado una previa lección, la reducción del paisaje al hombre, ya por la ventana como en algunos primitivos medioevales [...] pero en América se pretendía hacer la reducción de la naturaleza al hombre, prescindiendo del paisaje. Pero en realidad ¿qué es en la historia de la cultura el paisaje? Así, cuando el hombre se asoma a ese hilo que distancia su yo del mundo exterior, y precisa un paisaje, ya queda guardado en él un cuadrado, una definición de la naturaleza [...]

Ante todo, el paisaje nos lleva a la adquisición del punto de mira, del campo óptico y del contorno. Que la atención o una saetilla misteriosa se disparen sobre nosotros, que la mirada suelte sus guerreros en defensa de su territorio, y el contorno enarque sus empalizadas frente a zonas indiferentes o gengiskanesca barbarie. El paisaje es una de las formas del dominio del hombre, como un acueducto romano, una sentencia de Licurgo, o el triunfo apolíneo de la flauta. Paisaje es siempre diálogo, reducción de la naturaleza puesta a la altura del hombre.²³

Lezama Lima, pues, no puede separarse del filtro que la naturaleza ejerce sobre las tradiciones culturales, espirituales y artísticas. La “expresión” americana también es tal por cuanto ha sido producto del contacto con paisajes particulares. En este

²³ *Ibid.*, p. 378.

sentido, el escritor cubano no le otorga a la historia la razón progenitora de la “expresividad” de América; es decir, no ve en la historia una racionalidad hegeliana que controle la existencia humana de manera fantasmagórica y abstracta. No obstante, Lezama asume una clara postura dialéctica en la que interactúan el individuo, la naturaleza, y las tradiciones culturales. Así, en *La expresión americana* podemos decir que se asume una postura netamente vanguardista, ya que desde el punto de vista del lenguaje Lezama reta al mejor de los lectores al presentar ensayos de alta envergadura lingüística, pero, al mismo tiempo, interpreta la “expresión” de América no a partir de modelos culturales fijos y cerrados. Por el contrario, *La expresión americana* rompe, sin duda alguna, el circuito cerrado del americanismo ortodoxo, puesto que éste se enfoca en bloques culturales herméticos y autóctonos. Para Lezama “América” no es una creación de Europa, sino más bien una creación de sí misma; forja algo azarosa que inaugura también nuevas tradiciones. Pero si para Lezama lo americano de la “expresión” es igualmente la afirmación de una genealogía cultural, es importante tomar en cuenta que para el cubano Alejo Carpentier tal genealogía —que supondría una intrínseca asociación con Europa— es problemática. En el prólogo a *El reino de este mundo* (1949), Carpentier dice:

Pero es que muchos se olvidan, con disfrazarse de magos a poco costo, que lo maravilloso comienza a serlo de manera inequívoca cuando surge de una inesperada alteración de la realidad (el milagro), de una revelación privilegiada de la realidad, de una iluminación inhabitual o singularmente favorecedora de las inadvertidas riquezas de la realidad, [...] de una ampliación de las escalas y categorías de la realidad, percibidas con particular intensidad en virtud de una exaltación del espíritu que lo conduce a un modo de “estado límite”. Para empezar, la sensación de lo maravilloso presupone una fe. Los que no creen en santos no pueden curarse con milagros de santos, ni los que no son Quijotes pueden meterse, en cuerpo, alma y bienes, en el mundo de *Amadís de Gaula* o *Tirante el Blanco*.²⁴

²⁴ Alejo Carpentier, *El reino de este mundo*, México, Siglo XXI, 1983, p. 8.

El tono de Carpentier es ciertamente sarcástico. Europa, y sobre todo Francia, quedan expuestas a una dura crítica. Es evidente que en este pasaje Carpentier sugiere una estética latinoamericana que surge en contraposición a la estética europea que fija sus parámetros artísticos en bases imaginarias y no reales; es decir, de una manera abstracta. Al mismo tiempo, si bien es cierto que lo “real maravilloso” se encuentra de manera “cotidiana” en Latinoamérica, también es cierto que la misma cotidianidad hace que lo maravilloso pierda su sentido mítico-poético, y de la misma manera, su sentido histórico, pero la historicidad en Carpentier también recoge una dialéctica con esa cotidianidad y sabiduría de la tradición latinoamericana. Poniendo a ambos libros en contexto (*La expresión americana* y *El reino de este mundo*), vemos a dos grandes creadores abordar casi un mismo tema pero desde perspectivas totalmente diferentes. Quizá la postura de Carpentier haya sido un poco más radical debido a su postura política de izquierda; sin embargo, desde una misma perspectiva historicista lo “real y maravilloso” en la obra de Carpentier no hubiera sido posible sin la intervención europea. Al mismo tiempo, no se podría decir que la obra de Lezama Lima deje de ser radical. Se trata, pues, de una estética radical que no deja totalmente a un lado la historicidad del ser americano.

La expresión americana se ha ganado un merecido puesto como una de las obras más *sui generis* del ensayo hispanoamericano, y le hace honor al género por su difícil clasificación. Se aparta de una tradición y crea otra; por otro lado, sus posturas vanguardistas fueron objeto de serias reservas e inclusive de desprecio dentro de los círculos literarios de la época. Pero, haciendo una evaluación general, podemos ver que el ensayo de Lezama Lima sigue interesando por su férreo análisis de la cultura hispanoamericana. Su amplio cuadro de lecturas hizo posible que el género ensayístico en Hispanoamérica alentara aires de renovación a la vez que como propuesta estética, tratara de avanzar la discusión más allá de un simple ejercicio historiográfico. El mismo sentido de lo “barroco” y de lo “maravilloso”

que veíamos en Carpentier, no podría tener sentido sin las conexiones literarias e inclusive históricas que hace Lezama Lima de Europa con respecto a América. Así, “América” se presenta como compendio, como aproximación de imágenes, como intersección de posturas estéticas y como el resultado de un gran esfuerzo humano. Hay una poética que transita al texto y que le otorga al lector la posibilidad de invención y de reflexión a la vez. Desde el encerrado mundo libresco donde vivía Lezama Lima hubiera sido imposible concebir una obra más políticamente comprometida, como por ejemplo el *Calibán* de Roberto Fernández Retamar. Pero tomando en cuenta las versiones y visiones del ensayo cubano del siglo xx, es indiscutible que *La expresión americana* forma parte de ese centro discursivo que las posibilita a todas. Por un lado, retoma la tradición y crea un nuevo ángulo hermenéutico; por otro lado, se presenta como estética de vanguardia que inaugura otros textos, y presenta nuevas perspectivas de lectura. Lectura que es un viaje, un desafío y una imagen posible.

BIBLIOGRAFÍA

- BEJEL, EMILIO, *José Lezama Lima, Poet of the Image*, Gainesville, University of Florida Press, 1990.
- CARPENTIER, ALEJO, *El reino de este mundo*, México, Siglo XXI, 1983.
- CHIAMPI, IRLEMAR, “*La expresión americana* de José Lezama Lima, La dificultad y el diabolismo del caníbal”, *Escritura*, X (1985), pp. 19-23.
- , “Teoría de la imagen y teoría de la lectura en Lezama Lima”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 35, 2 (1987), pp. 485-501.
- GONZÁLEZ, REYNALDO, *Lezama Lima: el ingenio culpable*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1988.
- GONZÁLEZ CRUZ, IVÁN, *José Lezama Lima: (1910-1976)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1999.

- LEZAMA LIMA, JOSÉ, *Antología poética*, México, Era, 1988.
- , *Obras completas*, México, Aguilar, 1977.
- , *Paradiso*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1982.
- LEVINSON, BRETT, “Possibility, Ruin, Repetition: Rereading Lezama Lima’s ‘American Expression’”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 18.1 (1993), pp. 49-66.
- PAZ, OCTAVIO, *El arco y la lira*, México, FCE, 1986.
- PASTOR BODMER, BEATRIZ, *El jardín y el peregrino: ensayos sobre el pensamiento utópico latinoamericano 1492-1695*, Atlanta, Rodopi, 1996.
- SANTÍ, ENRICO MARIO, “Parridiso”, en *Ensayo cubano del siglo XX: Antología*, México, FCE, 2002, pp. 505-537.
- SUCRE, GUILLERMO, “Lezama Lima: El logos de la Imaginación”, en *La máscara, la transparencia. Ensayos sobre poesía hispanoamericana*, México, FCE, 1985, pp. 157-178.
- ULLOA, LEONOR A. y JUSTO C. ULLOA, “José Lezama Lima: configuración mítica de América”, *Modern Language Notes*, 113 (1998), pp. 364-379.

RITMO Y ANALOGÍA EN LA CIUDAD LETRADA.
UNA DIGRESIÓN EN *EL ARCO Y LA LIRA*

Leonardo Martínez Carrizales

Todo eso y más oí, o creí que lo oía.

*Pero ahora el silencio congela mis orejas;
se me van a caer pétalo a pétalo;
me quedaré completamente sordo;
haré versos medidos con los dedos;
y el silencio se hará tan pétreo y mudo
que no dirá ni el trueno de mis sienes
ni el habla de burbujas de los peces.*

*Y no habré oído nunca lo que nadie me dijo:
tu nombre, poesía.*

GILBERTO OWEN

INTRODUCCIÓN

El arco y la lira es uno de los libros más significativos de Octavio Paz si se piensa en las huellas que dichas páginas contienen del itinerario intelectual de su autor.¹ A este respecto, en

¹ Al escribir en este artículo el término *itinerario*, pienso en el valor estratégico que encierra como una herramienta conceptual de estudio de los intelectuales en tanto grupo social y una categoría histórica. A este respecto, consúltese Jean-François Sirinelli, "Le hazard ou la nécessité? Une histoire en chantier: l'histoire

el ensayo que Paz escribió sobre la poesía en 1956, así como también en la segunda edición de este libro dada a conocer en 1967, se encuentran las claves que dan sentido a una experiencia cada vez más incómoda y conflictiva del poeta en el servicio público, particularmente en el ámbito de las relaciones internacionales del Estado mexicano.

En efecto, gracias a los testimonios epistolares que hemos podido leer en los años más recientes,² estamos en condiciones de afirmar que, paradójicamente, cuando la carrera diplomática

des intellectuels”, *Comprendre le XXe siècle français*, París, Fayard, 2005, pp. 57-78. La noción de *itinerario* procede del esclarecimiento del valor metodológico que el instrumento de la biografía tiene actualmente en el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades no tanto por lo que implica la construcción del relato de una vida (problema verbal de por sí agudo), sino por las *formas cognitivas* que operan en este relato: los presupuestos del entendimiento que este género lleva inscritos en su materialidad verbal y que, a veces, inadvertidamente adoptamos en nuestras operaciones interpretativas. Por ello, creo conveniente desarrollar una idea que parece ser importante en el replanteamiento de la biografía como *itinerario*: la *contextualización*, la *ubicación* del sujeto en el espacio social, en el espacio simbólico y en el tiempo. La contextualización de la trayectoria del sujeto, la determinación concreta y específica de la experiencia del sujeto —siempre social, siempre compartida—. La biografía tiene como eje el relato de *la construcción social de un sujeto*: me refiero a un curso vital (cuyo valor emocional no interesa primordialmente en nuestro campo) que puede marcarse mediante acontecimientos, nudos concretos de la experiencia social tal y como es, valga la redundancia, experimentada por el individuo y, además, percibida y enunciada. El relato biográfico articula al sujeto en redes sociales, círculos generacionales determinados por la constelación de amigos y profesionales con la cual el sujeto entra en contacto, y prácticas sociales. En suma, la biografía reduce al orden del relato personalizado el ingreso y el desarrollo del individuo en el orden de una sociedad. Un orden determinado por redes familiares, amistosas y profesionales, por instituciones y prácticas sociales, por mecanismos de prestigio y reconocimiento, pero también por acontecimientos colectivos que marcan un periodo, por experiencias culturales compartidas, por disciplinas y discursos, ideas y palabras que gobiernan la acción social de los sujetos. A este respecto, en este artículo se ha querido pensar el *itinerario* y la obra de Octavio Paz a la luz de las palabras, las ideas, los géneros, las disciplinas y los discursos que han tenido alguna importancia social en la configuración de sus enunciados.

² Octavio Paz, *Jardines errantes. Cartas a J. C. Lambert 1952-1992*, México, Seix Barral, 2008; Octavio Paz, *Cartas a Tomás Segovia (1957-1985)*, México, FCE, 2008; Octavio Paz/Arnaldo Orfila, *Cartas cruzadas*, México, Siglo XXI, 2005.

de Paz se consolidaba como embajador del gobierno de México en la India, este hombre de letras iba cobrando conciencia de lo poco propicios que para la naturaleza de sus enunciados y de sus actos como sujeto letrado resultaban tanto su profesión política como su entorno institucional. Este conflicto cobraría tal peso en la conciencia del poeta mexicano que, hacia 1967, éste se encontraba gestionando desde Nueva Delhi las condiciones de su regreso a México haciendo valer la red intelectual que había venido tejiendo en México, Latinoamérica, España, Francia y Estados Unidos desde los años treinta, cuando, discípulo plenamente aceptado por el grupo de escritores al cual pertenecieron Jorge Cuesta y Xavier Villaurrutia (sus maestros más estimados), se hizo reconocer como poeta.

Entonces, el funcionario de la diplomacia mexicana pensó en retirarse de la burocracia política con el propósito de incorporarse a otra burocracia, la de los servicios culturales, pues exploró la posibilidad de obtener un puesto decoroso en las oficinas encargadas de la difusión cultural en la Universidad Nacional Autónoma de México. Con mayor interés todavía, al mismo tiempo, se encargaba de iniciar las gestiones necesarias para fundar una revista literaria con circulación efectiva en el mundo hispánico, financiada por diversas empresas públicas y privadas. Estas elecciones ya anunciaban el perfil público que Octavio Paz cobrará a partir de los años setenta; un perfil público cuyos enunciados y recursos de autorización han quedado referidos al vocablo *intelectual* y a dos atributos que lo acompañan habitualmente en las frases mediante las cuales Paz solía autorrepresentarse y auto-legitimarse: *crítica* e *independencia*. *Intelectual crítico e independiente*, en contra del *hombre de letras*, es decir, el escritor al servicio de la *ciudad letrada*.³

³ Con respecto del hombre de letras que se define a sí mismo como una categoría sociocultural en virtud del servicio que presta en beneficio de la racionalización de las tareas del Estado liberal en América Latina, véase Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, México, FCE, 1989 (Col. Tierra Firme), pp. 19-34.

Así, en los años sesenta Paz se convirtió en uno de los más notables testigos y protagonistas en América Latina del proceso que cancela el ciclo histórico del *hombre de letras* para dar paso, gracias a la reforma de este modelo simbólico del sujeto letrado, al *intelectual*. *El arco y la lira*, como lo anunciábamos líneas antes, contiene las claves de este proceso, tal y como fue experimentado y textualizado por Octavio Paz. El presente artículo se propone explicar este punto de vista.

Es en tal sentido que afirmamos que sólo incidentalmente puede postularse que *El arco y la lira* es parte de una teoría sobre la poesía desarrollada por Octavio Paz; es decir, sólo si a este libro se lo considera fuera del escenario institucional y el campo discursivo en los cuales fue concebido, escrito, corregido y puesto a disposición de sus lectores. Un campo discursivo y un escenario institucional que se condensan en las pautas del proceso mediante el cual Paz se aparta de la *ciudad letrada*. Aunque la materia y ciertas disposiciones tanto formales como genéricas han estimulado la lectura de *El arco y la lira* como pieza fundamental de una teoría literaria, este punto de vista es insuficiente si se reintegra la obra que nos atañe en el curso del itinerario que sigue la identidad socialmente construida del *intelectual* Octavio Paz. Dicha reintegración nos parece necesaria porque en el curso del itinerario la experiencia del escritor se vuelve inteligible, socialmente pertinente y traducible a los términos del entendimiento de una comunidad histórica. Así, nos parece oportuno no perder de vista que el periodo del itinerario de Octavio Paz que corresponde a la escritura de *El arco y la lira* es el de las contradicciones que afloran cuando este escritor ya no puede contener en el modelo del *hombre de letras* ni sus enunciados ni sus actos.

Luego de haber publicado la primera edición de *El arco y la lira* en 1956, tanto en los escritos públicos como en los privados de Octavio Paz aparecen cada vez con mayor insistencia los índices de una identidad en ascenso socialmente construida que cuenta entre sus actitudes más destacadas una voluntad de inter-

vención pública de carácter autónomo, liberada de los condicionamientos propios de los aparatos políticos, administrativos y escolares; una voluntad templada sobre el yunque de una realidad que ha pasado a revestir drásticamente gran importancia en los intereses del poeta: la Guerra Fría y el complejo orden internacional que conlleva, el desafío de la Revolución cubana a los Estados Unidos, el lugar que los pueblos subdesarrollados ocupan en el nuevo sistema de las regiones en que se distribuye el mundo, el autoritarismo mexicano, etcétera. El propio Octavio Paz planteó este punto de inflexión en sus intereses en un pasaje de *Corriente alterna*, libro que contiene breves ensayos escritos durante el periodo de su trayectoria sobre el cual estamos llamando la atención. “Una civilización es un sistema de vasos comunicantes. Por tanto, no será abusivo *trasladar en términos de historia y política todo lo que he dicho sobre las tendencias del pensamiento moderno*”.⁴ El eje de este *traslado* es, como lo afirma el propio escritor y como en efecto puede corroborarse en sus escritos del periodo, una discusión sobre la idea de lo moderno, especialmente centrada en las representaciones del tiempo y su crisis; en otras palabras: la crisis de las ideas de la modernidad manifestada en la crítica del tiempo lineal, continuo y progresivo.

La relación con la idea del tiempo rectilíneo empieza a cambiar y ese cambio será aún más radical que el de la modernidad, hace dos siglos, frente al tiempo circular. Pasado, presente y futuro han dejado de ser valores en sí; tampoco hay una ciudad, una región o un espacio privilegiados [...]. Todos hablamos simultáneamente, si no el mismo idioma, el mismo lenguaje. No hay centro y el tiempo ha perdido su antigua coherencia: este y oeste, mañana y ayer se confunden en cada uno de nosotros. Los distintos tiempos y los distintos espacios se combinan en un ahora y un aquí que están en todas partes y sucede a cualquier hora. A la visión diacrónica del arte se superpone una visión sincrónica.⁵

⁴ Octavio Paz, *Corriente alterna*, México, Siglo XXI, 1967, p. 212. Las cursivas son mías.

⁵ *Ibid.*, pp. 23-24.

Por una parte, el *traslado* temático puede ser entendido como la proyección de un *traslado* de la voz enunciativa al terreno de los intercambios simbólicos de una sociedad; terreno cuyas demarcaciones de puntos de enunciación han sufrido cambios considerables. Por otra, la nueva roturación de la economía simbólica ha sido planteada por Paz en los términos de un relativismo cultural que ha disminuido la solidez de los discursos del “Occidente” judeocristiano, liberal y democrático. En esta herramienta crítica que el poeta mexicano se encuentra especialmente dispuesto a hacer suya en virtud de su cercanía con el surrealismo, el pensamiento antropológico, el romanticismo y la mística; en esta herramienta, repito, destaca la crítica de la representación lineal del tiempo. Paz conducirá esta discusión al terreno de la poesía, tema que resultará particularmente fructífero para el desarrollo de un sustrato discursivo correspondiente al romanticismo más radical que haya dominado alguna vez su integración como un sujeto letrado. En consecuencia, la poesía moderna de Occidente será la representación más cabal de la crisis del tiempo moderno, la representación de la crítica del tiempo rectilíneo, el tiempo colectivo homogéneo, mediante recursos de la imaginación como la sincronía, la simultaneidad, la convergencia y, en fin, el ritmo: una repetición deliberada de esquemas verbales que en el poema anula el tiempo. “Ritmo es relación de alteridad y semejanza: este sonido *no* es aquél, este sonido es *como* aquél. El ritmo es la metáfora original y contiene todas las otras. Dice: la sucesión es repetición, el tiempo es no-tiempo”.⁶ Precisamente es con motivo del ritmo que Octavio Paz lleva a cabo la corrección más importante en la segunda edición de *El arco y la lira*.

Se trata de una digresión practicada en el texto original del libro a propósito de la versificación rítmica como fundamento de la poesía moderna, en menoscabo de la versificación métrica. Aquí estamos ante uno de los núcleos productores de sen-

⁶ *Ibid.*, pp. 69-70.

tido más importantes en la obra de Paz durante el periodo que nos interesa, pues la tesis que emana de éste se reproduce en diversos niveles del discurso del escritor, llegando incluso a afectar la construcción de la identidad social del *intelectual*: así como la versificación rítmica rechaza el imperio de un principio racional, normativo, regulador, *letrado*, impuesto a la naturaleza de la poesía (el metro, el cómputo de las sílabas), así el intelectual rechaza el imperio del *hombre de letras*, abandona la *ciudad letrada* en busca de *la otra orilla* pertrechado con los recursos de la imaginación crítica que, a su vez, socavan los principios racionales, legislativos, impuestos a la naturaleza del tiempo (la continuidad lineal, el progreso).

Este elogio de la versificación rítmica refuerza la tesis fundamental de *El arco y la lira* correspondiente a la idea de la poesía como una experiencia intransferible, un acontecimiento, y no como un objeto verbal acumulado en los archivos de la cultura letrada de Occidente, y ratifica la filiación idealista del libro de Paz en contra de los métodos racionales de la filología. En última instancia, la digresión de Paz a la cual nos referimos sirve de apoyo a una tesis sobre la poesía hispanoamericana como iniciadora de la modernidad poética. Así, el modernismo, y particularmente Rubén Darío, merecen una demorada atención por parte de Paz como casos excepcionales del imperio del ritmo y de la experiencia poética. Pero esa atención exige un desarrollo tan amplio que Paz descarga cuanto tiene que decir al respecto en un nuevo ensayo que se incorpora a la bibliografía que durante los años sesenta va registrando su itinerario hacia la identidad del intelectual, “El caracol y la sirena (Rubén Darío)”.

En las páginas que siguen, se explica y se describe con mayor detenimiento cuanto aquí se ha indicado a propósito de la digresión que Octavio Paz practicó en la primera edición de *El arco y la lira* dando lugar no sólo a la corrección más notable en el texto de la segunda edición, sino a un nuevo ensayo en el cual se construye la imagen de un poeta, Rubén Darío, que quizá no sea exagerado plantear como el espejo en cuya superficie

se buscaba a sí mismo Paz en tanto *intelectual* latinoamericano; *intelectual crítico e independiente* en virtud de sus facultades excepcionales. Nos referimos a las facultades excepcionales correspondientes a la naturaleza analógica de la comunicación poética, paradigma simbólico sobre cuyo prestigio habría de levantarse, cuando menos para un sujeto letrado como Paz, la autoridad pública del *intelectual*.

UNA APASIONADA DECLARACIÓN DE PRINCIPIOS

Los estudiosos de la obra de Octavio Paz, particularmente quienes se han ocupado de la poesía y de los ensayos consagrados a la poesía, consideran que el escritor mexicano desarrolló una reflexión continua, sistemática y coherente sobre este modo del discurso literario; una reflexión que, así, alcanzaría el estatuto de teoría.⁷ De acuerdo con esta manera de ver las cosas, dicha reflexión se desarrolló en páginas escritas entre 1931, año en que el autor publicó “Ética del artista”, primer artículo que cobra alguna significación en la trayectoria de Paz a propósito de la literatura, y 1990, año de publicación de *La otra voz. Poesía y fin de siglo*, último libro que sobre la materia nuestro hombre de letras diera a conocer antes de morir.

En un extremo de esta serie de textos, estamos ante las “primeras letras” de un joven escritor que descubre e intenta definir la poesía de acuerdo con las pasiones sociales e ideológicas de la época; y, en el otro, ante las afirmaciones de un poeta anciano

⁷ Hay un acuerdo casi unánime a este respecto, tal y como lo demuestran los trabajos que sobre las ideas literarias de Octavio Paz han desarrollado investigadores como Emir Rodríguez Monegal, Enrico Mario Santí, Manuel Ulacia y Anthony Stanton. Un caso reciente es el de J. Agustín Pastén, quien ha escrito un libro con el propósito de probar que, desde un momento temprano, la crítica literaria de Paz fue construyendo una poética. De acuerdo con este profesor, la definición de la poesía fue una inquietud propia de toda la carrera literaria de Octavio Paz. J. A. Pastén, *Octavio Paz. Crítico practicante en busca de una poética*, Madrid, Pliegos, 1999, p. 35.

que discute el lugar de la poesía en un mundo tecnológico. Los extremos de ese arco tan prolongado en el tiempo y tan concentrado en un solo tema recurrentemente abordado son prueba suficiente para los partidarios de la naturaleza teórica de los escritos de Paz sobre la poesía de la urdimbre de un pensamiento que se fue tejiendo de acuerdo con las exigencias lógicas y epistemológicas de los sistemas en el saber especializado. En este tejido destaca *El arco y la lira*, un libro de larga vigencia en los intereses de Paz, pues fue publicado por primera vez en 1956 y, luego de practicar en él algunas modificaciones con el propósito de difundirlo en francés, fue reeditado en 1967.⁸

El propio poeta estimuló la comprensión de sus artículos y de sus libros sobre la poesía como resultado de una labor intelectual continua y sistemática. Prueba de ello son varias afirmaciones al respecto a lo largo de sus escritos y, sobre todo, la reunión de tales trabajos en uno solo, el primero, de los volúmenes de su obra completa cuyo título es *La casa de la presencia. Poesía e historia*. El texto introductorio a este libro es una exposición del carácter premeditado de la incorporación de la poesía en su pensamiento (1990).⁹ Se trata de una sanción definitiva, casi diría testamentaria, de su voluntad teórica, que parece avalar a quie-

⁸ Octavio Paz, *El arco y la lira*, México, FCE, 1967. Esta edición no sólo ha sido la base de las muchas reimpresiones subsecuentes de esta obra, sino también de la edición mexicana de las obras completas de nuestro autor: *Obras completas*, t. 1: *La casa de la presencia. Poesía e historia*, México, Círculo de Lectores-FCE, 1994 [1ª ed. Barcelona, Círculo de Lectores, 1991], pp. 33-288. A esta última publicación remiten todas las indicaciones al pie de página en este artículo que consiguan la segunda edición de *El arco y la lira*.

⁹ En este volumen se reunieron los siguientes trabajos: en la primera parte, *El arco y la lira*, *Recapitulaciones* y *La nueva analogía: poesía y tecnología*; en la segunda, *Los hijos del limo* y en la tercera, *La otra voz*. En el texto introductorio al volumen, "La casa de la presencia", pp. 15-27, Paz confirma que algunos escritos de juventud como "Poesía de soledad y poesía de comunión" (1943), reunidos por Enrico Mario Santí en el libro *Primeras letras*, deben considerarse como los antecedentes de *El arco y la lira*. En consecuencia, esta nueva presentación editorial de diversos trabajos insiste en la unidad de su tema. Por otro lado, "Poesía e historia" es una frase que Paz ha hecho suya desde fecha muy temprana; después,

nes se han inclinado a favor de este modo de plantear el problema. La formulación de estas ideas resulta muy significativa; por lo tanto, conviene detenerse en ella.

Paz presenta su interés intelectual sobre la poesía como caso particular de uno de los principios generales que había venido sosteniendo, al menos desde los años cincuenta, con plena conciencia: el nexo indisoluble que une creación literaria y reflexión en la literatura moderna. En seguida, Paz incorpora este rasgo de la modernidad literaria en el relato de su propia biografía postulando así, como en tantas otras ocasiones y lugares textuales, su propia condición moderna, clave de la figura por medio de la cual se representó a sí mismo y se proyectó en el plano del discurso público. De acuerdo con las páginas que comentamos, Paz quiere ser visto, antes que cualquier otra cosa, como un poeta: “mi pasión más antigua y constante ha sido la poesía. Mi primer escrito, niño aún, fue un poema; desde esos versos infantiles la poesía ha sido mi estrella fija”. Este relato autobiográfico plantea inmediatamente, como si se tratase de un acontecimiento necesario a la vocación poética descubierta desde la niñez, la curiosidad intelectual.

Muy pronto el hecho de escribir poemas —un acto a un tiempo misterioso y cotidiano— comenzó a intrigarme: ¿por qué y para qué? Casi inmediatamente esta pregunta, sin dejar de ser íntima, se transformó en una cuestión más general: ¿por qué los hombres componen poemas?, ¿cuándo comenzaron a componerlos? La reflexión

adquirió un lugar estratégico en *El arco y la lira* y en *Los hijos del limo*, pues designa con plenitud en esos lugares un problema que el escritor mexicano había venido abordando desde los muy activos años treinta, socialmente hablando; aunque este problema perdió con el paso del tiempo sus implicaciones políticas, no perdió su especificidad. Me refiero a la especificidad que dentro de la poética occidental tiene el asunto de las relaciones entre poesía y realidad, y cuya formulación más célebre es la que dicta al poeta la obligación de imitar al mundo. Así es que Paz lleva cierta razón cuando defiende la índole sistemática de su pensamiento literario, aunque ésta no sea producto de su invención personal sino de la naturaleza epistemológica de la tradición poética en Occidente.

sobre la poesía y sobre los distintos modos en que se manifiesta la facultad poética se convirtió en una segunda naturaleza.¹⁰

Sigamos cuidadosamente los movimientos de estas frases: en primer lugar, *muy pronto* el niño que ha descubierto en sí el *acto misterioso y cotidiano* de la poesía engendra fatalmente la duda reflexiva; *casi inmediatamente*, la curiosidad íntima se transformó en un problema *general*. Las siguientes frases, colocadas sin mediar proceso argumentativo de ningún tipo, convierten el plano de la experiencia emotiva (el niño poeta asaltado por la curiosidad acerca de la índole de su vocación) en un principio rector de la *naturaleza* del poeta moderno. De la particularidad propia de las elaboraciones autobiográficas pasamos a una tesis de pretendido valor general sin que medie ningún argumento. Lo que viene a continuación ratifica y desarrolla mediante pruebas de carácter histórico este cambio de plano: la alianza de la poesía y de la reflexión poética en el desarrollo de la civilización. “Todas las sociedades han cultivado esta o aquella forma de poesía...” Mediante el recurso biográfico del poeta-niño, Paz ya ha quedado incorporado en este relato de grandes poetas que sienten la curiosidad intelectual a propósito de su propia vocación como una segunda naturaleza y, en consecuencia, reflexionan sobre la poesía constituyendo una tradición teórica: un “conjunto de reglas” para la composición de los poemas que, junto con éstos, conforma un “cuerpo poético” consustancial a toda civilización; conjunto de reglas que, lejos de limitarse a ser “simples recetas”, “exponen también una filosofía o una teología”.¹¹

Otra prueba que rinde testimonio de la voluntad del poeta mexicano por ser reconocido como participante de la dimensión teórica de la poesía occidental, especialmente de la poesía moderna, radica en la adopción que el escritor llevó a cabo de algunas marcas correspondientes a los lenguajes teóricos que, con el

¹⁰ O. Paz, “La casa de la presencia”, *Obras completas*, t. 1, p. 16.

¹¹ *Ibid.*, p. 17.

paso de los años, iba descubriendo y asimilando no sin correr el riesgo de incurrir en contradicciones con respecto a sus propias tesis originales, pero con la clara conciencia de colocar su obra crítica en horizontes de lectura dominados por tales sistemas de conceptos.

A este respecto, las contradicciones conceptuales a las que hacemos referencia y que formarán parte sustantiva de nuestra discusión, reproducen el conflictivo lugar de nuestro poeta en un campo institucional que hacia los años sesenta, a propósito de la dimensión doctrinaria de la poesía occidental, se ha diferenciado a tal punto que se ha dividido: por un lado, la línea de reflexión teórica que resulta más a modo con la perspectiva de Paz, representada en el texto introductorio a sus escritos sobre poesía por Hölderlin, Novalis, Wordsworth, Coleridge, Victor Hugo, Baudelaire, Whitman, Pound, Apollinaire, Breton, Huidobro, Neruda; por otro, la línea de las disciplinas profesionales del ámbito universitario que han alojado en sus aulas a la poesía y que un sujeto como Paz no puede ignorar. Entre estas disciplinas, la que más interesó al poeta fue la correspondiente al estructuralismo. A pesar de que este profundo interés se tradujo en ciertos experimentos poéticos, en un texto programático como “Los signos en rotación”, epílogo de la segunda edición de *El arco y la lira*, y en un ensayo sobre Claude Lévi-Strauss, Octavio Paz permanecerá cercano a los presupuestos estéticos, idealistas y humanistas de la teoría poética occidental, mucho más hospitalarios respecto de las claves de la autorrepresentación del poeta mexicano y del punto de enunciación de sus discursos más influyentes en la sociedad civil a partir de los años sesenta. A este respecto, es conveniente señalar que en las páginas introductorias a la reunión de sus textos sobre poesía, el estructuralismo no recibe ninguna mención mientras que Breton y el surrealismo merecen un comentario cuidadoso gracias al cual se sitúa a sí mismo en el universo teórico e histórico de la poesía moderna.

También admiraba a varios poetas y artistas surrealistas. La personalidad magnética de Breton me atraía y sus ideas me seducían, aunque no lograban convencerme del todo. Me exaltaban la idea de libertad y la del amor único —herencias del romanticismo—pero veía con escepticismo su creencia ingenua en la escritura automática [...]. Nada de esto [sus desacuerdos con Breton] enturbiaba mi afecto y mi admiración. Mis afinidades eran más de orden ético que estético y filosófico.¹²

Conceder de la importancia que la reflexión teórica tiene en el panorama de la poesía de Occidente, en las páginas introductorias a *La casa de la presencia*, Octavio Paz se mostró convencido del derecho que tenía a integrar su nombre en esta construcción intelectual de índole colectiva tras el de Platón, Aristóteles, Cicerón, etcétera y, sobre todo, los correspondientes al periodo del cual sus reflexiones son deudoras más cercanas y conscientes: el romanticismo y el simbolismo. “Al llegar a la época moderna se hace aún más íntima la relación entre la poesía y la reflexión sobre la poesía. No pienso nada más en los poetas neoclásicos sino, sobre todo, en los románticos”. Y, en efecto, Paz no dedica un solo comentario a los tratados teóricos que caracterizaron la compleja contribución del neoclasicismo a la racionalización de la literatura, mientras que centra el resto de su discusión en Wordsworth.¹³

¹² *Ibid.*, p. 24. Mucho más precisas, sinceras y elocuentes resultan las explicaciones que Octavio Paz dio a Tomás Segovia en 1965 acerca de su fidelidad respecto de Breton. Consúltense las cartas del 6 y 20 de septiembre de 1965 compiladas en Paz, *Cartas a Tomás Segovia*, pp. 62-71. “En suma, *Piedra de sol* es lo que está después de mis experiencias surrealistas y simultáneamente *lo que va al encuentro del surrealismo*. Creo que lo mismo se puede decir de casi todo lo que he escrito en los últimos 15 años y, asimismo, de mi relación personal con André Breton y los surrealistas: en sentido estricto no soy uno de ellos pero no me siento ajeno a ellos —ni creo que ellos se sientan del todo ajenos a mí [...]. No renegaré nunca de un movimiento [el surrealismo] que se propuso instalar de nuevo la poesía en la vida y animar la vida con la poesía”, pp. 63-64.

¹³ Copio en seguida las frases por medio de las cuales Octavio Paz incorpora a Wordsworth en el texto introductorio a su colección de textos sobre poesía:

En este privilegiado lugar editorial, Paz ratifica su tesis sobre la poesía moderna de Occidente como un hecho de la cultura en el cual conviven necesariamente la creación artística y la reflexión intelectual; tesis, conviene subrayarlo, sustentada en argumentos de carácter histórico: el principio abstracto (“Creación y reflexión: vasos comunicantes”) organiza un relato cronológico cuyos argumentos y autoridades han sido cuidadosamente elegidos para probar la tesis general.¹⁴ Éste es el espacio del discurso en el cual Paz sitúa *El arco y la lira*, concebido como un libro en el que se da una forma más acabada a lo expuesto en escritos tempranos como “Poesía de soledad y poesía de comunión”; pocos años después de su primera edición, este libro se enriquece con las adquisiciones de un periodo muy significativo en la trayectoria intelectual de Paz y se convierte en la piedra angular del sistema, pues no otra cosa debemos entender cuando se afirma en el texto introductorio del cual venimos

“En 1800 aparece la segunda edición de *Lyrical Ballads*, un volumen que contenía poemas de Wordsworth y, en menor número, de Coleridge. El libro se abría con un beligerante prólogo de Wordsworth. Este célebre documento posee dos notas que van a repetirse una y otra vez en la historia de la poesía moderna. La primera es su tono *perentorio*, como lo llama Harold Bloom; es un tono que después oiremos en los textos de Victor Hugo y de Baudelaire, Whitman y Pound, Apollinaire y Breton, Huidobro y Neruda. No es un simple prefacio sino una apasionada declaración de principios, un manifiesto poético. La segunda nota es que ese escrito, aunque obra de Wordsworth, refleja las ideas de un grupo y, sobre todo, las de otro poeta que era su íntimo amigo: Coleridge. Tanto por su énfasis programático como por ser la proclamación y la defensa de un nuevo modo poético, el prefacio de Wordsworth prefigura los manifiestos y las declaraciones de los movimientos poéticos del siglo XIX y del XX, de los románticos a los simbolistas y a las distintas vanguardias”. Paz, “La casa de la presencia”, *Obras completas*, t. 1, pp. 18-19.

¹⁴ “La historia de la poesía moderna es inseparable de las poéticas que la justifican y la defienden. Estas poéticas, a pesar de su diversidad contradictoria, tienen un rasgo en común que las distingue de las de otras épocas: todas ellas están animadas por un ánimo beligerante lo mismo frente al pasado literario que ante la realidad presente. Son poéticas combatientes, doblemente críticas, tanto de la tradición poética como de la sociedad, sus valores y sus instituciones”, *ibid.*, p. 20.

hablando que “*Los hijos del limo* recoge y desarrolla el tema final de *El arco y la lira*: las relaciones entre poesía e historia”.¹⁵ Así, los papeles del joven escritor se resuelven en el libro del que hablamos y, a su vez, éste se prolonga gracias a algunas obras del poeta afamado, ya consagrado en el orbe internacional. En la declinación de su vida, Octavio Paz aplicó a su propia figura socialmente construida, de la cual daría testimonio la organización de su obra completa, los principios dominantes de su doctrina literaria expresada en campos léxicos organizados alrededor de palabras vinculadas constantemente entre sí como *creación poética, poesía moderna, crítica, modernidad...* De acuerdo con esta tesis, junto a la serie de sus poemas se fue tejiendo una serie concomitante de textos críticos cuya continuidad y permanente puesta al día le confieren el estatuto de una construcción teórica, propia de la poesía moderna en las sociedades occidentales.

Algunos sectores de la crítica han obedecido la voluntad de Octavio Paz consistente en postularse como un *poeta moderno*; es decir, un sujeto histórico integrado no sólo como creador de poemas, sino también, y necesariamente, como el autor de un pensamiento sobre la poesía que se articula sistemáticamente con su labor creativa. Hago hincapié en este recurso crítico porque ha tenido serias consecuencias al entender *El arco y la lira*, el documento más amplio y desarrollado del pensamiento literario de Paz, como una tesis sólida y coherente, piedra angular de la dimensión teórica del *poeta moderno* y, por tanto, documento libre de fisuras por medio de las cuales se podrían investigar las operaciones discursivas del sujeto, las estrategias de su ubicación en el campo cultural y, sobre todo, su modo específico de integrar formalmente e integrarse en los universos conceptuales y las tradiciones intelectuales de su comunidad de sentido.¹⁶ Ésta es la perspectiva implícita en los estudios más recientes del problema.

¹⁵ *Ibid.*, p. 26.

¹⁶ La línea de estudios a los cuales hago referencia en este artículo ni ha logrado ni ha querido enmarcar los trabajos de Octavio Paz en la tradición episte-

En uno de tales estudios, se relaciona por contraste la orientación de *El arco y la lira* con la de *El deslinde*, tratado de Alfonso Reyes que vincula la investigación literaria en México con los problemas y los métodos propios de un estudio analítico como el planteado por la tradición del conocimiento que sigue las pautas de la *Poética* de Aristóteles, y encuentra su plenitud en las diversas herramientas conceptuales de la filología. Según esta perspectiva, el pensamiento de Octavio Paz constituye una poética de signo neorromántico cuando se lo compara con las preocupaciones de *El deslinde*. El contraste propuesto por el autor del estudio en cuestión entre ambos monumentos de la crítica literaria en México reconoce en éstos una consistencia teórica que, me parece, es indiscutible en el segundo y, por el contrario, totalmente sujeta a revisión en el primero. Es lamentable que esta discusión se haya resuelto en una reseña de las afirmaciones de Paz acerca de los problemas y los presupuestos de su propio estudio, en vez de intentar situar estos presupuestos y estos problemas en el marco epistemológico que les es pertinente, el de la poética occidental. De haber sido éste el caso estaríamos en condiciones de haber avanzado un tanto en la dirección que a mí me parece sustancial en el problema; es decir, que el libro de Paz no se atiene, por su propia naturaleza y razón de ser, a sistema alguno, y que en el hecho mismo de ser

mológica de la poética occidental. En cambio, estos investigadores se han atendido a dos perspectivas: una de ellas radica en entender como poética las explicaciones de Paz sobre su propia poesía en obediencia del modelo del "poeta crítico" alimentada por Eliot (tal es el caso de Enrico Mario Santí y de Manuel Ulacia); la otra consiste en entender las afirmaciones literarias de Paz como parte de sus afirmaciones de orden político y social (tal es el caso de Anthony Stanton y J. Agustín Pastén). Se entenderá que uno de los efectos de estas maneras de plantear el problema es su índole descriptiva y aislante: Octavio Paz como un caso aislado y original. Yo preferiría que el pensamiento de Paz se rearticulara críticamente en un discurso que pusiera de manifiesto la autonomía y la especificidad lógica de sus ideas como parte de una secuencia histórica construida colectivamente. A mi entender, esa posibilidad sólo se cumple gracias a los problemas establecidos por la poética occidental.

irreductible a la organización conceptual de un sistema de conocimientos sobre la literatura reside un indicio de su ubicación en la historia intelectual y en los contextos que hicieron posible su puesta en forma.¹⁷

Al margen de la exposición que el propio Octavio Paz hiciera en su obra acerca de la naturaleza crítica de la poesía moderna y de su propia participación en ella, es necesaria la colocación de sus formulaciones en la estructura simbólica que hizo posible la inteligibilidad de su discurso. Una ubicación de este tipo debe intentarse porque, como afirma Jaako Hintikka (uno de los reformadores de la historia de las ideas), los conceptos de un pensador sólo pueden ser deducidos e integrados en un universo coherente a partir de sus efectos indirectos y de sus relaciones con otras ideas. Los conceptos de un sujeto que aspira

¹⁷ Anthony Stanton, *Inventores de tradición*, México, FCE-El Colegio de México, 1998 (Vida y Pensamiento de México), p. 218. La afirmación de Stanton se limita a explicar el “espíritu aristotélico” de *El deslinde* mediante “el deseo de especificar, clasificar y establecer categorías que despejen lo informe”, mientras que “el signo neorromántico” de la poética de Paz se caracteriza por “el afán no de deslindar sino de reintegrar, poner en relación, vislumbrar analogías y semejanzas entre experiencias de diferentes órdenes”. Esta fuente ni profundiza ni desarrolla estas afirmaciones de carácter general. Una palabra más sobre “el signo neorromántico” atribuido de bulto a *El arco y la lira*. Se dice habitualmente que el pensamiento de Octavio Paz manifestado en *El arco y la lira* tiene una orientación neorromántica. Así sucede con Stanton: “Paz no vacila en proclamar su filiación a una tradición literaria y vital al exponer en su libro una poética histórica muy explícita, de signo neorromántico”, *idem*. Quienes así proceden pasan por alto que en el romanticismo se dan cita muy diversas formulaciones y nociones, algunas de ellas muy diferentes entre sí. El patrimonio intelectual del romanticismo apunta, en una dirección, hacia posiciones intuitivas y antirracionalistas, y en otra, hacia proyectos de investigación científica y racional sobre la literatura. Paz se alinea de acuerdo con la primera dirección, y aun allí hay que reconocer la índole específica de su postura. En cuanto a la segunda, consúltese en el libro de Arturo Ardao, *América Latina y la latinidad*, México, UNAM, 1993 (500 años después), pp. 319-372, a manera de ejemplo, el contexto romántico de la nada irracional filología románica. También consúltese la descripción de la poética morfológica de Humboldt que hace Lubomir Dolezel, *Historia breve de la poética*, trad. Luis Alburquerque, Madrid, Síntesis, 1997 (Teoría de la Literatura y Literatura Comparada), pp. 83-111.

a ser comprendido por otros en el terreno de la abstracción teórica ni están desvinculados de tradiciones intelectuales con un valor histórico y social específico, ni son ajenos a formas verbales determinadas. El sentido de un sistema de conceptos ocurre en una estructura simbólica que puede ser planteada mediante la ubicación relativa de las formulaciones del sujeto en su contexto de enunciación. Nada parecido se ha hecho con respecto a Octavio Paz, como no sea rearticular expositivamente sus formulaciones explícitas, sin considerar que tales afirmaciones forman parte de universos de conceptos y tradiciones intelectuales en cuya estructura, y sólo gracias a ella, es posible pensar la realidad, valorarla y dotarla de sentido. En consecuencia, la reorganización teórica de los escritos de Paz sobre la poesía debe encuadrar las afirmaciones del escritor en el marco de la poética occidental, siempre que ésta sea considerada como una *tradición investigadora*, esto es, de acuerdo con Larry Laudan, “un conjunto de supuestos generales sobre entidades y procesos en un dominio de estudio, y sobre los métodos apropiados para la investigación de los problemas y la elaboración de teorías en ese dominio”.¹⁸

Los problemas pensados y expresados por un sujeto histórico como el encarnado por Octavio Paz se encuentran sobre-determinados por la poética occidental; prueba de ello son las referencias a Wordsworth que hemos señalado. Mi mayor preocupación reside en diluir un tanto la imagen de Octavio Paz como un pensador aislado, excepcional, sin nexo alguno con su época y con sus contemporáneos, sin continuidad con respecto de tradición investigadora alguna, en lo que se refiere a la formulación de los problemas que aborda. En este sentido, se hace necesario, por una parte, reconocer los problemas históricos de la tradición investigadora de la poética occidental que Paz hace suyos y, por otra, despejar el estado de estas cuestiones

¹⁸ Larry Laudan, *Progress and its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*, Londres, Routledge & Kegan Paul, p. 81, citado en Dolezel, *op. cit.*, p. 21.

según su adopción en los escritos de Octavio Paz. En primer lugar, se impone la tarea de deducir los conceptos y los supuestos del poeta mexicano a partir de sus efectos indirectos y sus relaciones con otras ideas; en seguida, es necesario llevar a cabo el esfuerzo de considerar seriamente el producto de este método a la luz del contexto en el cual Paz se haya propuesto *actuar* efectivamente mediante sus ideas literarias. Sólo así estaremos en condiciones de integrar el pensamiento literario de este escritor en el curso histórico que le es propio y en el ámbito de relaciones sociales en que fue verdaderamente inteligible.

LAS *DISLOCACIONES* DE UN MANIFIESTO POÉTICO

El arco y la lira, considerado como eje de las reflexiones de Octavio Paz sobre la poesía, ha sido objeto de una constante consideración crítica. Además de describir con cierta organización expositiva lo contenido en ese libro y de relacionarlo con otros trabajos afines en la obra del escritor, los críticos han señalado las influencias intelectuales que han tenido alguna participación tanto en el diseño como en el desarrollo de la obra, ya en su primera, ya en su segunda edición. Estas investigaciones nos han permitido documentar la firme voluntad que mostró Paz por integrarse a los debates intelectuales propios de su tiempo y, en consecuencia, organizar su trayectoria intelectual con el propósito de cobrar algún peso en los espacios institucionales donde tales debates eran pertinentes.¹⁹ Al lado de estas adquisiciones que van configurando poco a poco las etapas de un itinerario, también se establecen las condiciones de estudio de los movimientos continuos que se advierten en el proceso de autorrepresentación de Paz y las consecuencias que este proceso van

¹⁹ Desde mi punto de vista, el caso más notable a este respecto es el de Enrico Mario Santí, especialmente el capítulo V, "Crítica y poética: *El arco y la lira* y el poeta crítico", de *El acto de las palabras, estudios y diálogos con Octavio Paz*, México, FCE, 1997 (Vida y Pensamiento de México), pp. 232-257.

teniendo en los puntos de enunciación de su discurso, así como también en las características del lector ideal ante el que comparece. Pocos títulos como *El arco y la lira* en la obra de nuestro escritor se han visto tan expuestos a las operaciones de sentido dictadas por un proceso de esta naturaleza; proceso que, en última instancia, tiene como propósito la construcción de la figura pública del escritor más adecuada respecto de un tejido social de la comunicación en América Latina que ha sufrido cambios muy sensibles entre los años cincuenta y sesenta. Así, la lectura de las mutaciones del texto de *El arco y la lira* nos revela los índices de las transformaciones de la representación social del escritor latinoamericano, pero también de la comunidad de sus lectores.

Entre las adquisiciones intelectuales que van dejando su sedimento en *El arco y la lira*, es bien conocido el señalamiento de Emir Rodríguez Monegal a propósito del peso que los discursos de época cobraron en la formulación de las dos ediciones del libro; pongamos por caso el existencialismo en cuanto a la primera edición y el estructuralismo en cuanto a la segunda, sobre todo en las notas al pie de página.²⁰ Luego del profesor Rodríguez Monegal, otros han seguido su ejemplo documentando estas incisiones del tiempo sobre los escritos de Paz. Tal es el caso de Enrico Mario Santí, acaso la contribución más sensible a este respecto luego de Rodríguez Monegal, pues no parece proponerse sólo el encomio de Paz como un pensador al día. Atento a la forma específica que adoptaron en su obra los universos conceptuales por los que Paz se interesaba, Santí llega a plantear las “dislocaciones” que tanto el existencialismo como el surrealismo sufrieron al ser asimilados por el poeta mexicano en su libro. En otro lugar se refiere a la bien conocida adopción de algunos principios del estructuralismo francés con motivo de la segunda edición de *El arco y la lira*. A pesar de estas incor-

²⁰ Emir Rodríguez Monegal, “Relectura de *El arco y la lira*”, en *Revista Iberoamericana*, XXXVII, 74 (enero-marzo de 1971), pp. 35-46.

poraciones calculadas con el propósito de registrar los eventos de un periplo intelectual, Santí afirma que esta obra no perderá “el argumento humanista de la primera edición”.²¹ Sin embargo, con ser tan útil el descubrimiento de las señales que el pensamiento moderno en Occidente ha dejado en las páginas de Paz relativas a la poesía, sería muy instructivo examinar el modo en que estas páginas se acomodan en el cuadro general de orientaciones más profundas relacionadas específicamente con la tradición poética de Occidente. En el horizonte de ese saber colectivo y centenario se destacaría con mayor nitidez el sentido histórico de las “dislocaciones” producidas por las adquisiciones intelectuales de Paz.

Al hablar de la tradición poética me refiero a una construcción colectiva del conocimiento acerca de la poesía en la cual se gestaron y se formularon los problemas que interesan a Octavio Paz: “¿Por qué los hombres componen poemas?, ¿cuándo comenzaron a componerlos?” Por más que los críticos admiradores del poeta mexicano aboguen en favor de su originalidad a propósito de esta clase de preguntas y las respuestas correspondientes, los escritos de Paz sobre poesía se articulan en torno a conceptos que llevan en sí mismos la especificidad histórica y formal de la reflexión sistemática sobre la poesía. Una reflexión que llamamos poética occidental.²² No reconocer este

²¹ Conviene tener en cuenta el párrafo completo del cual proviene la frase citada: “Pero si bien Paz aprovecha [...] una nueva conciencia de la estructuración del sentido como lenguaje, el desmantelamiento del primitivismo y, en el nuevo epílogo, la precursora demostración de Mallarmé en torno a la arbitrariedad del signo, *ninguno de esos cambios logrará alterar el argumento humanista de la primera edición*. Es más, todas esas revisiones, que a lo largo de la segunda edición se yuxtaponen a aseveraciones de origen fenomenológico o surrealista, terminan dramatizando la contrahechura del texto, su naturaleza ecléctica y, hasta cierto punto, rapsódica”, Santí, *op. cit.*, p. 241. Las cursivas son mías.

²² De acuerdo con Dolezel, la poética occidental, entendida como una tradición investigadora, ha establecido los siguientes problemas históricos: *a)* La literatura considerada como estructura, *b)* La relación entre arte poética y mundo, *c)* La creatividad poética, y *d)* La relación entre literatura y lenguaje. La exposición de la historia de la poética occidental que hace Dolezel se atiende a estos pro-

hecho implica cancelar el estudio del lugar que la obra de Paz —y por tanto, la parte de nuestra cultura literaria referida a él— ocupa en esta tradición investigadora, así como también el estudio de las tensiones que caracterizan la incorporación histórica de Paz en ese fondo de ideas que tradicionalmente ha controlado el saber literario. Comencemos el camino de la restitución de la obra de Paz relativa al estudio de la poesía al *gran tiempo*, un tiempo que no puede agotarse, ya no digamos con el México del siglo xx, sino ni siquiera con la Francia del surrealismo y el estructuralismo, la Inglaterra de Wordsworth y Eliot, o los Estados Unidos del New Criticism. Me parece que sólo en este horizonte puede recortarse apropiadamente la identidad de Octavio Paz como estudioso de la poesía, sus propósitos a este respecto, sus alcances verdaderos y sus limitaciones, la índole de la comunidad de sentido y las instituciones en que su obra se vuelve inteligible. Esta identidad se encuentra muy estrechamente ligada a los accidentes históricos y sociales de la escritura de *El arco y la lira*.

De acuerdo con los testimonios epistolares que tenemos al respecto, *El arco y la lira* es un libro que tardó mucho tiempo en adquirir, en la mente de su autor, los propósitos y las dimensiones que hoy le conocemos. El proyecto original data de 1951, cuando Paz se propuso escribir un “ensayo de 60 páginas sobre la poesía en el mundo moderno”; al mismo tiempo, se ocupó en planear y en escribir un buen número de cuartillas sobre la historia y la crítica de la poesía hispanoamericana, en general, y mexicana, en particular.²³ En los siguientes años, el libro que

blemas constitutivos de la identidad epistemológica de la disciplina. Dolezel, *op. cit.*, pp. 24-26. En estas páginas confío lograr establecer las relaciones que el pensamiento de Paz tiene con algunos de estos problemas.

²³ Alfonso Reyes/Octavio Paz, *Correspondencia (1939-1959)*, México, FCE-Fundación Octavio Paz, 1998 (Tierra Firme), p. 148. OP/AR, París, 24 de mayo de 1951. Un testimonio complementario de las transformaciones que sufrió el proyecto original de “un libro sobre la poesía (aún sin título [3 de septiembre de 1952])” que no es “sino una ampliación de ese texto [Poesía de soledad y

nos atañe, aún sin encontrar el título definitivo, creció tanto por sus páginas como por el alcance de sus propósitos; de ser un ensayo cercano a los otros ya aludidos sobre crítica e historia, llegó a adquirir la nobleza genérica y la complejidad discursiva de una poética.

Así, se distinguen claramente dos líneas autónomas en las tareas críticas emprendidas por Octavio Paz durante los años cincuenta: una relacionada con la crítica literaria, concentrada en la explicación de las obras de acuerdo con su individualidad original, y que puede advertirse en muchos de los ensayos de *Las peras del olmo*, pues éste es el libro que Paz planeaba paralelamente a su “ensayo de 60 páginas sobre la poesía”; y otra relacionada con la poética, atenta a las categorías abstractas y los principios generales de los cuales se desprenden las obras individuales, y que desemboca en *El arco y la lira*. Se trata de dos dominios perfectamente diferenciados tanto en la obra de Paz como en la historia de la literatura occidental. Dos dominios en los cuales no es posible confundir ni los propósitos, ni los géneros del discurso, ni los formatos de distribución social del texto, ni las instituciones que legitiman ambas prácticas. Alfonso Reyes no sólo terminará por convertirse en el mecenas del acercamiento de Paz a la poética gracias a una beca de El Colegio de México, sino que será siempre el modelo, la máxima autoridad hispanoamericana sobre la materia.

El 13 de mayo de 1952, desde Nueva Delhi, donde se desempeñaba como embajador de la República Mexicana, Paz escribió a Reyes, entre otras cosas, para ponerlo al tanto de los avances de lo que terminaría por convertirse en *El arco y la lira*:

poesía de comunión”] puede leerse en las cartas correspondientes a 1952 y 1953 contenidas en Paz, *Jardines errantes...*, pp. 1-59. También consúltese la reseña que sobre estos acontecimientos hizo Stanton, “Postfacio. Prehistoria y recepción de un libro insólito: *El arco y la lira* (1956)”, en Octavio Paz, *El arco y la lira. Edición facsimilar conmemorativa*, México, FCE, 2006, pp. xxi-xxx.

espero que podré mandar el libro dentro de un mes y medio. Ojalá que sea digno de su amistad y de su interés. Me interesa muy de verdad su opinión. Y no sólo porque lo considero nuestro maestro en estas cuestiones. También por razones prácticas: su juicio me ayudará a corregir lo que esté mal. Sé que es un abuso pedirle tanta atención, pero, ya se lo dije una vez, usted tiene la culpa por animarme y darme confianza.²⁴

Cualquiera que sea la cuota de cortesía y de interés en esta comunicación y otras de su tipo, la autoridad ejercida por Reyes sobre Paz puede notarse en la transformación de la naturaleza del proyecto de este último; transformación que convierte una libre especulación de naturaleza intuitiva, alimentada sobre todo por la experiencia del creador de poemas, en una monografía cuyas aspiraciones son el rigor del método y el análisis científico tal y como ocurre con el paradigma filológico de los estudios literarios en el cual había sido educado Alfonso Reyes desde su paso por la Escuela Nacional Preparatoria, la Escuela de Altos Estudios, las enseñanzas de Raymond Foulché-Delbosc y el círculo de Ramón Menéndez Pidal. Por lo tanto, estas aspiraciones de carácter científico se reconocen en el arduo libro de Reyes sobre el análisis literario, *El deslinde*, en cuyas páginas se han acreditado plenamente convirtiéndose en las herramientas más apropiadas para el modo de concebir y abordar la poesía como objeto de estudio que tenía este autor.²⁵

El ejemplo de Alfonso Reyes, cuya autoridad y prestigio no podían pasar inadvertidos para Octavio Paz, se proyecta sobre el trabajo de éste no sólo por el considerable aumento de sus páginas sino también por algunas marcas relativas al género del discurso, cercano al tratado. Piénsese en el planteamiento, dis-

²⁴ *Ibid.*, p. 183.

²⁵ Consúltese la opinión de uno de los jueces más capacitados en su tiempo para evaluar la orientación científica del libro de Alfonso Reyes: Gabriel Méndez Plancarte, "En torno a *El deslinde*", en *Filosofía y Letras* (México, UNAM), núm. 17 (enero-marzo de 1945), pp. 11-20.

posición y desarrollo de la materia; adviértanse los recursos retóricos propios de la exposición; reléanse las frases que recapitulan lo contenido en un apartado para relacionarlo con el siguiente. Así, no hablo de un influjo ideológico de Reyes sobre *El arco y la lira*, cosa que por otro lado no podría haber ocurrido en virtud de la distancia que separaba sus puntos de vista sobre la literatura, sino de uno genérico. Paz se esforzó por desarrollar una obra extensa, pretendidamente exhaustiva, que no pudiera identificarse con los rasgos genéricos y discursivos de textos cuyo contenido y propósito le eran más cercanos, como el célebre prólogo de Wordsworth a la segunda edición de sus *Lyrical Ballads*, que tanto interés despierta en las páginas introductorias a la reunión definitiva de sus escritos sobre poesía, la *Biographia Literaria* de Coleridge o la *Defensa de la poesía* de Percy Bysshe Shelley. El tono perentorio y corporativo que el viejo Paz admirará públicamente en Wordsworth es el que convenía adecuadamente a su discusión sobre la poesía, mucho más cercana a “un manifiesto poético” y a “una apasionada declaración de principios”, que a la pretendida distancia crítica de un tratado filológico.²⁶ Aun cuando la índole de sus afirmaciones y la del asunto de su estudio sean contradictoria entre sí, Paz no abandonará este esfuerzo por acreditar su libro como un tratado equiparable al de Reyes. En consecuencia, las páginas del ensayo aumentan con el paso del tiempo y, en consonancia, la materia, concentrada en un principio, se disgrega, se va diferenciando y adopta un método expositivo que requiere de un desarrollo lineal, extenso, contrario a la intensidad y a la concentración simbólica que aún pueden consultarse en algunas de las mejores páginas de la obra.

En cualquier caso, hay una contradicción fundamental en un libro que se propone el estudio de una materia que, según sus propias palabras, no admite estudio, pues no se la puede aislar,

²⁶ Respecto del tono *corporativo* y *perentorio*, véase la nota al pie de página número 13 del presente.

describir, analizar o repetir para mejor observarla: una materia que se disuelve en la evanescente *experiencia poética*. No hay posibilidad de éxito para un proyecto que se propone investigar un objeto cuya única realidad verbal, el poema, no se considera sino como el fugaz organismo en que tuvo lugar alguna vez, una sola vez, el acontecimiento de la poesía. Esta *dislocación* básica que resulta de una tesis general sobre la materia de la obra (la experiencia poética) y su desarrollo (la descripción de los poemas) se convierte en uno de los núcleos generadores de sentido más importantes de *El arco y la lira*. No sólo eso. Este núcleo, que prolifera en diversos niveles de la obra, también tematiza el conflictivo proceso de autoconfiguración del propio Paz, índice del estatuto, también problemático, del escritor latinoamericano durante los años cincuenta, que actúa en un ámbito social donde los relatos, los géneros y los discursos del intelectual modernista han perdido pertinencia, sin acertar a reconfigurarse en un nuevo sujeto literario.

Al margen del género, Reyes y Paz, como ya ha sido establecido por la crítica, poco o nada tienen que ver en el propósito y las categorías del examen de la poesía que cada uno de ellos llevó a cabo. *El arco y la lira*, pese a la intención expositiva y analítica de sus marcas de género y sus recursos retóricos, no deja de ser lo que fue en un principio dentro de los intereses del poeta Octavio Paz: una especulación de asunto literario en la cual se destacan su carácter intuitivo y sus procedimientos sintéticos. Un manifiesto poético; una declaración de principios. Un documento breve que recupera la parte primera que en las poéticas, las retóricas y las preceptivas solía estar dedicada al planteamiento de los tópicos sobre la naturaleza del poeta y de la poesía. Nada más alejado del tratado que aspira a la descripción de su objeto de estudio y al análisis de las partes de éste. Entiéndase que no se trata de una mera diferencia de estilo, sino de una distancia muy acusada en cuanto a los modos de entender la materia; es decir, la poesía. Allí donde Reyes traza una “femenografía” de la literatura e intenta deslindar este modo del

discurso de otros,²⁷ Paz se concentra en la celebración de la *experiencia poética*. La noción de *experiencia poética* domina toda la especulación de este último; es un principio absoluto que se impone sobre todas las consideraciones específicas que Octavio Paz ensaya en su libro. Más que un tratado que exponga su materia en el espacio del discurso, *El arco y la lira* concentra todos sus elementos en torno al mismo núcleo —la *experiencia poética*—, e impide cualquier desarrollo discursivo. Las divergencias en la elaboración del problema de trabajo y en la consecuente elección de una tradición intelectual reproducen, en el ámbito del discurso, posiciones institucionales no menos diferentes entre sí.

Tanto en la primera como en la segunda edición de *El arco y la lira*, la introducción es suficientemente explícita acerca de los propósitos y características del estudio. Paz no renunció al carácter excepcional de la poesía, a la cual sobre todo se la juzga como una experiencia cuyos rasgos necesariamente son intransferibles, únicos, absolutos, tanto para el creador como para el lector. Ya en su descripción del poeta se advierte cierto platonismo que indica la matriz histórica de su acercamiento al asunto: “Cuando —pasivo o activo, despierto o sonámbulo— el poeta es el hilo conductor y transformador de la corriente poética, estamos en presencia de algo radicalmente distinto: una obra”.²⁸ El carácter excepcional de la experiencia poética y la condición única del poema cancelan todo proyecto de descripción analítica, de consignación de regularidades, de medición, etcétera.

²⁷ El término “fenomenografía” fue incorporado por Alfonso Reyes luego de la primera edición de su libro *El deslinde* en sustitución del original “fenomenología”, adoptado del pensamiento de Husserl. La sustitución quiso responder a las críticas dirigidas a Reyes en cuanto a la metodología filosófica de su investigación y, en consecuencia, precisar el ánimo descriptivo y clasificador de su estudio. Para la explicación de los propósitos originales de Reyes a este respecto, consúltese Ramón Xirau, “El deslinde”, en Alfonso Rangel Guerra, *Páginas sobre Alfonso Reyes*, I, 2ª parte, México, El Colegio Nacional, 1996, pp. 632-633.

²⁸ Octavio Paz, *El arco y la lira. El poema. La revelación poética. Poesía e historia*, 2ª ed., México, FCE, 1967 (Lengua y Estudios Literarios), p. 42.

Copio en seguida un ejemplo de esta actitud que, por cierto, se opone frontalmente a uno de los valores epistemológicos más apreciados por Alfonso Reyes tanto en su trayectoria filológica como en el diseño de *El deslinde*:

Clasificar no es entender. Y menos aún comprender. Como todas las clasificaciones, las nomenclaturas son útiles de trabajo. Pero son instrumentos que resultan inservibles en cuanto se les quiere emplear para tareas más sutiles que la mera ordenación externa. Gran parte de la crítica no consiste sino en esta ingenua y abusiva aplicación de las nomenclaturas tradicionales.²⁹

En consecuencia, la poesía es un objeto sutil que se aprehende por intuición; la poesía es una experiencia irreductible a la razón, una corriente eléctrica; la poesía se manifiesta sólo a través del poema, el cual, más que una estructura verbal, es un organismo, una creatura única en la que, en vez de un sentido, ha de cifrarse y descubrirse una experiencia. Desde todo punto de vista,

²⁹ *Ibid.*, pp. 42-43. Esta clase de afirmaciones recorre *El arco y la lira* en su totalidad; su repetición constante no sólo ha de entenderse como descripción del propósito de la obra, sino también como crítica a la índole de los trabajos de Alfonso Reyes sobre la materia. “La retórica, la estilística, la sociología, la psicología y el resto de las disciplinas literarias son imprescindibles si queremos estudiar una obra, pero nada pueden decirnos acerca de su naturaleza última” (p. 43). Compárese esta afirmación con “Apuntes sobre la ciencia de la literatura”, en *Obras completas*, t. XIV, pp. 317-386, donde Reyes expone un plan concertado de todas estas disciplinas para allanar el camino hacia la plena comprensión de la literatura. Copio en seguida una afirmación más de Paz: “Cada poema es único. En cada obra late, con mayor o menor intensidad, toda la poesía. Por tanto, la lectura de un solo poema nos revelará con mayor certeza que cualquier investigación histórica o filológica qué es la poesía” (p. 50). Recuérdese que esta afirmación se hace frente a quien no dejó de cultivar su lugar como pionero de la “investigación histórica o filológica” desde los años del Ateneo de la Juventud. Cf. Leonardo Martínez Carrizales, particularmente el capítulo segundo, “Las vísperas de la filología”, en *La sal de los enfermos. Caída y convalecencia de Alfonso Reyes. París 1913-1914*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León-Consejo para la Cultura de Nuevo León, 2001, pp. 37-57. También el mismo autor ha escrito algunas notas que abundan sobre esta materia en “La conversación literaria: París y Madrid”, en H. Perea, ed., *Alfonso Reyes. El sendero entre la vida y la ficción*, Madrid, Instituto Cervantes, 2007, pp. 41-69.

Paz propuso un acercamiento al problema desprovisto deliberadamente de las disciplinas, los discursos y los instrumentos propios de la tradición letrada que el humanismo clásico ha organizado y preservado con una intención racional;³⁰ de allí su atención volcada sobre la *experiencia poética* y los temas que le son necesarios: la condición excepcional del poeta y del tipo de conocimiento que la poesía depara a los hombres. La poesía entendida como *experimentación, exploración y aventura*. Las ideas de Paz a este respecto son constantes a lo largo de su trayectoria y llegan a convertirse en materia de ensayos tan representativos como *El arco y la lira*, eje de su doctrina poética. Por ello, conviene traer a cuento el testimonio epistolar de su conversación con Arnaldo Orfila a propósito de la antología de poesía mexicana *Poesía en movimiento*, cuya preparación es coetánea de las operaciones editoriales, ideológicas e intelectuales que conducen a la segunda edición de *El arco y la lira*.³¹

Las líneas fundamentales de la matriz histórica de este modo de ver las cosas puede identificarse con relativa facilidad. Me

³⁰ “En general, creo que debemos rechazar, hasta donde sea posible, las formas fijas”, escribe Paz a Arnaldo Orfila con el propósito de justificar su rechazo del *decoro* en beneficio de la *aventura* como criterio dominante de *Poesía en movimiento*. La prueba que el poeta ofrece contra el *decoro* de las *formas fijas* consiste en haber dejado de lado los sonetos de Carlos Pellicer; así, Paz rechaza las formas del archivo cultural que constituye la tradición retórico-poética. Paz/Orfila, *Cartas...*, OP/AO, Nueva Delhi, 28 de junio de 1966.

³¹ Octavio Paz entendió su participación en el diseño de la antología *Poesía en movimiento* como la de un partidario en una controversia cuyos extremos eran el *decoro* y la *aventura*: “He leído con atención la última lista. Me parece híbrida. Es un compromiso entre dos criterios, uno que llamaría el del *decoro* literario y otro el de la *aventura*. El primero se funda en la calidad o, mejor dicho, en la *bechura* del poema; el segundo concibe a la poesía como exploración”, *ibid.*, p. 58. Paz llevó la defensa de su punto de vista hasta un grado de tensión que puede advertirse en la “Advertencia” que encabeza la antología y que hizo llegar a Orfila en carta del 2 de agosto de 1966, *ibid.*, pp. 66-67. Contrátese la versión original de esta página preliminar con la definitiva publicada en Octavio Paz, Alí Chumacero, José Emilio Pacheco y Homero Aridjis, sel. y notas, *Poesía en movimiento*. México, 1915-1966, México, Siglo XXI, 1966, p. 1, pues aquella es más enfática en la expresión de los valores poéticos preferidos por Paz.

refiero a la crisis de las reglas pretendidamente objetivas y universales promulgadas por diferentes tratados y manuales que constituían el sustento de la poética normativa en el siglo XVIII, y que abrieron paso a la celebración y el estudio de los factores subjetivos de la actividad poética, así como también a la postulación de la naturaleza más profunda de la creatividad y del creador. En un periodo relativamente breve, la autoridad muchas veces centenaria de la imitación como condición del arte literario fue puesta en tela de juicio. Una ola de actitudes irracionistas socavó el suelo firme de la teoría mimética de la literatura propia del canon neoclásico abriendo paso a diversas manifestaciones de una estética intuicionista que terminaría por integrarse en el idealismo estético. Lubomir Dolezel, quien ha estudiado atentamente este proceso, y a quien tanto debe este trabajo, añade: “Walter Benjamin comprendió la estrategia epistemológica del idealismo estético al caracterizarlo como *crítica poética*, un modo de discurso en que la diferencia entre poesía y crítica de la poesía queda anulada”. Hans Eichner apuntó el supuesto general sobre el que descansaba la crítica poética:

La imaginación, más que la razón, es el camino para llegar a las más altas verdades, revelando sus poderes plenamente en la poesía más que en ningún otro lugar. Debe ser la poesía, por tanto —argumentan los románticos—, el instrumento supremo del conocimiento.³²

Esta profunda reforma intelectual acerca de las cuestiones poéticas representó, si no el fin, cuando menos una transformación muy sensible del mecanismo de la mimesis como eje de toda consideración literaria, lo que equivale a un desprendimiento definitivo del campo de la poesía y la poética con respecto del tradicional paradigma de la retórica. En adelante, no sólo seremos testigos del auge de los factores subjetivos de la actividad poética, la condición excepcional del creador y demás elemen-

³² Dolezel, *op. cit.*, p. 85.

tos del intuicionismo estético, sino que también contemplaremos la madurez de un campo independiente en la poética occidental, el de la lírica, con el reconocimiento de problemas como el lenguaje y la dicción poéticos, la emoción, la imaginación y la expresividad. Esta reforma intelectual también tuvo una serie de fuertes repercusiones en el dominio institucional de los estudios literarios que no pueden pasarse por alto: el análisis filológico que recoge la herencia de los clasicismos de matriz aristotélica se identifica con el proceso de consolidación de la institución escolar y los discursos especializados que ésta requiere para acreditarse; en cambio, este saber pierde peso en el territorio de los hombres de letras sin función docente definida y deja el terreno libre a otros saberes para articular un campo específicamente literario que se concibe por oposición a las prácticas de la escuela y su función productiva. Esta oposición fundadora de una identidad plenamente literaria se apoya en géneros, modelos, autoridades y sistemas conceptuales que aparecen ante sus detentadores como instrumentos no sólo ajenos, sino hostiles, a las funciones políticas y productivas de los aparatos de enseñanza sobre los cuales se apoya el desarrollo de los Estados nacionales en ascenso.³³ Entre estos instrumentos destacan los manifiestos y las declaraciones de principio cuyo tono perentorio y orientación corporativa aspiran a socavar la solidez institucional de las aulas.

Paz no se apartaría a lo largo de su carrera de esta perspectiva, convirtiéndose, en el dominio hispánico, en uno de los casos más notables de “la crítica subjetivista y antirracionalista” de la historia moderna.³⁴ Si nos atenemos al origen de su itinerario

³³ Al redactar el largo párrafo que da pie a esta nota, he tenido en mente las valiosísimas sugerencias que desarrolla Ramos, *op. cit.*, pp. 50-81.

³⁴ La frase entrecomillada que da pie a esta nota alude a una afirmación de Dolezel. De acuerdo con este investigador, el idealismo estético es la culminación de los movimientos que a partir del siglo XVIII encontraron un común denominador en la estética intuicionista; el idealismo estético se convertiría en “un modelo para la crítica subjetivista y antirracionalista del futuro”, *op. cit.*, pp. 85-86. Las empresas intelectuales del romanticismo literario y del simbolismo deben encuadrarse en esta tradición emergente, tradición en la cual ha de ser inscrito Octavio Paz.

y a las redes de sociabilidad en las cuales se apoya, la perspectiva de Paz sobre la poesía, así como también los dispositivos que pone en juego para textualizar dicha orientación, convalidan su figura como la de un poeta sin lugar en la institución escolar de su época y sin familiaridad con los discursos racionales del análisis filológico. Ni licencia universitaria ni puesto docente. En cambio, se ratifica su imagen como la de un escritor propio de un campo literario cuya autonomía descansa en la poesía, discurso antieconómico por excelencia que ha recogido en beneficio de sus actitudes identitarias y críticas los recursos de la belleza, la sensibilidad y la imaginación que habían cedido terreno ante el auge del campo especializado de la escuela. Luego de imponerse y reformar el sistema tradicional de la poética, el idealismo estético se alimenta de algunas otras adquisiciones, tanto intelectuales como emotivas, recogidas durante el siglo XIX, que permitirán a Octavio Paz aislar ciertas cuestiones necesarias para la formulación de su doctrina estética. Así sucede con los atisbos de una teoría del lenguaje poético definido, mediante su contraste con el lenguaje ordinario, por su función estética y su estructura específica, fundamentalmente referida al ritmo y al metro del verso. Pero sobre todo con la organización analógica del universo, noción necesaria para la proposición de una semántica radicalmente renovada del discurso lírico, así como también para la postulación de un orden de relaciones entre poesía y realidad. El simbolismo y el decadentismo son movimientos especialmente ricos a este respecto y constituyen una parte muy importante del horizonte histórico de Paz a propósito de la historia de la poesía. Téngase en cuenta, con el propósito de ponderar este hecho con precisión, que el tema central de *El arco y la lira*, la *experiencia poética*, descansa sobre el planteamiento de la naturaleza analógica de la comunicación poética. En consecuencia, el estudio de Paz asienta, por un lado, los principios generales de una teoría semántica del poema de carácter analógico y, por otro, la índole excepcional del poeta, sujeto que se manifiesta por medio de su capacidad para lograr el conocimiento analógico del mundo.

Toda consideración ulterior en *El arco y la lira* no tiene como propósito sino insistir en el problema sustancial de esta especulación.

HISTORIA DE UNA DIGRESIÓN

Tal y como ya lo hemos señalado, Emir Rodríguez Monegal fue el primer estudioso en señalar y describir las diferencias que separan la primera de la segunda edición de *El arco y la lira*. De acuerdo con su punto de vista, estas diferencias no sólo obedecen a una revisión de estilo, sino a una actualización de la perspectiva de Octavio Paz sobre la poesía llevada a cabo luego de su prolongada residencia en París y en Nueva Delhi. De acuerdo con el investigador uruguayo, la primera edición del libro refleja a un hombre educado en las letras hispánicas y en la cultura francesa, con la cual ha tenido ya un breve encuentro personal; diez años después, las cosas han cambiado notablemente:

En los once años que corren entre la primera y la segunda edición, Paz vive principalmente fuera de México: en Francia y en la India, en particular. Una mayor exposición directa a la cultura francesa le permite separar mejor la paja del grano, y (sobre todo) le facilita la puesta al día de su repertorio bibliográfico. Pero es, indudablemente, la estancia de unos seis años en Nueva Delhi (1962-1968), como embajador de su patria, lo que permite a Paz esa fabulosa maduración del pensamiento poético y de la misma poesía que hace de su obra actual la más importante de las letras hispánicas.³⁵

Rodríguez Monegal afirma que Octavio Paz transformó sensiblemente su perspectiva intelectual luego de estas experiencias internacionales. Por lo tanto, el poeta mexicano delineó con mayor cuidado en la nueva versión de su libro el curso histórico de la poesía francesa durante el siglo XIX, incorporó a su estu-

³⁵ Rodríguez Monegal, *op. cit.*, p. 37.

dio los alcances teóricos del estructuralismo antropológico y lingüístico y documentó con mayor seguridad su conocimiento de la India. Gracias a estas adquisiciones, siempre con base en el estudio del profesor universitario, Paz sometió a examen crítico sus primeras posiciones ante el existencialismo y el surrealismo, y suavizó la atribución de un papel demiúrgico a la figura del poeta.

Me parece que Rodríguez Monegal, como luego harían otros críticos deudores de su perspectiva, fue muy aprisa y llegó demasiado lejos en la ruta de la pretendida transformación operada en el esquema ideológico original de *El arco y la lira*, pues sacó conclusiones de carácter sistemático con base en meros préstamos de vocabulario y pasó por alto las contradicciones en las que Paz incurrió al incluir en una poética intuitiva, organizada en torno a la *experiencia poética*, referencias al estructuralismo. Porque las citas de Trubetzkoy, Jakobson o su admiradísimo Lévi-Strauss no alteraron la lógica profunda de *El arco y la lira* tramada en el marco general del idealismo estético.³⁶ La reorientación de Octavio Paz hacia el estructuralismo no puede probarse adecuadamente ni desde el punto de vista que resultaría de contrastar el sistema de enunciados del escritor mexicano en *El arco y la lira* con el sistema conceptual aplicado por el estructuralismo al discurso literario, ni mucho menos si intentamos pensar la figura de Paz en el horizonte enunciativo del estructuralismo. Éste corresponde a un campo institucional y discursivo de carácter escolar, altamente especializado, plenamente funcional con

³⁶ “En el último párrafo de su carta me pide que le sugiera algunos títulos de libros y autores. He leído recientemente *Le cru et le cuit*, de Claude Lévi-Strauss. Un libro extraordinario. A mi juicio Lévi-Strauss es uno de los grandes pensadores de esta época. Ojalá que ustedes publiquen algunas de sus obras. También le recomiendo otro de sus estudios: *Tristes tropiques*”, Paz/Orfila, *op. cit.*, p. 11 (OP/AO, Nueva Delhi, 18 de junio de 1965). “A propósito de libros que el Fondo tal vez podría publicar, se me ocurre uno de Jakobson: *Ensayos de lingüística general*. Como usted sabe, el pensamiento de Jakobson ha influido profundamente en Lévi-Strauss”, OP/AO, Nueva Delhi, 20 de octubre de 1965, en *ibid.*, p. 33.

respecto al papel que las sociedades modernas confiaron a la universidad, mientras que el idealismo estético alimenta todavía en los años sesenta en el contexto latinoamericano la identidad social, el sustento institucional y las estrategias de autorización correspondientes a una figura que, conviene no olvidarlo, se ha perfilado precisamente en los límites, y aun en contra, del espacio escolar: el escritor asociado a la *literatura*, y muy especialmente a los discursos que dentro de ésta se articulan en torno a los recursos de la antigua Belleza: la poesía.

Paz no dejará de operar dentro del horizonte del *poeta*, conforme con el cual sus actos y sus enunciados resultan plenamente inteligibles, apoyados en la autoridad de la poesía hispanoamericana, por más que intente asimilar algunas señales del estructuralismo. Estas señales, antes que rearticular el sustrato más sólido del esquema discursivo de *El arco y la lira*, se ofrecen a nosotros como huellas dispersas de un discurso de época, el estructuralismo, que interfiere con el idealismo estético. Estas interferencias pueden ser vistas como incisiones superficiales en el cuerpo de un discurso que indican en la materialidad del texto que nos atañe las tensiones de la posición de Paz en el espacio letrado; posición inestable y contradictoria que, por un lado, responde al hombre de letras en el servicio público y, por otro, insiste en los valores de originalidad, novedad e independencia de su discurso; posición que acude con interés a las manifestaciones discursivas de un campo autónomo como el universitario, pero se incomoda ante la especialización y aun se expresa en contra de ésta siguiendo los recursos del escritor-poeta hispanoamericano de matriz modernista; posición que actúa todavía de acuerdo con las actitudes críticas y subversivas del modernismo hispanoamericano, aunque ya comprende que los ejes América Latina *versus* Estados Unidos y Poesía *versus* Materialismo son insuficientes para explicar el orden mundial de los años sesenta; y una posición, en fin, que no logra estabilizar un campo discursivo, un sistema de autorización y un orden jerárquico de géneros.

A pesar de que este orden de problemas no formaba parte de la perspectiva de Rodríguez Monegal, conviene prestar toda nuestra atención cuando este investigador afirma que en la ampliación del panorama poético llevada a cabo en la segunda edición del libro, el cambio más notable corresponde al tratamiento recibido por la poesía hispanoamericana. Ciertamente el cambio más drástico y de mayores consecuencias tanto en el texto como en el campo del discurso en que actúa el autor ocurrió a propósito del replanteamiento de la tradición poética hispanoamericana. En este sentido, debe tenerse en cuenta el mayor espacio que Octavio Paz consagró en su estudio al dominio de las letras hispánicas, el más apropiado todavía hacia 1964 a las operaciones discursivas de un sujeto enunciante como Paz.³⁷ “Lo que Paz dice ahora sobre el modernismo —escribió Rodríguez Monegal—, sobre la vanguardia, sobre algunos poetas como Vallejo, Huidobro y Neruda es valioso por la perspectiva que otorga a su juicio el libro en que están incluidos”.³⁸ En efecto, estamos ante uno de los núcleos productores de sentido más sensibles en el discurso de Paz; un núcleo en el cual cabría esperar que las tensiones que caracterizan al escritor mexicano se proyectaran con mayor intensidad.

Este cambio es una digresión de carácter histórico sobre la poesía hispanoamericana que se incorpora en el capítulo primero de *El arco y la lira*, específicamente en el apartado tercero, “Verso y prosa”, consagrado a la discusión de las diferencias que adopta la función del ritmo en la prosa y en el verso. En rigor, este apartado es una extensión del anterior, llamado “El ritmo”,

³⁷ Escribo 1964 porque ése fue el año en el cual Octavio Paz llevó a cabo, si no todas, al menos las correcciones más importantes a propósito de una segunda edición de *El arco y la lira*. En ese año, Roger Munier tradujo al francés la obra, para lo cual el poeta afirma haber introducido “cambios y ampliaciones de consideración que fueron recogidos en la edición mexicana de 1967”, Paz, “La casa de la presencia”, pp. 25-26. Además, téngase en cuenta que en la edición de las obras completas, las apostillas que Paz redactó al pie de página del texto corregido de *El arco y la lira* fueron fechadas con el año 1964.

³⁸ Rodríguez Monegal, *op. cit.*, p. 41.

en cuyas páginas se afirma la preeminencia del ritmo entre todos los instrumentos y mecanismos de producción de sentido en el lenguaje. Recuérdese que esta digresión fue practicada por Octavio Paz en uno de los lugares más significativos de su obra, el capítulo primero, donde se agota la postulación del tema central de *El arco y la lira*: según lo hemos explicado, la naturaleza analógica de la comunicación poética. Tengamos en cuenta que, a pesar del título del capítulo, “El poema”, Paz no examina ni el metro ni las figuras poéticas de dicción y pensamiento, aun cuando haya traído a cuento estos aspectos durante su discusión. En vez de ello, postula la peculiaridad o desviación del lenguaje poético con respecto del lenguaje ordinario, siguiendo un tema cuyo prestigio en la poética moderna data del célebre debate sostenido entre Wordsworth y Coleridge.³⁹ Sin embargo, ajeno al sustrato retórico de esta discusión, Paz explica la peculiaridad del lenguaje poético por la índole de sus referentes: ¿qué representa el poema?, ¿qué refiere el poema? La respuesta de Paz se une a la tradición de una teoría mimética de la literatura reformada luego de la crisis del canon clásico. En este marco debe entenderse la naturaleza analógica de la comunicación poética propuesta por Octavio Paz: el poeta *imita* un orden del universo oculto a los ojos de los hombres. El ritmo no es sino el instrumento adecuado para llevar a cabo la imitación analógica de la realidad.⁴⁰

De acuerdo con Paz, la base de los procedimientos significativos del lenguaje es el ritmo. Esta condición privilegiada atribuida al ritmo se desarrolla en las páginas que ahora nos atañen cuando Paz afirma el principio que copio en seguida:

³⁹ Dolezel, *op. cit.*, pp. 117-121.

⁴⁰ Ajena a mis preocupaciones sobre la poética occidental, la investigadora Login Jade explica el concepto de analogía en Octavio Paz como el reconocimiento de una influencia de la tradición hermética en el romanticismo, el simbolismo y el modernismo. Si esta perspectiva no puede ayudarnos a comprender el modo en que la analogía se instala en el cuadro de los problemas epistemológicos establecidos por la poética occidental; en cambio, sí nos permite entender el

El ritmo no solamente es el elemento más antiguo y permanente del lenguaje, sino que no es difícil que sea anterior al habla misma. En cierto sentido puede decirse que el lenguaje nace del ritmo; o, al menos, que todo ritmo implica o prefigura un lenguaje. Así, todas las expresiones verbales son ritmo, sin excluir las formas más abstractas o didácticas de la prosa.⁴¹

Aunque el ritmo se da en toda forma verbal, sólo se manifiesta plenamente en el poema. El ritmo “infunde vida” al verso; el metro es la manifestación de esta fuerza original. Con estas afirmaciones, Octavio Paz cancela en su obra la investigación sobre la estructura del verso y lleva la discusión a un terreno dominado por formas intuitivas del conocimiento próximas a la religión, la magia y cualquier otra práctica de participación holística. Este punto de vista, como lo ha señalado Liliana Weinberg, comporta una “dimensión antropológica” presente desde el primer periodo de la trayectoria de Paz y fortalecida por la etnografía y el surrealismo etnográfico con los cuales se vinculó durante su primera madurez.⁴² Estas orientaciones disciplinarias encontra-

camino que siguen ciertas adquisiciones, prestamos e influencias ideológicos en el campo de nuestro interés, véase Cathy Login Jade, *Rubén Darío y la búsqueda romántica de la unidad*, México, FCE, 1986, p. 15. De acuerdo con la opinión de Alfonso García Morales, el libro de Login Jade es “la tesis más completa”, por lo menos hasta 1999, que representa un movimiento en la crítica universitaria que tiene al “esoterismo” como uno “de los aspectos privilegiados de la bibliografía” sobre Darío, luego de publicada la perspectiva de Octavio Paz. García Morales, “*El caracol y la sirena* de Octavio Paz: una lectura ‘surrealista’ de Rubén Darío”, en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 28 (1999), pp. 637-657.

⁴¹ Paz, *El arco y la lira*, 2ª ed., p. 89.

⁴² “Esta tensión que evoca el descubrimiento de la escisión entre individuo y mundo, el desgarramiento del hombre lúcido ante el sentido total perdido a la vez que el esfuerzo por recuperarlo y reinventarlo a través de la palabra, en una iluminación condenada a ser ya incompleta aunque inteligente, es, en mi opinión, el gran tema de Octavio Paz. Un tema que, por cierto, dota a su ensayo de una dimensión antropológica por muchos desatendida”, Liliana Weinberg, “Luz inteligente: la dimensión antropológica en los primeros ensayos de Octavio Paz”, en Héctor Jaimes, coord., *Octavio Paz: la dimensión estética del ensayo*, México, Siglo XXI, 2004, pp. 269-311.

ron un campo fértil en el poeta gracias a la matriz idealista de la poética occidental, a la que, a su tiempo, contribuyeron a actualizar en el dominio público de la discusión intelectual del siglo xx. Recuérdese que para nuestro escritor el poema no es una estructura verbal sino un *organismo* habitado excepcionalmente por la corriente eléctrica de la poesía; *organismo* que, al margen de su dimensión estética, permite a los seres humanos evadirse de su individualidad con el fin de *reunirse, reincorporarse* en la unidad fundamental que Paz supone constitutiva de la vida humana.⁴³ Analogía y ritmo son el sustento de este modo de concebir la poesía.⁴⁴

El principio esencial de la operación poética también ocupa un lugar en el relato histórico que Paz ofrece de la poesía lírica occidental en su libro como prueba de sus afirmaciones generales. Así, en el orbe europeo, afirma nuestro autor, el ritmo se abrió paso en periodos cuya cadencia descansa en los acentos independientemente del cómputo de las sílabas; se trata de un sistema de versificación irregular, acentual o rítmica, de acuerdo con las denominaciones que Paz utiliza para oponer este arreglo al basado en el número regular de las sílabas. La regularidad de este último sistema, según el contexto de la discusión de Paz, parece someter al ritmo a una naturaleza que no es del todo suya, que lo obliga a inclinarse ante principios que le son ajenos. Hacia el fin de la Edad Media, se inicia el apogeo de la versificación regular, aunque la versificación rítmica no desaparece del todo a la espera de su restauración. La poesía moderna es la hora de esa restauración: el momento histórico sobre el cual se proyecta con toda su fuerza el ritmo, principio esencial de toda

⁴³ “La clave de la poesía no es el canto egoísta de un hombre sino la búsqueda de sentido de todos los hombres”, *ibid.*, p. 294.

⁴⁴ Este énfasis en el ritmo procede de un campo muy socorrido en la tradición herméutica: aquél que se articula en torno a Pitágoras y sus comentaristas, de acuerdo con Login Jrade, *op. cit.*, pp. 20 ss. Véase también García Morales, art. cit., pp. 642-643. Es conveniente destacar que este investigador centra el origen de esta perspectiva en Octavio Paz en su lectura del Breton correspondiente a *Arcane 17* (1957).

experiencia, ya no digamos poética, sino lingüística. En consecuencia, la especulación idealista de Paz queda planteada en términos del relato histórico que ofrece de la poesía europea.

Conviene señalar de paso que la relectura histórica de Paz reactiva una de las líneas del discurso autorreivindicador del modernismo hispanoamericano, contrario, ajeno y, en última instancia, crítico de los mecanismos racionalizadores del Estado liberal en América Latina, tales como, por ejemplo, la gramática y las instituciones de la retórica.⁴⁵ La regularidad y la proporción numérica del verso calzado en metros es objeto de crítica por su designio opuesto a la libertad de un lenguaje no reducido a las funciones reguladores de la sociedad moderna. La poesía moderna y su agente, el poeta, viene a restituir al hombre una libertad escamoteada por las instituciones reguladoras de la vida civil; es en esta tarea libertaria donde radica la legitimidad de la literatura, y no en el concurso que ésta presta al control ejercido por el Estado liberal.

Algo similar ocurrirá con la poesía hispanoamericana. En la postulación que Paz hizo del problema en la primera edición de *El arco y la lira*, las consecuencias irracionales del fenómeno fueron planteadas abiertamente. Leamos el pasaje correspondiente:

Importa repetir la concordancia de los dos fenómenos: la restauración de la versificación acentual y la irrupción del pensamiento analógico. La vuelta a las formas libres fundadas en el golpe rítmico de sus acentos se dio al mismo tiempo que el retorno a la imagen. Una vez más: ritmo e imagen son inseparables. Así, el estudio de la frase poética, núcleo del poema, nos lleva al de la imagen. Sólo la imagen podrá decirnos cómo el verso, que es una unidad rítmica, es también una frase dueña de sentido.⁴⁶

Este párrafo insiste en el poder del ritmo como mecanismo propiciatorio del sentido, ritual de un conocimiento participativo

⁴⁵ Ramos, *op. cit.*, pp. 35-49.

⁴⁶ Paz, *El arco y la lira*, 1ª ed., p. 88.

del tipo que el surrealismo etnográfico había sancionado en los círculos intelectuales, al margen de cualquier otro mecanismo racional consignado por los instrumentos de estudio propios del paradigma filológico y de la retórica. En la redacción de 1964, Paz suprimió el pasaje que acabamos de citar, donde planteaba la unión del ritmo y de la imagen como sustento de la comunicación analógica propia de la poesía; en su lugar introdujo la digresión que me interesa: la poesía hispanoamericana entendida como protagonista de la poesía moderna tanto por su recuperación del ritmo como por el principio analógico de la comunicación que propone al hombre. La digresión tiene como eje la postulación de la poesía hispanoamericana como iniciadora de la poesía moderna. “El periodo moderno se divide en dos momentos: el ‘modernista’, apogeo de las influencias parnasianas y simbolistas de Francia, y el contemporáneo. En ambos, los poetas hispanoamericanos fueron los iniciadores de la reforma”.⁴⁷ Esta digresión es el resultado de un extenso desarrollo por parte de Paz del siguiente párrafo que copio de la primera edición de *El arco y la lira*:

En la Edad Media predominó el sistema acentual. Desde el Renacimiento, el silábico. A partir del modernismo hemos vuelto a la versificación irregular, gracias al verso libre y a las combinaciones rítmicas descubiertas por Darío, Lugones y los otros modernistas.⁴⁸

Y en efecto, Paz se ocupará del modernismo en las páginas de la digresión ocasionada en la segunda edición de *El arco y la lira* con motivo de este párrafo; muy especialmente de Rubén Darío, cabeza de este movimiento. La importancia que cobra el poeta nicaragüense en la discusión de Octavio Paz sobre el principio rítmico de la experiencia poética y la naturaleza analógica

⁴⁷ Paz, *El arco y la lira*, 2ª ed., p. 109. La digresión de la cual damos cuenta en este pasaje se extiende hasta la página 113.

⁴⁸ Paz, *El arco y la lira*, 1ª ed., p. 79.

que es propia de la comunicación poética es tal que el mexicano toma esta digresión como base del ensayo “El caracol y la sirena (Rubén Darío)”, fechado en 1964, y recogido definitivamente en *Cuadrivio* (1965). La autonomía textual que este ensayo cobró respecto de la digresión de *El arco y la lira* nos permite reconocer la importancia que tienen para Octavio Paz los asuntos relacionados con la naturaleza rítmica y analógica de la poesía, al margen de cualquier interferencia discursiva y genérica que *El arco y la lira* pudiera tener en éstos, así como también la pertinencia con la cual la obra de Darío se relaciona con esta perspectiva. En la siguiente cita se pueden reconocer los elementos fundamentales que se desarrollarán en “El caracol y la sirena”:

La poética del modernismo, despojada de la hojarasca de la época, oscila entre el ideal escultórico de Gautier y la música simbolista: “Yo persigo una forma que no encuentra mi estilo —dice Darío— y no hallo sino la palabra que huye... y el cuello del gran cisne blanco que me interroga”. La “celestes unidad” del universo está en el ritmo. En el caracol marino el poeta oye “un profundo oleaje y un misterioso viento: el caracol la forma tiene de un corazón”. El método de asociación poética de los “modernistas”, a veces verdadera manía, es la sinestesia. Correspondencias entre música y colores, ritmos e ideas, mundo de sensaciones que riman con realidades invisibles. En el centro, la mujer: “la rosa sexual (que) al entreabrirse conmueve todo lo que existe”. Oír el ritmo de la creación —pero asimismo verlo y palparlo— para construir un puente entre el mundo, los sentidos y el alma: misión del poeta.⁴⁹

Gracias a estos elementos, podemos investigar con base en indicios seguros la concepción de la poesía asociada al idealismo estético que caracteriza a Octavio Paz.⁵⁰ El ensayo que

⁴⁹ Paz, *El arco y la lira*, 2ª ed., p. 110.

⁵⁰ Login Jrade señala en su estudio a Paz como pionero en la perspectiva ocultista del modernismo. Según ella, esta perspectiva es la que verdaderamente establece el lugar del modernismo en el contexto de la poesía moderna. “El impulso fun-

Octavio Paz dedicó a Rubén Darío, “El caracol y la sirena”, es un desarrollo natural de las páginas de la segunda edición de *El arco y la lira*, en las cuales abunda sobre la poesía hispanoamericana como iniciadora de la modernidad poética con base en su enérgico retorno a la versificación rítmica y a la imagen. Este hecho se impuso a Paz no sólo por la materia de su libro sobre la poesía, sino también por las cláusulas del género que decidió obedecer y los propósitos de la exposición. Las interferencias o las dislocaciones de *El arco y la lira* no llegarán a tal grado que permitan a Paz convertir su manifiesto o declaración de principios sobre la poesía en una historia de la poesía. Toda referencia a este respecto en *El arco y la lira* hace las veces de un ejemplo que da mayor peso a sus especulaciones, más o menos desarrollado en cada caso, pero nunca es un objetivo autónomo del discurso. El tratamiento histórico de los ejemplos del libro daría paso a otra clase de textos: es el caso de los ensayos que acompañan en el tiempo a la composición de *El arco y la lira*, recogidos en su mayor parte en *Las peras del olmo*.⁵¹ También es el caso de “El caracol y la sirena” con respecto de la poesía hispanoamericana, especialmente el modernismo y Rubén Darío, una vez que nuestro autor reescribió su poética en 1964. La digresión sobre la poesía hispanoamericana que en *El arco y la lira* ejemplifica las afirmaciones correspondientes a la versificación rítmica es la materia que se desarrolla ampliamente desde una perspectiva histórica en “El caracol y la sirena”.

En mi opinión, “El caracol y la sirena” es un ensayo cuya importancia no ha sido ponderada suficientemente por los estu-

damental de la poesía decimonónica es una insaciable esperanza de inocencia, cuyo principio clave es la reconciliación, la síntesis de lo dividido, opuesto o conflictivo. Su búsqueda los llevó a descubrir [a románticos y simbolistas] la visión analógica de la doctrina esotérica. El modernismo es heredero de estos movimientos y representa una original adaptación de sus corrientes principales. Es solamente en estos términos que el movimiento hispanoamericano puede definirse y su lugar en la poesía moderna puede determinarse”, Login Jrade, *op. cit.*, p. 20.

⁵¹ Octavio Paz, *Las peras del olmo*, México, UNAM, 1957.

diosos y los críticos interesados en el pensamiento poético de Octavio Paz. En este hecho, como es habitual, algo ha tenido que ver el lugar definitivo que estas páginas merecieron en los libros del escritor mexicano; en este caso, *Cuadrivio*, obra que encabeza el escrito sobre Rubén Darío.⁵²

Este ensayo no sólo tiene su origen en *El arco y la lira* desde el punto de vista textual, sino también ideológico, porque la explicación de la poesía modernista en general, y la de Rubén Darío en particular, se asienta sobre una teoría de la imitación analógica de la realidad. La discusión de Paz en *El arco y la lira* sobre la naturaleza misteriosa del mundo y la imitación de ésta que el poema lleva a cabo con base en el ritmo es trasladada íntegramente a este ensayo. En consecuencia, en estas páginas llega a su madurez una línea de comprensión de la poesía que Paz desarrolló desde sus primeros textos en los años treinta, cuando no podía tratar el asunto sino como un hecho referido a la realidad histórica. Aunque este problema llegó a ser planteado en los términos de un compromiso social, en contraste con las actitudes de los poetas de Contemporáneos, el hecho deja bien radicado en la poética de Paz el problema de las relaciones entre poesía y realidad, sobre el cual se afinan poco a poco asuntos como la referencialidad de la comunicación poética y la semántica literaria, que encontramos en la discusión de la teoría rítmica y analógica de la comunicación poética.

La importancia que tiene la materia apuntada en *El arco y la lira* y desarrollada en “El caracol y la sirena” no sólo se refiere al pensamiento del escritor mexicano sobre la poesía, sino también a un acto estratégico para la consolidación del conflictivo lugar de Paz en el horizonte de los intercambios simbólicos del periodo. La naturaleza de los mecanismos de producción de sentido que Paz discute es parte de su alegato sobre la modernidad poética y la modernidad de la figura socialmente construida

⁵² Octavio Paz, *Cuadrivio. Darío. López Velarde. Pessoa. Cernuda*. México, Joaquín Mortiz, 1965 (Serie del Volador).

con base en la cual se piensa tanto a sí mismo como a la red de escritores en la cual ha venido insertándose. La digresión que nos ocupa muestra su interés por incorporar en esta discusión a la poesía hispanoamericana modernista y sus etapas sucesivas. En esta operación discursiva observamos el interés por ofrecer a sus ideas una cobertura histórica, prestigiosa y acreditada, próxima a su propia biografía, aunque reinventada según las premisas de la versificación rítmica, la naturaleza analógica de la comunicación poética y la condición misteriosa del poeta. Así, el prestigio del modernismo hispanoamericano se mueve, en el discurso de Paz, de sus ejes tradicionales (América Latina/Estados Unidos; Espiritualidad/Materialismo, etcétera) al campo discursivo articulado en torno de la problematización de la modernidad. Este campo discursivo todavía se encuentra sujeto a tensiones y desplazamientos inestables, acarreos y adquisiciones provisionales, aperturas inesperadas a dominios muy diversos del saber humano, como lo prueban las marcas del estructuralismo, entre las que destaca el epílogo de *El arco y la lira*, “Los signos en rotación”, particularmente las palabras dedicadas a Mallarmé en la segunda parte de este documento.⁵³ Estas páginas abren un nuevo capítulo en las especulaciones de Paz que ha de tratarse aparte. Sin embargo, esta nueva orientación no llegó a desarrollarse con plenitud y convivió contradictoriamente con la idea de la imitación analógica de la realidad, la imitación de un orden del mundo escamoteado a los seres humanos en virtud de la servidumbre a la cual son reducidos por las instituciones de la

⁵³ Cf. particularmente Paz, *El arco y la lira*, 2ª ed., pp. 257-273. En estas páginas, Paz desarrolló la parte sustancial de la actualización de este epílogo en 1964, aquélla que se refiere a la poesía escrita luego de *Un coup de dés*, de Mallarmé, y que a su juicio representa la disolución de la imagen del mundo en un horizonte dominado por la tecnología. Sin embargo, la idea de la poesía vinculada referencialmente a un orden del mundo persiste. Y persiste aun a riesgo de incurrir en contradicción con la perspectiva estructural de la significación poética sobre la cual Paz da sus primeros pasos. El escritor mexicano, entre las pp. 257 y 261 volverá sobre la noción de la experiencia poética como *otredad*; la poesía como descubrimiento de la totalidad de la vida; la poesía homologable al amor y a la religión.

razón, y las facultades excepcionales de un sujeto capaz de resituir el mundo en su totalidad: el poeta.

CONCLUSIÓN

El modelo del *intelectual crítico e independiente* que, de acuerdo con el punto de vista desarrollado en la primera parte de este artículo, orientó los enunciados y los actos de Octavio Paz a partir de los años sesenta no tiene como eje de su definición ideario político alguno, sino la estimación que el sujeto letrado tiene de sus propias virtudes intelectuales y literarias como excepcionales: su condición *misteriosa*, la imitación que es capaz de llevar a cabo de un mundo oculto, sólo asequible mediante los instrumentos de la analogía poética. Esta excepcionalidad es la que Paz reconoce en Rubén Darío con base en claves idealistas del discurso que no fueron ajenas ni al propio poeta nicaragüense ni a otros escritores notables del periodo modernista.⁵⁴

La lectura de Paz no es original desde el punto de vista de las matrices culturales que alimentaron el enunciado modernista. En cambio, las páginas de Paz a propósito de la materia que nos importa en este artículo son dignas de nota porque registran las operaciones que el escritor llevaba a cabo con el fin de validar una figura ajena a los recursos de la *ciudad letrada*. Esta validación descansaba sobre los atributos y los instrumentos de la excepcionalidad modernista: el poder de la comunicación analógica del lenguaje poético practicado por los escritores modernistas, última consecuencia de la teoría del ritmo como fuente primordial de la poesía. Paz convirtió en su ensayo sobre Rubén Darío el poder cognitivo y expresivo de los modernistas en un referente prestigioso en el ámbito hispánico del poder del *intelectual* en trance de ser construido.

⁵⁴ Leonardo Martínez Carrizales, *El recurso de la tradición. Jaime Torres Bodet ante Rubén Darío y el modernismo*, México, UNAM, 2006, pp. 193-215.

De acuerdo con todos los procedimientos del discurso puestos en juego por el poeta mexicano, podemos afirmar que esta figura histórica del sujeto letrado (el *intelectual hispanoamericano*) se proponía abandonar la sordera de los *versos medidos con los dedos*, imagen de los sistemas racionales de la ciudad letrada; huir del *silencio pétreo y mudo* en busca del nombre sonoro de la poesía, el reino de la música de las esferas, el sonido pleno de sentido que reverbera en el arco y la lira.

BIBLIOGRAFÍA

- ARDAO, ARTURO, *América Latina y la latinidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993 (500 años después).
- DOLEZEL, LUBOMIR, *Historia breve de la poética*, trad. Luis Alburquerque, Madrid, Editorial Síntesis, 1997 (Teoría de la Literatura y Literatura Comparada).
- GARCÍA MORALES, ALFONSO, “*El caracol y la sirena* de Octavio Paz: una lectura ‘surrealista’ de Rubén Darío”, en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, núm. 28 (1999), pp. 637-657.
- LOGIN JRADE, CATHY, *Rubén Darío y la búsqueda romántica de la unidad. El recurso modernista a la tradición esotérica*, traducción Guillermo Sheridan, México, Fondo de Cultura Económica, 1986 (Sección de Lengua y Estudios Literarios).
- MARTÍNEZ CARRIZALES, LEONARDO, “La conversación literaria: París y Madrid”, en Héctor Perea, ed., *Alfonso Reyes. El sendero entre la vida y la ficción*, Madrid, Instituto Cervantes, 2007, pp. 41-69.
- _____, *El recurso de la tradición. Jaime Torres Bodet ante Rubén Darío y el modernismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- _____, *La sal de los enfermos. Caída y convalecencia de Alfonso Reyes. París 1913-1914*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León-Consejo para la Cultura de Nuevo León, 2001.

- MÉNDEZ PLANCARTE, GABRIEL, “En torno a *El deslinde*”, en *Filosofía y Letras* (México, UNAM), núm. 17 (enero-marzo de 1945), pp. 11-20.
- PASTÉN B., J. AGUSTÍN, *Octavio Paz. Crítico practicante en busca de una poética*, Madrid, Editorial Plegos, 1999.
- PAZ, OCTAVIO, *El arco y la lira. El poema. La revelación poética. Poesía e historia*, 2ª ed., México, FCE, 1967 (Sección de Lengua y Estudios Literarios).
- _____, *El arco y la lira, Obras completas 1. La casa de la presencia. Poesía e historia*, México, Círculo de Lectores-Fondo de Cultura Económica, 1994 [1ª ed. Barcelona, Círculo de Lectores, 1991], pp. 33-288.
- _____, *El arco y la lira. Edición facsimilar conmemorativa. 50 aniversario (1956-2006)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006. Anthony Stanton, postfacio.
- _____, *Cartas a Tomás Segovia (1957-1985)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- _____, *Corriente alterna*, México, Siglo XXI Editores, 1967.
- _____, *Cuadrivio. Darío. López Velarde. Pessoa. Cernuda*, México, Joaquín Mortiz, 1965 (Serie del Volador).
- _____, *Jardines errantes. Cartas a J. C. Lambert 1952-1992*, México, Seix Barral, 2008.
- _____, *Las peras del olmo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1957.
- _____, *Primeras letras (1931-1943)*, selección, introducción y notas Enrico Mario Santí, México, Editorial Vuelta, 1988 (La Reflexión).
- _____, Alí Chumacero, José Emilio Pacheco y Homero Aridjis, *Poesía en movimiento. México, 1915-1966*, México, Siglo XXI Editores, 1966.
- _____/ Arnaldo Orfila, *Cartas cruzadas*, México, Siglo XXI Editores, 2005.
- RAMOS, JULIO *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989 (Tierra Firme).

- REYES, ALFONSO, *Obras completas de Alfonso Reyes. T. XIV. La experiencia literaria. Tres puntos de exegética literaria. Páginas adicionales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962 (Letras Mexicanas).
- _____, *Obras completas de Alfonso Reyes. T. XV. El deslinde. Apuntes para la teoría literaria*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963 (Letras Mexicanas).
- _____/ Octavio Paz, *Correspondencia (1939-1959)*, México, Fondo de Cultura Económica-Fundación Octavio Paz, 1998 (Tierra Firme).
- RODRÍGUEZ MONEGAL, EMIR, "Relectura de *El arco y la lira*", en *Revista Iberoamericana*, XXXVII: 74 (enero-marzo de 1971), pp. 35-46.
- SIRINELLI, JEAN-FRANÇOIS, "Le hazard ou la nécessité? Une histoire en chantier: l'histoire des intellectuels", *Comprendre le XXe siècle français*, Paris, Fayard, 2005, pp. 57-78
- SANTÍ, ENRICO MARIO, *El acto de las palabras. Estudios y diálogos con Octavio Paz*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997 (Vida y Pensamiento de México).
- STANTON, ANTHONY, *Inventores de tradición: ensayos sobre poesía mexicana moderna*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, 1998 (Vida y Pensamiento de México).
- ULACIA, MANUEL, *El árbol milenario. Un recorrido por la obra de Octavio Paz*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 1999.
- WEINBERG, LILIANA, "Luz inteligente: la dimensión antropológica en los primeros ensayos de Octavio Paz", en Héctor Jaimes, coordinador, *Octavio Paz: la dimensión estética del ensayo*, México, Siglo XXI Editores, 2004, pp. 269-310.
- XIRAU, RAMÓN, "El deslinde", en Alfonso Rangel Guerra, compilador, *Páginas sobre Alfonso Reyes*, I, 2ª parte, México, El Colegio Nacional, 1996, pp. 632-633.

LOS INTELLECTUALES
Y LA CRÍTICA DE LA CULTURA

ENSAYO E HISTORIOGRAFÍA EN LA NARRATIVA LATINOAMERICANA DE JOSÉ LUIS ROMERO

Omar Acha

LA IDENTIDAD CONTINENTAL COMO NUDO PROBLEMÁTICO
DEL ENSAYISMO LATINOAMERICANO

La práctica del ensayo en la América independiente nació como exploración y propuesta de identificación de un orden nacional. Así fue que hacia 1830 surgieron las variantes regionales y nacionales del ensayo, cuya geografía hispanoamericana no podía ser uniforme pues la crisis de los imperios ibéricos fracturó las estructuras administrativas preexistentes. Los virreinos y gobernaciones se fragmentaron en una quincena de nuevas formaciones políticas, bajo la amenaza de disgregaciones aún mayores.

El ensayo decimonónico apremió respuestas programáticas ante las dificultades que acosaron a las nuevas geografías políticas. La tarea de representar la nueva realidad fue precedida por la literatura, como en J. J. Fernández de Lizardi o Bartolomé Hidalgo. Desde 1840-1850 el ensayo y la historiografía aportaron nuevas argumentaciones. Pronto sería el ensayo el que proveería temas y problemas para los otros dos géneros.¹

¹ Peter G. Earle y Robert G. Mead, *Historia del ensayo hispanoamericano*, México, De Andrea, 1973; Antonio Sacoto, *Del ensayo hispanoamericano del siglo XIX*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1988; José Miguel Oviedo, *Breve historia del ensayo hispanoamericano*, Madrid, Alianza, 1991.

Esto vale al menos hasta los procesos de consolidación académica de la literatura y la historiografía hacia principios del siglo xx.

Como práctica alimentada por el Romanticismo, el ensayo de la etapa posterior a la independencia se propuso contribuir al labrado de las identidades nacionales. Por esa razón, asentada según los casos en precisas condiciones económicas y políticas, hasta el siglo xx sólo excepcionalmente logró exceder el formato local. Pero no todas las obras ensayísticas con temas locales nutrieron problemáticas de orden nacional-estatal. En ciertas zonas del subcontinente hispanoamericano el ensayo decimonónico adoptó algunos caracteres constitutivos de lenguajes compartidos por más de una república.

Es indudable que hubo divergencias, y éstas se incrementaron a partir del desigual impacto del mercado capitalista a partir de 1860. Pero persistieron algunas continuidades. Si bien no obstante los inevitables matices, durante el siglo xix se desarrolló un ensayismo hispanoamericano, su coherencia descansó en la común cuestión del caudillismo que, con escasas excepciones, recorrió las repúblicas americanas de México a la Argentina.

En la última década del siglo xix vio la luz un ensayismo de cobertura subcontinental, aunque su existencia fue tortuosa y casi siempre vicaria de preconceptos teóricos presuntamente universales, tal como aconteció con el ensayo positivista de corte psicológico practicado en la Argentina por Agustín Álvarez (*South America*, 1894) y Carlos Octavio Bunge (*Nuestra América*, 1903). En realidad, el ensayismo recuperó aliento mientras el positivismo ingresaba en su fase de agotamiento. Las referencias que serán discutidas en este estudio pertenecen todas al periodo postpositivista.

Para la consolidación de una textura ensayística latinoamericana no bastaron las reacciones ante las transformaciones económicas y políticas. Fue forzosa la emergencia de una preocupación política por la peculiaridad del subcontinente. La coyuntura de su aparición fue la del fin del último reducto español en América y la ya inocultable evidencia del avance imperialista de los

Estados Unidos. Anticipada por la respuesta de José Martí al congreso fundacional de la Unión Panamericana en Washington, luego de la guerra entre Estados Unidos y España en 1898, la representación de América Latina no pudo ya prescindir de una imagen del anglosajón como amenaza o diferencia.²

Si lo que identifica al ensayo latinoamericano como tal es la pregunta por la identidad latinoamericana, ésta ha sido definida de dos maneras. Como expresión de una comunión de lengua e historia (ésta era la propuesta de Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña) o de modo diferencial respecto de los países imperialistas anglosajones, y a partir de 1945 de manera decidida respecto de los Estados Unidos. Aunque es evidente que ambas estrategias no son incompatibles, han configurado dos actitudes muy distintas.

La imagen de una Latinoamérica amenazada por el neocolonialismo o el modo de vida *yanqui* se tornó hegemónica, y fue el campo de batalla donde prosperó la densa historia del ensayo latinoamericano durante el siglo xx. Aunque las formas nacionales o regionales del ensayismo conservaron peculiaridades, cuando se propusieron respuestas sobre el subcontinente fue el Otro norteamericano el que estabilizó la identidad compartida. El imperialismo, el intervencionismo, el “materialismo”, la United Fruit o la CIA, fueron la sombra permanente de buena parte del ensayo latinoamericano.

De las formas regionales del ensayo, aquí interesa mencionar la producida en las dos orillas del Río de la Plata. En el primer ensayo rioplatense, ambientado más exactamente en la pampa húmeda argentina y en el Uruguay, lo común residió en la representación dicotómica del habitante de las campañas y las élites urbanas. El texto más representativo es el *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento. Su binarismo fue repropuesto en las inme-

² Oscar Terán, “El primer antiimperialismo latinoamericano”, en *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogos, 1986; Ricardo Melgar Bao, “Símbolos del tiempo, la identidad y la alteridad en la visión americana de José Martí”, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 24 (enero-abril de 2001).

diaciones del 1900 a raíz de la aparición de masas inmigrantes y de las clases medias. El nombre capital de ese momento del ensayo rioplatense fue desde luego el de José Enrique Rodó. En la tensa cuerda del siglo xx, la discrepancia entre el impulso progresista del batllismo en Uruguay y los populismos contenidos por la reacción oligárquico-militar en Argentina se sumaron a la divergencia impuesta por la disímil extensión territorial para atenuar una afinidad que, sin embargo, jamás fue eliminada del todo.

La dificultad es perceptible en el muy habitual contraste entre la enunciación de una continentalidad latinoamericana del ensayo y la explicación monográfica e incluso individual que hallamos en el clásico estudio de Medardo Vitier.³

El emplazamiento de un objeto latinoamericano para la historiografía fue también tardío. Las obras históricas del siglo xx que intentaron pensar Latinoamérica estuvieron obligadas a enfrentar la vacilación sobre su entidad y se hallaron inexorablemente enfrentadas a la cuestión de Estados Unidos. Esto fue más evidente en la literatura histórica de raigambre nacionalista y de izquierda. El producto más conocido de esa narrativa, que fundaba su atracción en un enfrentamiento entre Latinoamérica y las amenazas externas fue el difuso aprismo historiográfico de autores como Jorge Abelardo Ramos y Vivian Trías.

La creciente complejidad de las repúblicas latinoamericanas, la cada vez mayor influencia de la potencia norteamericana y la aparición de nuevos procesos políticos (los populismos, la Revolución cubana, las dictaduras militares) dificultaron el entendimiento de las alternativas del subcontinente que supo plantear la forma más habitual del ensayo de aliento historiográfico: el derivado de la “historia de las ideas”. Es un buen ejemplo la obra de Leopoldo Zea, prescindente de minuciosas cronologías y matices regionales, pues las “ideas” atraviesan todo el cuerpo

³ Medardo Vitier, *Del ensayo americano*, México, FCE, 1945; véase también la bibliografía citada en la nota 1.

latinoamericano sin detallados anclajes económicos o políticos. Desde la más escéptica historia social, una narrativa coherente sobre América Latina era considerada problemática todavía bien avanzado el siglo.⁴

Pues bien, es en el cruce de la historia de las ideas y la historia social que José Luis Romero (1909-1977) propició un diálogo con el ensayo. Más exactamente, en ese encuentro propuso la enunciación historiográfica de América Latina. Y si su *Latinoamérica: las ciudades y las ideas* conserva cierta rareza en el panorama bibliográfico de nuestros países, esto no significa que sea comprensible fuera de la herencia temática y teórica esbozada en las páginas precedentes.⁵ En realidad, Romero asumió que la posibilidad de una narrativa histórica latinoamericana no podía prescindir de la interferencia del ensayo.

EL PENSAMIENTO DE JOSÉ LUIS ROMERO: ENTRE LA HISTORIA Y EL ENSAYO

La filiación más patente de *Latinoamérica* concierne a la ciencia histórica. José Luis Romero fue la figura fundadora del ciclo renovador de la historiografía profesional en la Argentina de la segunda mitad del siglo xx. Sin embargo, el volumen que comento evidencia la singularidad de Romero en ese devenir disciplinar. La cuestión es por qué Romero preservó una pulsión ensayística cuando la normalización historiográfica que lo tuvo como protagonista principal tendió a constituir un abismo frente a las tentaciones del ensayo.

⁴ Véase la "Prefazione" de Tulio Halperin Donghi a su *Storia dell'America Latina*, Turín, Einaudi, 1968.

⁵ José Luis Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, México, Siglo XXI, 1976. Citaré este volumen en el cuerpo del texto con la sigla LCI seguida de la paginación correspondiente, y lo mencionaré como *Latinoamérica*. Hay reimpressiones posteriores realizadas en la Argentina y en Colombia, así como traducciones al inglés, al portugués y al italiano.

La explicación de la densa carga teórica que sustenta a un libro aparentemente llano en su acontecer narrativo permite conjurar la equívoca seducción de su calidad literaria. En efecto, *Latinoamérica* contiene una compleja red de debates, cuya deconstrucción es posible a condición de hacer explícitas las deudas que pretende resolver. Por esta razón adelanto un preludeo genealógico y sistemático que, espero, rendirá sus frutos en la posterior lectura del texto de marras.

La historia de corte social y económico que logró una implantación universitaria en los tardíos años 1950 adoptó un sesgo distinto al sugerido por la concepción de la historia de Romero. Aunque no hubo un paradigma consolidado, los modelos ejemplares provenían de la recepción de las corrientes historiográficas euroatlánticas. En el momento de promover una nueva práctica historiográfica, Romero comprendió, no sin pesar, que la historia de la cultura esbozada en su revista *Imago Mundi* (1953-1956) era insuficiente. Él mismo transformó parcialmente sus puntos de vista, pero conservó el núcleo originario reconocible en sus escritos de los dos decenios anteriores.⁶

Los primeros estudios históricos de Romero versaron sobre Grecia y Roma, y hacia 1940 comenzó a inclinarse por el medievalismo. Un campo de interés que desarrolló paralelamente fue la historia de la historiografía y la reflexión teórica sobre el saber histórico, que le permitieron obtener su primera cátedra universitaria en 1942. Pero su identidad historiadora era la medievalista.

La residencia en la Argentina lo obligó a elegir sus primeros objetos de investigación en la historia del medioevo español, que pudo cultivar gracias a los materiales reunidos por Claudio Sánchez Albornoz en el Instituto de Historia de España. A principios de la década de los años cincuenta adelantó su investigación gracias a una beca que le permitió trabajar en los archivos de

⁶ Véanse los ensayos recogidos en J. L. Romero, *La vida histórica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988.

la Widener Library. En 1961 reunió un conjunto de sus *Ensayos sobre la burguesía medieval*, cuya área temática cubría toda la Europa occidental. En 1967 se publicó su esperada obra *La revolución burguesa en el mundo feudal*, que debía ser seguida por tres volúmenes. De ellos sólo apareció póstumamente, en 1980, *Crisis y orden en el mundo feudoburgués*.⁷

Los estudios medievalistas se concentraron en la reconstrucción de las transformaciones de la mentalidad burguesa nacida al calor del renacimiento urbano en la Europa del siglo xi. El trabajo intensivo sobre el medioevo confluyó con una historia latinoamericana cuya necesidad comenzó a pensar apenas publicada *Las ideas políticas en Argentina*, en 1946, donde había entablado una disputa de historiador en el plexo del ensayo nacional.

En articulación con su obra medievalista, Romero propuso entender el inicio de Latinoamérica como un efecto de la conquista europea, que extendía en otro continente la expansión urbana iniciada hacia el año mil. La prueba de ese enunciado era el papel crucial de las fundaciones de ciudades en la consolidación de la conquista. La culminación de esta idea fue *Latinoamérica*. Esa conexión entre Europa y América Latina lo condujo a diseñar una narrativa aún más general sobre “La estructura histórica del mundo urbano”, de la que sólo alcanzó a proponer un esquema.⁸

Latinoamérica requiere una segunda filiación. Desde sus primeros escritos de los años treinta, el pensamiento de Romero se configuró en un ambiente intelectual argentino impregnado por el ensayismo. Saúl Taborda y Ezequiel Martínez Estrada fueron las figuras principales que retaban en sus diferentes actitu-

⁷ J. L. Romero, *Ensayos sobre la burguesía medieval*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1961; *La revolución burguesa en el mundo feudal*, Buenos Aires, Sudamericana, 1967; *Crisis y orden en el mundo feudoburgués*, México, Siglo XXI, 1980.

⁸ J. L. Romero, “La estructura histórica del mundo urbano”, *Siglo XIX. Revista de Historia*, núm. 11 (enero-junio de 1992).

des a la herencia del *Facundo*. El diferendo fundamental cuestionaba la eficacia progresiva atribuida por Sarmiento a la vida urbana.

La preocupación ensayística por la realidad de América Latina, sin embargo, fue anterior al diseño historiográfico de una discusión detallada alrededor del legado sarmientino. El primer texto del joven Romero sobre América Latina, de 1932, estaba matizado por el romanticismo anticapitalista de Taborda. Siguiendo reflexiones de Waldo Frank, Romero mentaba la empresa de crear “nuestra América” como parte de un “impulso creador”. Pero esa América estaba conscientemente restringida a Argentina, Brasil y Uruguay. México y Perú no podían conciliarse con los tres países mencionados porque estaban marcados por un alto componente demográfico indígena y el indio solo, decía el joven Romero, “no es ya factor de ninguna esperanza”. Mas en los países de gran inmigración los nuevos contingentes europeos carecían de un “alma”, porque estaban concentrados únicamente en el trabajo. Los caracterizaba una voluntaria despreocupación espiritual. Si bien existió una “unidad originaria” de América Latina, luego de la independencia la necesidad de consolidar las estructuras estatales había gestado una multiplicidad de entidades nacionales artificiales, puramente jurídicas, que habían hecho olvidar lo común que las había precedido. Los nacionalismos cultivados por las historiografías locales pretendieron separar “lo que estaba radicalmente unido, lo que está tan fuertemente unido como para seguir estándolo, pese a esos esfuerzos”.⁹ “Hispano-América —aseguraba— no era un conglomerado artificial como lo son algunos países, como son otros pedazos de países. Era una fuerza espiritual poderosa, hoy subsistente gracias a su formidable vitalidad, pese a los ataques que

⁹J. L. Romero, “Inquisiciones sobre el continente. El nacionalismo americano y la historia”, en *Homenaje a Enrique José Varona en el cincuentenario de su primer curso de filosofía (1880-1930)*, La Habana, Dirección de Cultura, 1935, p. 145. El texto fue redactado en 1932, cuando Romero seguía los consejos tabordianos.

contra su unidad espiritual ha llevado el formalismo jurídico de las nacionalidades afirmadas polémicamente”.¹⁰ Romero concluía con la advertencia de que la reunificación sería posible luego de una revolución que asomaba a la historia del mundo.

Una década más tarde, la imaginación aplicada al subcontinentalmente retenía el esfuerzo por pensar su “unidad de cultura”. No la encontraba en una comunidad original, sino en una vocación de “aventura”, ya presente en el ensayo de 1932; pero en éste el espíritu aventurero se manifestaba en el “fervor renacentista” que movió a los conquistadores “desde el día primero de América”.¹¹ Tal línea de pensamiento, sin embargo, se vería prontamente truncada por inquisiciones históricas que exigían de argumentaciones menos inclinadas al hallazgo de caracteres psicológicos tan imprecisos. Más concretamente, fueron reconstruidos a partir de preguntas demandadas por la experiencia política argentina posterior al golpe militar del 4 de junio de 1943.

El debate político, exacerbado por lo que se creyó el advenimiento de un fascismo criollo, impulsó en Romero una revisión de la herencia intelectual de la Generación del 37, aunque al precio de profundas revisiones, inusuales en la trama intelectual socialista y liberal en que se hallaba colocado. Frente a quienes reivindicaban la obra sarmientina con indudable ánimo polémico hacia el naciente populismo remozando la dicotomía civilización/barbarie, Romero exigía pensar una Argentina inmigratoria (“aluvial”) que desde 1880 había modificado su estructura y, por ende, sus problemas.

Aunque Romero reivindicaría para su *Latinoamérica* una pro-sapia explícitamente sarmientina, su versión de la historia fue distinta a la del autor del *Facundo*.¹² Es que su pensamiento no

¹⁰ *Idem*.

¹¹ J. L. Romero, “América o la evidencia de un continente”, *De Mar a Mar*, núm. 7 (junio de 1943), p. 17.

¹² Félix Luna, *Conversaciones con José Luis Romero*, Buenos Aires, Sudamericana, 1986, pp. 39-40. Alberto Ciria aceptaba la filiación sarmientina de *Latinoamé-*

había permanecido indiferente ante la batería crítica desplegada por Martínez Estrada en *Radiografía de la pampa*.

El planteo dejó profundas marcas en el pensamiento de Romero. En ocasión de otro libro de Martínez Estrada, el *Sarmiento* de 1947, afirmó sobre su autor: “este hombre, frente a la Argentina de hoy, es Sarmiento mismo”.¹³ “Acaso fue la suya”, añadió en 1975, “la más honda y dramática voz que hayamos escuchado los argentinos de la crisis”.¹⁴

Después de la certera crítica de Martínez Estrada, ya no bastaba con imponer el proyecto de una sociabilidad urbana, ilustrada y progresista. Era preciso estudiar su sociabilidad de masas, de acuerdo con la cual ni la identificación de la barbarie rural, ni la oposición entre la Córdoba conservadora y la Buenos Aires renovadora eran satisfactorias para construir una sociedad deseable. Era imprescindible aceptar que Buenos Aires, epítome del ideal urbano, había sido colonizada por una entidad social que era a la vez propia y extraña; la dificultad residía en su seno, en el corazón de la ciudad.

En 1956 Romero reunió una serie de escritos incubados al calor para él inquietante de la hegemonía peronista, con el título indiscutiblemente ensayístico de *Argentina: imágenes y perspectivas*.¹⁵ Los textos allí recuperados mantenían un tono provisional. Sucedió que desde *Las ideas políticas en Argentina* su autor estaba convencido de que la discusión debía ser planteada en el plano latinoamericano. Por esto, el breve tomo de 1956 debe ser interpretado como un momento de transición.

rica en “José Luis Romero. Un argentino universal”, *NorthSouth. Canadian Journal of Latin American Studies*, vol. 3, núms. 5-6 (1978).

¹³ J. L. Romero, “Martínez Estrada, un renovador de la exégesis sarmientina” (1947), en *La experiencia argentina y otros ensayos*, Buenos Aires, FCE, 1989, p. 315.

¹⁴ J. L. Romero, “Martínez Estrada, un hombre de la crisis” (1975), en *La experiencia argentina*, p. 322.

¹⁵ J. L. Romero, *Argentina: imágenes y perspectivas*, Buenos Aires, Raigal, 1956. Sobre este libro ha reflexionado Carlos Altamirano, “José Luis Romero y la idea de la Argentina aluvial”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, núm. 5 (2001).

Aunque Romero escribió más tarde sobre la historia de la Argentina, la inclinación hacia la historia de las ideas políticas y las ideologías en América Latina ocupó la mayor parte del esfuerzo sustraído al estudio medievalista. En esa búsqueda desarrolló, en un lenguaje que tenía un muy laxo parentesco con el marxismo, la propuesta de una historia sociocultural de las ideas.¹⁶

Fue en ese plano donde aspiró a ofrecer una respuesta al reto de Ezequiel Martínez Estrada a la tradición progresista argentina. Dicha búsqueda contenía una advertencia contra el intuicionismo perezosamente subjetivo de ciertas prácticas del ensayo. La ubicación histórica de los dilemas de las sociedades americanas reclamaba un estudio cuidadoso de los contextos, las temporalidades y las transformaciones, donde sujetos y situaciones, ideas y realidades, hallarían sus lugares precisos. Sólo entonces se revelaría la riqueza de la interpretación y la perspectiva. El libro de 1976 que aquí se explica fue la culminación de la búsqueda.

La historia de las experiencias e ideologías reunidas en el ambiente urbano constituyó un diálogo con el ensayismo, pues Romero estaba convencido de que en la definición de las dificultades básicas de la época y en la propuesta de posibles soluciones, los ensayistas supieron ser más lúcidos que los historiadores.

Su invitación no consistía, sin embargo, en recostarse sobre el a veces inasible terreno del ensayo inverificable, sino seguir en la huella de ciertos tramos de las obras de Jorge Basadre, Gilberto Freyre o Mariano Picón Salas, una práctica híbrida donde la productividad problemática del ensayo se enriqueciera con una historiografía que excediera los estrechos límites que usualmente acosan a la acumulación erudita indiferente a los dramas más profundos de la vida histórica.

¹⁶ J. L. Romero, *Latinoamérica: situaciones e ideologías*, Buenos Aires, Ediciones del Candil, 1967.

Es posible detectar aun una tercera procedencia de *Latinoamérica*, derivada de la familiaridad que a través de su hermano Francisco tuvo con la obra de los intelectuales extraterritoriales del mexicano Ateneo de la Juventud, Alfonso Reyes y especialmente Pedro Henríquez Ureña. De ambos absorbió un antídoto contra el esencialismo tabordiano, pues el énfasis de aquéllos en la multiplicidad inevitable del todo latinoamericano condujo a Romero más allá de la tesis del carácter originario de la América Hispánica. Un resumen preparado en 1954 sobre “Las corrientes estéticas, políticas y sociales” de lo que era nominado como América Latina seguía los lineamientos básicos planteados por Henríquez Ureña en sus dos síntesis: la *Historia de la cultura en América hispánica* y *Las corrientes literarias en la América hispánica*.¹⁷

Una interpretación reciente ha vinculado especialmente *Latinoamérica* con el derrotero señalado por el dominicano.¹⁸ Es indudable que los escritos de Romero sobre la historia cultural latinoamericana no podrían ser pensados sin el precedente de Henríquez Ureña. Pero es imprescindible notar lo que distinguió a Romero de un autor por el que manifestó reiterada veneración.

¹⁷ P. Henríquez Ureña, *Historia de la cultura en la América hispánica*, México, FCE, 1947; *Las corrientes literarias en la América hispánica* (1945), México, FCE, 1949; J. L. Romero, “Les courants esthétiques, politiques et sociaux”, segunda parte del artículo en colaboración con Francisco Romero, “América Latina”, en *Les Grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, Milán, Marzoratti, 1960. En este texto, Romero señala a *Las corrientes literarias* como “quizá el mejor trabajo general” sobre la materia.

¹⁸ Rafael Gutiérrez Girardot, “Prólogo” a la edición colombiana de *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 1999. Ese juicio está basado en la afinidad de Romero con sus maestros, que Gutiérrez Girardot ha reiterado en su artículo “Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, José Luis Romero. El intelectual y el científico”, en Javier Lasarte V., coord., *Territorios intelectuales. Pensamiento y cultura en América Latina*, Caracas, Fondo Editorial La nave va, 2001. Alexander Betancourt Mendieta señala, por su parte, la relevancia de Henríquez Ureña y Mariano Picón Salas como precedentes intelectuales para una historia cultural latinoamericana, en *Historia, ciudad e ideas. La obra de José Luis Romero*, México, UNAM, 2001, p. 37.

En su reseña de la *Historia de la cultura en América hispánica*, de 1947, Romero presentó el sentido del breve tomo donde Henríquez Ureña había acometido la ambiciosa tarea de compendiar el devenir de la unidad cultural hispanoamericana. Luego de recordar la visión que su maestro defendía de la comunidad lingüística e histórica del subcontinente, Romero no olvidaba subrayar la fundamental importancia de la diferencia con Estados Unidos y los peligros que su política imperialista suponía para Hispanoamérica.¹⁹ La indicación no era circunstancial.

Los años cuarenta incrementaron la aprensión respecto del hegemonismo continental norteamericano. Romero participó de esa preocupación al contemplar las predecibles pérdidas de autonomía de las nacionalidades americanas ante los imperios que luego del fin de la guerra constituirían Rusia y Estados Unidos.²⁰ No obstante, la función de la diferencia con la potencia norteamericana debía ser elaborada con mayor precisión.

En el importante volumen de 1951 titulado *Ensayos sobre la historia del Nuevo Mundo*, donde junto a Romero fueron convocados a escribir sobre la posibilidad de una historia hemisférica Silvio Zavala, Germán Arciniegas, Jorge Basadre, Gilberto Freyre, Mariano Picón Salas, Alfonso Reyes, Ricardo Donoso, entre otros, la contribución del autor argentino rechazaba implícitamente plegarse al objetivo panamericanista. Aportó al volumen una síntesis de la historia de Argentina y Uruguay que se alejaba de la postulación de una sólida cohesión continental.²¹

El panamericanismo había sido aderezado por Alceu Amoroso Lima en su lid de Guerra Fría, como director del Departamento

¹⁹ J. L. Romero, "Pedro Henríquez Ureña y la cultura hispanoamericana", *Realidad*, vol. 3, núm. 7 (enero-febrero de 1948), reproducido en *La experiencia argentina*, p. 306.

²⁰ J. L. Romero, "El Imperio o la soberanía económica", *Argentina Libre* (10 de julio de 1941).

²¹ J. L. Romero, "Guía histórica para el Río de la Plata", en *Ensayos sobre la historia del Nuevo Mundo*, México, IPGH, 1951. Esto no significa que Romero abrigara simpatías soviéticas. Véase J. L. Romero, *El ciclo de la revolución contemporánea: bajo el signo del 48*, Buenos Aires, Argos, 1948.

mento de Asuntos Culturales de la OEA. Esta organización, indudablemente hegemonizada por el gobierno norteamericano, promovió la producción histórica, aunque no logró resultados destacables.²² El proyecto de una historiografía panamericanista se frustró porque los mejores historiadores del continente, sin necesidad de ser antinorteamericanos, compartían la distancia cultural enunciada por José Martí y Rubén Darío. Incluso si no había consenso sobre la naturaleza de sus afinidades y disparidades, para los ensayistas e historiadores latinoamericanos existían dos Américas.

En 1967 Romero reunió cinco breves ensayos en su ya citada obra *Latinoamérica: situaciones e ideologías*, donde discutió prolijamente los términos de una historia de la cultura enriquecida, y en buena medida transfigurada, por la historia social. Allí argumentaba que la historia de América Latina no podía ser una yuxtaposición de historias nacionales, sino que debía partir de una “situación básica”: el advenimiento de una condición de conjunto instaurada por la conquista ibérica y la voluntad de transplantar las instituciones e ideas peninsulares.

A partir de ese hecho, se habría desencadenado un proceso en el cual representaciones y realidades comenzaron a contrastar y evolucionar en la horma colonial hasta el inicio de los procesos de independencia. Entonces esa situación básica estalló y reveló la complejidad adquirida por cada sociedad, cuyos escenarios fundamentales fueron las ciudades. Allí se resolvió la disputa entre dos tendencias culturales aparentemente inconciliables: la conservadora y la liberal-iluminista. Pero la conflictividad inherente a las nuevas sociedades promovió hibridaciones que ajustaron las doctrinas a los conflictos concretos, y sobre todo a las tensiones que la presencia de las masas urbanas implicaban para el predominio de las clases privilegiadas. Esta dinámica crearía una particular tonalidad latinoamericana, variada según

²² Horst Pietschmann, “La historia de América Latina como subdisciplina histórica”, *Diálogo Científico*, vol. 9, núms. 1-2 (2000).

cada región y ciudad, que destacaba una historia singular y distinguible. Esta narrativa genérica amparó una serie extensa de escritos sobre historia de las ideas en América Latina.²³

Una cuarta y última veta teórica que contribuye a la problematización de *Latinoamérica* es la historia de las ideas políticas y sociales. La cuestión es delicada porque en esa historia Romero elaboraba sus pareceres políticos, y el libro de 1976 modeló una intervención ideológica en formato historiográfico. La genealogía de esta vertiente procede de sus primeros estudios de historia de las ideas políticas, y en particular de una reseña bibliográfica del primer tomo del clásico de Vernon Louis Parrington, *El desarrollo de las ideas en los Estados Unidos*, cuyo título el crítico retomaría en un volumen de 1965.²⁴

En su revisión, Romero rescataba un enfoque en el que prevalecía la eficacia que sobre la realidad tenían las ideas de quienes actuaban en ella. Y si no distinguía entre dos Américas, Romero observaba que en “nuestra América” esa efectividad de las ideas tuvo particular importancia pues “los grupos que constituyeron las distintas nacionalidades se formaron como resultado de un trasplante de individuos al que correspondía un trasplante de ideas”.²⁵ La transposición implicó una alteración de las ideas por las situaciones inéditas. Esa particular “deformación”, concluía

²³ J. L. Romero, “La independencia de Hispanoamérica y el modelo político norteamericano”, *Revista Interamericana de Bibliografía*, vol. 26, núm. 4 (octubre-diciembre de 1976); “Prólogo” a *El pensamiento político de la emancipación (1790-1825)*, compilación, notas y cronología en colaboración con Luis Alberto Romero, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977; “Prólogo” a *El pensamiento conservador (1815-1895)*, compilación, notas y cronología en colaboración con L. A. Romero, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978; “El liberalismo latinoamericano”, en *Il mondo contemporaneo. Storia dell'America Latina*, Florencia, La Nuova Italia, 1980.

²⁴ V. L. Parrington, *El desarrollo de las ideas en los Estados Unidos. I. Las ideas coloniales*, Lancaster, Lancaster Press, 1941; J. L. Romero, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*, México, FCE, 1965. Este volumen fue escrito a solicitud de la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

²⁵ Revista *Sur*, núm. 85 (octubre de 1941), p. 91.

Romero, “configura lo distintivo del fenómeno americano”.²⁶ Un aspecto igualmente relevante de la lectura consistió en la identificación del crítico con las preferencias liberales de Parrington.

Un lustro más tarde Romero publicó su primer libro sobre la materia, *Las ideas políticas en la Argentina*, donde las huellas del examen arriba mencionado eran manifiestas. En el plano metodológico, aunque distante de la exposición biográfica de Parrington, el volumen acudía a la presentación de las “deformaciones” de las ideas europeas antes que a una inexistente originalidad doctrinaria, y en el plano político dividía la historia en dos “líneas” antagónicas —heredadas de *La evolución de las ideas argentinas* de José Ingenieros— entre las cuales el autor no ocultaba sus inclinaciones. Aunque defendía la peculiaridad del empleo de las ideas en las condiciones locales, era imposible ocultar las afinidades de la “línea” liberal-democrática con las perspectivas de quienes se trababan en lucha contra el fascismo y el autoritarismo.

¿Cómo mostrar una lucha de ideas que efectivamente se incrustara en la historia y deviniera, a su modo, universal? Esa tarea aparecía especialmente urgente en el combate intelectual fundamental que situaba a Romero a distancia de los populismos, o más en concreto, del naciente peronismo.²⁷

²⁶ *Idem.*

²⁷ Una reseña sobre la *Historia de las artes plásticas* de Jorge Romero Brest fue una ocasión que Romero utilizó para reflexionar sobre el momento de pasaje teórico-metodológico que él mismo estaba atravesando en la inmediata posguerra: “Quien llega a la historia de las ideas, por ejemplo, desde el limitado campo de las ideas estrictamente historiográficas y filosóficas, puede descubrir cierto día que hasta ese instante le ha sido vedado un vasto panorama, que a partir de entonces comprende que no le debe ser ajeno si quiere totalizar su visión. Y entonces, después de tener que afrontar la dura tarea de corregir más de un criterio de los que condicionan el campo que le es más familiar, se ve precisado a empezar con heroica humildad el aprendizaje de muchas cosas que son imprescindibles para poder afirmar, en ese nuevo territorio, aun la más somera noción”, J. L. Romero, “Un libro americano sobre la historia universal de las artes plásticas”, *Cuadernos Americanos*, vol. 25, núm. 1 (enero-febrero de 1946).

En una revisión bibliográfica, el crítico nacionalista Ramón Doll reprochó al enfoque dicotómico y genealógico del libro de Romero su dificultad para destacar una interpretación que no se plegara a esquematismos presuntamente universales. La reprobación de la excesiva simplicidad de un relato en el que las preferencias políticas se ordenaban en la escisión entre liberalismo y autoritarismo tenía, sin embargo, un objetivo más importante. Al cuestionarla Doll se despojaba de modo relativista de las valoraciones explícitas de Romero: “Los unitarios y los federales, como los oligarcas y los radicales populistas”, afirmaba el escritor revisionista, “no fueron más autoritarios que otros; ni hubo más cultura en unos que en otros, como ni en el campo hubo más barbarie que en la ciudad o viceversa”.²⁸ Doll concluía que con el empleo de tales dicotomías la singularidad argentina perdía la consistencia que se pregonaba, incluso en cuanto a la correspondencia con lo histórico-vivencial.

El populismo era justamente el rizo final de la interpretación ideológica de la derecha que Romero propuso en 1970, convencido de que era necesario trasladar la cuestión al ámbito latinoamericano.²⁹ El libro reiteraba su visión de la historia de las ideas políticas que subrayaban el carácter compuesto y ambivalente de los antagonismos político-culturales en América Latina. Conservadurismo y liberalismo nunca fueron sistemas de principios coherentes e inmunes a las determinaciones de las condiciones económicas, políticas y sociales. En realidad supieron enfrentarse, aliarse y mezclarse, quizás para volver a distinguirse, de acuerdo a las situaciones empíricas donde lo fundamental era definido por la posición frente al cambio social. Precisamente en ese terreno se concentró el último manojo de temas que me parece necesario recordar.

²⁸ En *Revista del Instituto Juan Manuel de Rosas de Investigaciones Históricas*, núms. 15-16 (setiembre de 1951), p. 169.

²⁹ J. L. Romero, *El pensamiento político de la derecha latinoamericana*, Buenos Aires, Paidós, 1970. En esta vertiente interpretativa pueden incluirse varios de los textos citados en la nota 31.

Hasta aquí he indicado la reserva que Romero oponía a la tradición liberal-romántica sarmientina, a la que por otra parte pertenecía. Martínez Estrada había sembrado la duda sobre los automatismos del progreso urbano. Frente a esa objeción, Romero no apelaba a la solución que desde los años cincuenta proponía el pensamiento desarrollista para la reforma urbana. La fórmula desarrollista intentaba resolver los problemas de la vida urbana latinoamericana a través de la elevación de la productividad y un más alto nivel de vida. El agente del cambio era la planificación estatal central.³⁰ El intrínquilis interno del razonamiento residía en cómo planificar sin elevar previamente el nivel de vida, siempre y cuando se constituyera un Estado sólido en las volátiles realidades latinoamericanas. Había, no obstante, un debate más profundo, vinculado a la creencia en el carácter reformador de la vida urbana, teorizado por Redfield y Singer en la academia anglosajona, pero que remozaba creencias de larga data.³¹ Frente a ese discurso, Romero opondría la acción ilustrada de las élites, pero sobre todo una visión de más largo plazo en el proceso de integración urbana. En *Latinoamérica* la discusión no es explícita, pero un artículo preparatorio revela que había estudiado la bibliografía más reciente y que ésta se hallaba en el centro de sus preocupaciones.³²

³⁰ Véase, por ejemplo, *La urbanización en América Latina*, ed. por Philip M. Hauser, Lieja, UNESCO, 1962, p. 88. El volumen publicó los textos de un seminario patrocinado por las Naciones Unidas, la CEPAL, la UNESCO, la OEA y la OIT, en Chile (1959).

³¹ Robert Redfield y Milton B. Singer, "The Cultural Role of Cities", *Economic Development and Cultural Change*, vol. 3, núm. 1 (octubre de 1954). El argumento básico distinguía dos universos culturales, la *folk society* y la *city*; el paso de una a la otra implicaría una transformación subjetiva de orden cultural. Esa presunción sería justamente la que Romero no podría aceptar, vista la historia de las migraciones internas en América Latina, en la que no se produjo una integración sino una división de peligrosas consecuencias políticas y sociales.

³² J. L. Romero, "El desarrollo de la ciudad latinoamericana", *Revista de la Universidad Nacional de La Plata*, núm. 24 (1972). Allí cita el volumen preparado por Hauser, y dos publicaciones dirigidas por Jorge E. Hardoy para el Instituto Di Tella (Buenos Aires): *El proceso de urbanización en América desde sus*

¿Hasta dónde llegaba la distancia de Romero con el pensamiento histórico-filosófico desarrollista? Seguramente no hasta impugnar la capacidad reformadora de la sociabilidad urbana, y su progresividad respecto a la cultura rural. En la historiografía de las ciudades habían aparecido perspectivas que sí las cuestionaban. Lo había hecho en parte Jorge Basadre en *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú* (1929), no sin influencia de Oswald Spengler, quien había señalado el carácter “artificial” de las ciudades españolas de la conquista. Su ejemplo fundamental era el caso de Jauja, primera ciudad capital que tuvo que ser trasladada a Lima. Ese caso fue utilizado más tarde por Richard M. Morse para subrayar el carácter político y más concretamente ideológico de las fundaciones. Morse extendía a toda América Latina la noción basadrina de “ciudad artificial”, indicando que no era aplicable el modelo histórico planteado por Henri Pirenne respecto del anclaje económico de las urbes europeas.³³

En un artículo aparecido en 1972, Romero utilizaba el mismo ejemplo de Jauja y Lima para ir en el sentido opuesto a la argumentación de Basadre-Morse. El cambio de sitio de la ciudad principal se debió, justamente, a la adecuación de las ciudades a las necesidades materiales. El carácter formal de los primeros establecimientos sufrió adaptaciones, particularmente en lo económico, pues la mera existencia jurídica no podía durar. Su conclusión era, así, pirenniana: “Fue, en consecuencia, a partir de una estructura socioeconómica y de una situación dadas, desde donde comenzó a desarrollarse [en la América colonial] un pro-

orígenes hasta nuestros días y La urbanización en América Latina. En éste último libro, que Carlos Tobar compiló en 1969 junto con Hardoy, Romero publicó un texto sobre “La ciudad latinoamericana y los movimientos políticos”, donde anticipaba las derivaciones políticas de la vida urbana que retomaría en *Latinoamérica*.

³³ R. M. Morse, “Some Characteristics of Latin American Urban History”, *American Historical Review*, vol. 67, núm. 2 (1962); una versión al castellano revisada se publicó en R. M. Morse, *Las ciudades latinoamericanas. I. Antecedentes*, México, SEP, 1973.

ceso espontáneo que, naturalmente, consistió en la lenta modificación de tales estructuras y situaciones”.³⁴ En su libro definitivo Romero matizaría esta interpretación que reintegraba las ciudades a la historia social, pero conservaría su tesis fundamental.

Latinoamérica representó un replanteo más maduro del múltiple debate encarado por Romero. Los objetivos polémicos del libro de 1976 fueron variados, pero el populismo fue el primero de ellos. La sobriedad de la prosa del autor no debe desorientarnos al respecto: la voluntad historiográfico-ensayística está motivada por un anhelo de intervención cultural.

ITINERARIO DE UNA HISTORIA

El objetivo de *Latinoamérica* fue político y cultural, su aliento fue el del ensayo latinoamericano, su armazón narrativa, la de la historia social, su método de demostración se sirvió de la novelística principalmente decimonónica y de algunos relatos de viajeros. No abundaré sobre ese método que empleaba la literatura como ilustración, a veces de procesos materiales y a veces de vivencias de época, que se restringió a los textos realistas. Sin embargo, no puede dejar de notarse el recorte de las fuentes literarias como ilustración de las experiencias urbanas y archivo de representaciones letradas sobre la ciudad.

El despliegue de la dinámica urbana en la América colonial fue un paso más de la segunda expansión europea. Detallada en *La revolución burguesa en el mundo feudal*, el primer impulso del desarrollo urbano fue amortiguado por la crisis del siglo xiv y se consolidó con las formas transaccionales materializadas en el orden feudo-burgués. Avanzado el siglo xv, la renovación del crecimiento estimuló una nueva expansión que superó los

³⁴ J. L. Romero, “La estructura originaria de la ciudad latinoamericana: grupos sociales y funciones”, *Cuadernos Americanos*, México, núm. 1 (enero-febrero de 1972).

marcos del subcontinente europeo y abarcó nuevas tierras allende el océano.

Romero había postulado para Europa una temporalidad desigual entre la sociabilidad urbana y el espacio rural. En el volumen de 1976 la asincronía preservaba su vigencia, conservando a las ciudades como agentes principales de cambio. Allí decía que si la historia de Latinoamérica fue urbana y rural, las claves para la comprensión de su desenvolvimiento hasta el presente debían ser rastreadas en las ciudades y la cultura. Ámbitos de mezcla e intercambio, fue el mundo urbano el que recibió los impactos externos y donde se elaboraron las ideologías con elementos propios y extraños.³⁵ El mundo rural, por el contrario, se mantuvo estable

Desde el principio, la modificación local de las ideas neutralizaba la noción de un mero trasplante e implicaba el “cuestionamiento tácito de las especulaciones originalistas”.³⁶ También desde el inicio se despojaba a las sociedades precolombinas y a sus supervivencias coloniales de cualquier producción de cultura que participara de la historia. La historia latinoamericana comenzaría por el impacto común que implicó la llegada de los conquistadores, desencadenantes de la temporalidad histórica con la fundación de ciudades. Las urbes preexistentes en las grandes civilizaciones tenían una función administrativa y ritual. Aunque podían contener grandes masas demográficas, no modificaban sus entornos rurales, que conservaban su autonomía.

¿Por qué las ciudades fueron el espacio de la dinámica histórica? Romero presuponía una contradicción inevitable entre las estructuras objetivas (“reales”) y las representaciones que se forjaban los sujetos. Esto se multiplicaba en el caldo de cultivo de creaciones y conflictos propios de la profusión poblacional urbana.

³⁵ J. L. Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, p. 10.

³⁶ Rafael Gutiérrez Girardot, “La significación continental de José Luis Romero”, *Hispanamérica*, núm. 88 (abril 2001), p. 17.

La conquista europea impuso una ideología a la realidad y le inyectó vida histórica. Las ciudades supieron tomar la delantera ante el medio geográfico aún mal conocido. Por eso *Latinoamérica* ordenaba una tipología de ciudades: la *ciudad ideológica* de la era conquistadora, enseguida devenida *hidalga*, y sus transformaciones posteriores, la *criolla*, la *patricia*, la *burguesa*, y finalmente la *masificada*. Cada perfil urbano propició una mentalidad singular.

Desde esa perspectiva Romero notaba la homogeneidad inicial de todo el continente, que contrastará más tarde con las variaciones impuestas por la temporalidad vertiginosa suscitada por las ciudades posteriores a 1810, y sobre todo luego de 1860, por la economía mundial y la urbanización. En un artículo temprano, Romero había enunciado con mayor vigor la persistencia de la “adecuación” de la realidad viva del continente a los condicionamientos europeos, en el periodo colonial pero también en el independiente.³⁷

Pero no fue cualquier impulso europeo el que dominó las tierras americanas: fue el de una monarquía española impermeable a los ideales burgueses y un contingente de conquistadores orgullosamente compenetrados con la mentalidad señorial. La primera estación de la ciudad en Latinoamérica, el “ciclo de las fundaciones”, adquirió el carácter de una renovación de la sociedad hidalga alimentada por deseos de arraigo feudal. La desestructuración de las sociedades precolombinas sufrió los estragos de esa intervención en buena medida ideológica, pues al principio las ciudades estaban más en el papel que sobre la tierra.

En sus primeros siglos, hasta la aparición de las más dinámicas ciudades criollas del siglo XVIII, las ciudades no constituyeron sujetos históricos reales: su capacidad para transformar los entornos fue reducida. En contraste con la proliferante sociabilidad urbana europea posterior al siglo XI, en América no existió

³⁷ J. L. Romero, “La ciudad latinoamericana: historia y situación”, *La Torre. Revista General de la Universidad de Puerto Rico*, vol. 14, núm. 54 (septiembre-diciembre de 1966), p. 64.

un desafío equivalente a las formas de la mentalidad señorial que en el Viejo Mundo se expandió al menos hasta la crisis del siglo xiv. Usualmente tendió a ser un instrumento de conservación.

El dominio de las ciudades hidalgas en Indias ansió la inmovilidad, y fue en parte retrógrado. Sin embargo, Romero atisbaba en su seno callados conflictos que se fueron incubando al margen de las representaciones prevalecientes. Ese proceso subterráneo permitía al historiador mantener su principio sociológico: a pesar de todo, las urbes hidalgas estaban “vivas”, mientras que el campo circundante permanecía inerte.³⁸

Superada la fase traumática de la conquista, la concentración poblacional comenzó a prosperar a fines del siglo xvi, aunque la preponderancia demográfica rural persistió durante varios siglos manteniendo latentes las divisiones y conflictos propios de la tensión dialéctica entre campo y ciudad.

Durante los siglos xvi y xvii la sociedad urbana se caracterizó —siempre según Romero— por rasgos socioculturales barrocos. La ostentación del lujo y la fortuna pretendían confirmar intangibles jerarquías sociales. Pero el transcurrir de las décadas hizo que el mercado se convirtiera en el núcleo fundamental de la vida; la arrogancia de la ciudad hidalga y su soberbia barroca se vieron sitiadas por un desarrollo en el que pocos podían dejar de participar, sobre todo si suponía significativos beneficios económicos.

³⁸ Un texto previo, específicamente destinado a esclarecer las diferencias de largo plazo entre la experiencia europea y la americana, reconocía la relevancia de la vida rural en la historia latinoamericana. Distinguía esa importancia en una Europa donde las urbes subordinaron al campo. Allí también decía que era escaso el conocimiento disponible del mundo rural latinoamericano. Véase J. L. Romero, “La ciudad latinoamericana: continuidad europea y desarrollo autónomo”, *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, Colonia, núm 8 (1969). Romero jamás rescindió su confianza en el progresismo urbano y su imagen relativamente estática de lo rural. Véase, por ejemplo, “Campo y ciudad: las tensiones entre dos ideologías”, *Culturas*, vol. 3, núm. 5 (1978), reproducido en J. L. Romero, *Situaciones e ideologías en América Latina*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2001.

La concentración urbana creó las condiciones de un crecimiento económico. Estimuló una mercantilización que poco a poco fue horadando la mentalidad hidalga conservadora. La conquista había establecido una división tajante entre españoles e indígenas. El lento pero sostenido proceso de mezcla étnica creó un sector mestizo que se asentó en las ciudades, donde a pesar de las restricciones buscó aprovechar oportunidades nuevas y ascender en la escala social. Los sectores blancos criollos que se fueron consolidando como una parte de los grupos privilegiados recortaron con el tiempo perfiles propios. Pero durante los dos primeros siglos la sociedad se mantuvo escindida.

A diferencia de las ciudades europeas, en las nuevas urbes americanas no se sedimentaron sectores medios destacables. Las ciudades hidalgas tuvieron un aliento “no burgués”.³⁹ En el siglo xvii ese carácter se hizo más ostensible, y las ciudades se tornaron barrocas. El yugo aplicado a las castas produjo tensiones todavía controlables. Los españoles se abroquelaron en recintos que imitaban de las construcciones señoriales de la península, incluso si comenzaron a mercantilizarse. El mayor flujo de riqueza benefició a ciertas ciudades, entre ellas las capitales, que conocieron expansiones inesperadas, lo que marcó el inicio de una diferenciación de desarrollo en América. Fueron aquellas más beneficiadas con el crecimiento comercial las que adoptaron un “aire mercantil”⁴⁰ y allí prosperó una nueva mentalidad ligada al intercambio.

El cambio analizado y representado en los tres primeros capítulos del libro obedece a una narrativa genética. Su destino es la aparición de la burguesía y su mentalidad en el siglo xviii. Romero proveía una explicación derivada de la confianza en “el paso del tiempo”, figura retórica que había empleado repetidamente en sus escritos sobre historia argentina. “En rigor”, escribía,

³⁹ J. L. Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, p. 74.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 85.

el impacto mercantilista que estimulaba el desarrollo de las ciudades no fue el único factor que provocó la crisis de la ciudad barroca. Cuando se produjo estaba operándose una verdadera metamorfosis de la sociedad latinoamericana, o mejor, comenzaban a advertirse sus signos. Era, *simplemente, el resultado del paso del tiempo*, y sin duda sus primeras etapas quedaron disimuladas o encubiertas por la concepción barroca que presumía —y postulaba— la inmovilidad social. Pero *el paso del tiempo* anudaba las generaciones y modificaba sustancialmente la estructura de una sociedad que dejaba de ser la de los colonizadores y las clases sometidas para constituir un cuadro diferente.⁴¹

Fue en las “ciudades criollas”, surgidas al calor del desenvolvimiento económico del siglo XVIII y de las reformas introducidas por la monarquía borbónica, donde se consolidó un sujeto colectivo: la burguesía criolla. Si bien en los tiempos posteriores a la independencia su relevancia para el cambio se desdibujará, dando definitiva preeminencia a las ciudades como sujetos históricos, en esta etapa las villas criollas acunaron a una burguesía que fue la primera élite arraigada de la historia americana.

Como clase en formación y como élite, la burguesía criolla poseía una vocación ideológica y una tendencia a la movilidad. Antes de las independencias las ciudades se acriollaron, cedieron en parte los prejuicios intransigentemente conservadores. Además, el crecimiento de las castas engendró un populacho heterogéneo que modificó el tono de la vida urbana.

El proceso tuvo sus laberintos. Como en el caso de la burguesía de las ciudades europeas, la criolla moderó sus inclinaciones ante la evidencia de una sociedad en ebullición que parecía prudente contener. Fue así que la recepción de la filosofía de la Ilustración adquirió matices americanos.

Bien avanzado el siglo XVIII la burguesía como una clase adquirió caracteres propios, intereses particulares y cierta homogeneidad, lo que no obstaba para que conciliara muchas tran-

⁴¹ *Ibid.*, p. 123. El subrayado es mío.

sacciones con otros estratos o grupos, conservando su identidad. Fue una “clase social con una ideología”,⁴² primero reformista, y sólo más tarde realmente radicalizada.

Es en este tramo del relato donde surge una lógica socio-política de raíces latinoamericanas. Los procesos independentistas se inspiraron en diferentes modelos políticos y proyectos de construcción nacional, como el norteamericano, pero por fuerza el préstamo debía ser adecuado a una realidad escindida y cuyos rasgos barrocos no habían sido eliminados completamente.

Las “ciudades patricias” posteriores a la independencia fueron guiadas por las élites de la burguesía. Se trataba de una burguesía muy práctica cuyo norte era la supremacía de la ciudad sobre el campo.

El problema central fue que con el llamado a la guerra de independencia, la destrucción de la autoridad política que sostenía la estructura social urbana y rural liberó potencias antes contenidas. El resultado no buscado fue el desasimio de los lazos tradicionales de la dominación social. En consonancia con Sarmiento, Romero sostenía que las burguesías criollas desencadenaron y encabezaron los movimientos revolucionarios siguiendo la brújula de un “proyecto reformista” moderado y prudente en cuanto se atenía a la estructura social y económica existente. Pero debieron enfrentar una “revolución social” espontánea y sin ideología inicial, pronto caracterizada por el antiluminismo. Entonces comenzó la época que esas burguesías concibieron como la “anarquía”.⁴³

El proceso histórico motivó la tendencia al cierre de filas entre la burguesía y la afirmación de un carácter patricio. Fue la reacción de las élites ante las masas que irrumpieron en las ciudades. Con realismo, el naciente liberalismo soportó la contradicción entre práctica y teoría al exponer la igualdad general

⁴² *Ibid.*, p. 164.

⁴³ *Ibid.*, pp. 169-171.

y permitir la ciudadanía *posible* de una minoría. Los movimientos regionalistas y federalistas populares expresaron, por el contrario, una indiscutible legitimidad mayoritaria.

En las áreas rurales se había constituido una mentalidad criollista, como resultado de un proceso secular más próximo a la emoción que a la doctrina. El criollismo fue “una manera de vivir y un reducido conjunto de ideas y de normas acuñadas en la experiencia”.⁴⁴ El campo y las orillas urbanas fueron su hogar.

Pero he aquí la diferencia específica del proceso americano y por el cual Romero reconfiguró las coordenadas del *Facundo* para el siglo xx. Mientras en Europa hacía varios siglos que las ciudades habían consolidado su poder y solamente en 1848 la cuestión de las masas se tornó decisiva, en el desarrollo de la aglomeración urbana en Latinoamérica, por la puesta en movimiento de la población rural o luego por la inmigración europea, las muchedumbres constituyeron un reto prematuro para las élites y las burguesías.

La fidelidad a la interpretación sarmientina era artificiosa. Romero resolvía el asunto en pocas páginas,⁴⁵ contrariando la tesis de la ruralización de las sociedades americanas. “Las ciudades se ruralizaron en alguna medida”, admitía, para agregar inmediatamente que lo hicieron en su apariencia. Pero en lo profundo, “poco a poco”, la sociedad campesina fue reducida a los “esquemas urbanos” y concluyó integrándose a la lógica de las ciudades.⁴⁶

El mundo rural “perdió muy pronto la batalla”.⁴⁷ Luego de reconocer que la independencia acarreó una “revolución social”, no indagaba en la dinámica del mundo rural soliviantado.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 177.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 170-171, 177-178.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 177-178.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 195.

El interés del historiador estaba anclado en la burguesía, que ante la mentada revolución concertó alianzas con los poderes establecidos en la condición colonial y devino patriciado.

Las masas estuvieron presentes en las luchas políticas de esos tiempos, pero carecieron de una ideología propia que les permitiera oponer un proyecto de sociedad alternativo al de una ciudad que pretendía representarlas y ordenarlas. Romero situaba las ideas políticas en los grupos urbanos educados y privilegiados. La delimitación del tema del libro a “las ciudades y las ideas” no sólo enumeraba problemas, sino una relación privilegiada entre unas y otras.

La afirmación de la burguesía como clase sólo logró una expresión social y política consumada después de que las economías nacionales sufrieran una honda transformación. Las luchas intestinas de los años 1820-1860 se harían cada vez más extemporáneas a medida que se consolidara la integración de América Latina al mercado mundial.

Las burguesías del período conservaban rasgos arcaicos. En el tiempo del advenimiento de las “ciudades burguesas”, hacia 1880, fue necesaria una profunda renovación como clase social. Entre la segunda y la octava décadas del siglo XIX las clases altas no resignaron la ideología hidalga, sino que lentamente fueron las clases medias las que comenzaron a elaborar una alternativa. Esa novedad fue un producto de la vida urbana. En las ciudades germinó una vinculación entre cultura impresa y política. Los escritores, políticos y periodistas, a través de novelas o diarios, promovieron la circulación de nuevas visiones del mundo y cuestionaron las predominantes.

Hacia 1860, la modernización de las economías latinoamericanas proveedoras de materias primas se encontraba en franca expansión. Esa integración funcional a los países industrializados permitía una abundancia hasta entonces desconocida. Las naciones del subcontinente iniciaron un proceso de pronunciada diferenciación, tanto en la producción primaria (café, yute, guano, vacunos, azúcar, por ejemplo) como en el tipo de rela-

ción entre campo y ciudad, en la estructuración de las clases sociales y en las formas culturales.

En muchos países el desarrollo tuvo sus retrasos, y en todos hubo regiones aisladas de los cambios. Tampoco todas las ciudades experimentaron una bonanza destacable. Se impuso la heterogeneidad.

La burguesía que se había transmutado en un patriciado se resistió a considerarse una partida de hombres nuevos. Ante la contradictoria modernización reclamó una esencia aristocrática que la tornó en una oligarquía. Se trataba de un conservadurismo social y político adosado a un liberalismo económico que fue cuestionado solamente en períodos de crisis, para retornar todavía más fortalecido una vez reiniciado el ascenso cíclico. Es que ambos talantes ideológicos, acompañados por el positivismo filosófico —en este punto Romero retomaba planteos de Alejandro Korn— se revelaron consonantes con la realidad y hallaron eco incluso entre los sectores subordinados.⁴⁸

De acuerdo con las estructuras de cada país, el nuevo clima económico promovió cambios demográficos profundos. La inmigración de grandes contingentes generalmente europeos y la migración interna multiplicaron la población urbana. En las “ciudades burguesas” de fines del siglo XIX, afirmaba Romero, sucedió algo nuevo e inesperado. Las nuevas clases medias y los sectores populares se organizaron políticamente y reclamaron su derecho a intervenir en la vida política. Los nuevos contingentes exigieron una democracia efectiva, y las ciudades “comenzaron a agitarse”.⁴⁹

Sin embargo, la demanda política caracterizaría sólo parcialmente la actitud de las muchedumbres. Como masas, Romero las consideraba conjuntos sin organización definida, sin ideología moldeada por una doctrina. Conformaban una multitud con necesidades y aspiraciones inmediatas. El carácter concreto y

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 307-308.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 292.

el sentido de sus demandas impusieron un desafío colosal para la burguesía y sus élites. ¿Por qué consideraba que no poseían ideología? Porque una ideología supone una perspectiva definida de la realidad, que Romero sólo concedía a las élites. La inquietud por las muchedumbres como obstáculo para una vida democrática y liberal ocultaba otra pregunta: ¿Por qué las élites habían fracasado en la construcción de una sociedad más justa e integradora?

En este momento avanzado de la narración, Romero recuperaba viejos argumentos vertidos en *El ciclo de la revolución contemporánea*, según los cuales las exigencias legítimas de las masas, al no hallar remedios concretos en los gobiernos o las corrientes políticas progresistas eran utilizadas por grupos autoritarios.⁵⁰ Avanzando ya en el siglo xx, la organización cada vez más eficiente de los movimientos obreros, socialistas y el democratismo de algunos partidos vinculados a las clases medias provocaron reacciones derechistas conservadoras, que habrían luego de imbricarse, en componenda con el nacionalismo, con los brotes locales del fascismo. “La idea de dictadura empezó a anidar en muchas mentes”.⁵¹

Hasta 1930, cuando las ciudades se masificaron, las ideas políticas se implicaron en los desajustes provocados por la crisis de la integración al mercado mundial y la urbanización. La entrada de nuevas masas a las ciudades será observada por las élites más catastróficamente que la de la inmigración europea medio siglo antes. La nueva ola demográfica representó una nueva ofensiva del campo sobre la ciudad.⁵²

Atraídas por la actividad y la posibilidad de encontrar empleo, las multitudes hicieron evidente la insuficiencia de las estructuras para contenerlas. Para Romero, la división de la sociedad

⁵⁰ J. L. Romero, *El ciclo de la revolución contemporánea: bajo el signo del 48*, Buenos Aires, Argos, 1948; reiteró el razonamiento en el citado *El pensamiento político de la derecha latinoamericana*.

⁵¹ J. L. Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, p. 316.

⁵² *Ibid.*, pp. 321 ss.

antes de la masificación total no era absoluta. La sociedad previa a 1930 carecía de sectores radicalmente escindidos, pues aunque muchas veces con inconformismo y lucha, el proletariado participaba en la sociedad. En cambio, con el ingreso de las masas rurales se produjo la fractura de una sociedad antes básicamente coherente.

Las masas carecían de una estructura y orientación. Eran “anómicas” y “marginales”. No se integraban a la sociabilidad urbana, sino que se conglomeraban en reductos propios. De allí la escisión cultural y ecológica entre una sociedad integrada y otra anómica. Sin un estilo de vida singular, sin una mentalidad distintiva, las muchedumbres poseían tantos estilos de vida como orígenes geográficos. Alojadas en favelas y rancheríos, no conformaban una clase social.

Las sensibilidades políticas de las masas eran tan volátiles como su constitución social: generalmente estaban guiadas por líderes que les concedían algunos beneficios para que nada realmente cambiara. Las masas eran por definición heterónomas. El 17 de octubre de 1945 en Argentina y el Bogotazo de 1948 demostraron la realidad de su aparición pública violenta y la posibilidad de su manipulación.⁵³

Ante ese panorama, la burguesía se fragmentó. La clase alta se mantuvo a la defensiva.⁵⁴ La sociedad normalizada, sin embargo, vaciló entre dos actitudes ante la sociedad anómica: el conservadurismo reaccionario y el populismo pseudo-revolucionario.

Las élites burguesas que participaron en la vía reaccionaria se volcaron a las ideologías defensivas del antiguo orden. Fueron conservadoras clásicas. Los sectores partidarios del cambio radical desarrollaron también una actitud reactiva, pues en su parecer las masas —que no comprendían sus discursos avanzados— eran aliadas de la estructura existente: “fueron los progresistas, los reformistas y los revolucionarios cuyos esquemas ideológi-

⁵³ *Ibid.*, p. 340.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 348.

cos respondían a los principios del radicalismo o del marxismo, en los cuales vibraban las indestructibles reminiscencias del pensamiento ilustrado y del liberalismo filosófico”.⁵⁵

Otra respuesta que se corporeizó en el populismo latinoamericano. Antiliberal y anticomunista, el populismo protegía lo existente a través de alguna reforma. Las élites populistas elaboraron una estrategia destinada a conservar las estructuras con la adhesión de las masas. Lo hicieron a través de una ideología inédita que fue afirmada como propia de la situación real y de las necesidades de un cambio.⁵⁶

El populismo de implantación urbana expresaba tendencias muy hondas de las derivas estructurales latinoamericanas. No era un fenómeno superficial, aunque sí extremaba soluciones insatisfactorias. La historiografía explicaba la génesis de su ideología en el seno de una amplia variedad de causas contenidas en la vida de las ciudades. Romero concluía su libro apostando a la sedimentación de las sociedades en una senda progresiva y democrática. La apertura de una dinámica de ascenso social difundiría normas e ideales, al tiempo que neutralizaría las inculcables injusticias de las realidades latinoamericanas. En su opinión no era mero deseo. Las dos culturas coexistentes en el espacio urbano se cruzaban en “mil sutiles hilos”, y el paso del tiempo, esa figura de la narrativa progresista de Romero, impondría finalmente los valores liberales y socialistas, dejando en el pasado las fórmulas oportunistas del populismo. La vida en la ciudad se haría entonces más justa para todos.

Romero creía haber logrado una explicación compleja de las situaciones culturales y políticas latinoamericanas, sin resignar las esperanzas ilustradas en el progreso social; había defendido la vida reformista de la ciudad sin aceptar del todo la dicotomía sarmientina, pero tampoco el escepticismo de Martínez Estrada; había propuesto una narrativa histórica más compleja

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 380-381.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 381.

que la prevaleciente en la simplificadora tesis del desarrollismo; había diseñado una historia latinoamericana que quería matizada y aún grávida de cambios profundos, de larga duración, donde la tarea emancipatoria de las élites aparecía como más promisoría que la confianza populista en el líder o en el Estado.

INFERENCIAS CRÍTICAS: JOSÉ LUIS ROMERO
Y SU UBICACIÓN LATINOAMERICANA

En una sección anterior he indicado la relevancia del ensayo en la obra de Romero y he señalado la interacción con la historiografía. Una interferencia, y no una discordia radical entre ambas prácticas, porque Romero trabajaba en el frondoso intervalo que las comunica. Creo que el análisis del empeño interpretativo que de allí emergió para el tema latinoamericano permite avanzar más allá de la significación de su obra individual. O en todo caso, autoriza a inscribirlo en un contexto más amplio que recorte un perfil difícil de capturar en el panorama intelectual argentino.

La peculiar hegemonía erudita instalada en la Argentina por la Nueva Escuela Histórica hasta 1950 y la profusión de “revisionismos” contemporáneos, así como la prevalencia del intuicionismo en el ensayo, establecieron una retícula de los saberes donde Romero era clasificable a costa de severas mutilaciones. Así fue que, según distintos puntos de vista, supo ser encasillado como historiador profesional por sus simpatizantes y ensayista distraído o especulativo filósofo de la historia por sus enemigos atendidos a un canon erudito tradicional.

La preocupación intelectual de Romero lo impulsó a exceder como escritor los límites de una epistemología historiadora a la que, no obstante, jamás renunció. Había cultivado en los años treinta y cuarenta las promesas de la morfología alemana para representar los “contactos de cultura”, pero en los años setenta estaba plenamente desengañado de la definición de esquemas sincrónicos. La continuidad de la terminología morfológica y

de la “tragedia de la cultura” fueron convertidas en una teoría *sui generis* en la cual las “ideas” mediaban la comprensión de lo real. Al antagonismo entre las formas sedimentadas y las potencias vivas no estructuradas era preciso agregar las ideas que perfilan el antagonismo en una dirección precisa. Si esa dialéctica de tres era utilizada para la explicación de la historia, su vigencia era aún más perentoria para la imaginación política, conforme a la cual una sociedad deseable no era asequible sin la intervención lúcida de las élites.

A mediados de los años treinta, Romero había abandonado la propuesta vitalista y romántica de Taborda. El fracaso de la visión parafreudiana de Martínez Estrada en proponer una salida a la crisis argentina lo tornó escéptico respecto de las morfologías sin sujeto. Aunque las elaboraciones epistemológicas de Romero no alcanzaron un esclarecimiento completo, sí supo que una posible recaída en aquel peligro del ensayismo debía ser conjurada con una buena dosis de rigor historiográfico. El abordaje de la cuestión de América Latina exigió llevar al límite una conciliación tan imposible como necesaria.

Sin duda entendible en los ambientes intelectuales de Buenos Aires y La Plata, su caso adquiere una mejor inteligencia si se lo incluye en el paisaje cultural latinoamericano que en el argentino. El contraste con historiadores quizás tan disímiles como el brasileño Caio Prado Júnior o, para mencionar a un autor más joven, el peruano Alberto Flores Galindo, manifiesta bien pronto que la práctica historiadora en América Latina supo producir formas del saber en diálogo y en polémica con los modelos cognitivos occidentales.

Es preciso preguntar por qué, como en contados casos, Romero se dedicó a los tres registros geográficos del ensayismo de nuestro continente: el nacional, con obras como *Argentina: imágenes y perspectivas*, el regional, con la “Guía histórica del Río de la Plata”, y el propiamente latinoamericano, que alcanzó su cenit en *Latinoamérica*. Es plausible que esa articulación entre los tres registros haya sido accesible a intelectuales rioplatenses

(pienso en uruguayos como Rodó, Carlos Real de Azúa y sobre todo Ángel Rama), insulares (Henríquez Ureña) o más genéricamente extraterritoriales (Picón), antes que a los provenientes de culturas nacionales de gran densidad como la mexicana o peruana.

Jorge Basadre, por ejemplo, al reflexionar sobre el Perú como “país superdotado de historia” disponía de suficiente material para cubrir toda una vida de investigación y escritura. La dificultad del pasaje a lo latinoamericano era directamente proporcional a la densidad histórica local. Así también sucedió con la obra literaria, antropológica y ensayística de José María Arguedas, que si bien aspiró a incrustarse en un debate sobre las culturas “indoamericanas”, conservó siempre un sabor reconociblemente peruano.⁵⁷ O con Gilberto Freyre, quien al presentar su *Interpretación del Brasil* al público hispanohablante aspiraba a interpelarlo pero arrojaba su munición demasiado cerca de lo “hispanotropical”.⁵⁸

Hasta cierto punto, la imagen de la historia latinoamericana de Romero es próxima a la del primer Basadre, quien suponía la “identidad cultural” subcontinental sedimentada desde la Conquista y matizada en el prisma de ciudades, masas y mestizaje.

El aporte de Romero, sin embargo, consistió en ir más allá de la experiencia nacional que condicionaba la interpretación de Basadre, para considerar los movimientos demográficos transoceánicos. No cabe duda que el tema, crucial en buena parte de los países latinoamericanos entre 1860 y 1930, fue suscitado por la

⁵⁷ José María Arguedas, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, sel. y pról. de Ángel Rama, México, Siglo XXI, 1975. Con una sensibilidad a veces afín y a veces antagónica de la de Arguedas, acontecía algo similar con Luis Alberto Sánchez, que a pesar de su nomadismo por el subcontinente no dejó de reflexionar sobre su cultura e historia fuera de las marcas históricas peruanas. Así, por ejemplo, hallaba el *Quattrocento* latinoamericano en el muralismo mexicano y limitaba la eficacia innovadora de las ciudades. L. A. Sánchez, *¿Existe América Latina?*, México, FCE, 1945, pp. 203-204, 273.

⁵⁸ Gilberto Freyre, “Introducción a la segunda edición en lengua española”, en *Interpretación del Brasil*, México, FCE, 1964.

historia argentina. Esa inclinación rioplatense tuvo sin duda sus costos, pues diluyó en *Latinoamérica* la relevancia cultural y social propia del campo y sobre todo de los sectores campesinos e indígenas. El resultado no podía satisfacer al peruano, que pertenecía a una generación para la cual la emergencia del indio como sujeto en el Perú había sido el acontecimiento decisivo de su historia reciente.

En México el ensayo también se concentró en una fuente nacional. Pero el paso de una interpretación situada en la “mexicanidad”, como en Samuel Ramos u Octavio Paz, a una textualidad latinoamericana debía ser necesariamente difícil. El tránsito tuvo lugar en el ámbito de las ideas pero al precio de desplazar la mordiente empírica en favor de los flujos nocionales.⁵⁹

El caso de Romero fue diferente. La historia argentina no le parecía suficientemente densa para absorberlo como historiador profesional, ni para proyectar su imagen a todo el subcontinente. Los “temas de investigación” sobre la historia argentina podrían multiplicarse. Sus cuestiones principales, sin embargo, remitían al impacto de cambios externos: una experiencia histórica no exclusivamente argentina e incomprensible desde el limitado espacio nacional. De allí que se dedicara a los estudios clásicos, luego a los medievales. Sólo posteriormente se lanzó ávido a la arena latinoamericana como ensayista e historiador.

La preocupación de Romero por América Latina reivindicaba las experiencias divergentes en tensión con una voluntad consciente de comunidad continental. Su enunciación exigía contemplar la diversidad. Eso aparece de manera explícita en ocasión de una invitación que hizo *Cuadernos Americanos* para que sus colaboradores manifestaran pareceres sobre los veinticinco años de la revista. En su respuesta, Romero escribió al director, Jesús Silva Herzog, que para avivar la conciencia de los problemas comunes de Latinoamérica se necesitaban estudios comparati-

⁵⁹ Véase, por ejemplo, Leopoldo Zea, *La esencia de lo americano*, Buenos Aires, Pleamar, 1971.

vos que revelaran las consonancias y las diferencias en los distintos países. Mientras ese conocimiento no fuera construido “no tendremos un conocimiento válido de nuestra situación y nuestras perspectivas”.⁶⁰

Es justo preguntar hasta dónde *Latinoamérica* llegó a consumir la aspiración a una comprensión matizada del subcontinente. La respuesta demanda un giro adicional al sesgo del tema argentino. Sin renunciar a sus ideales ilustrados e irrenunciablemente urbanos, Romero procedía a latinoamericanizar la historia argentina. Intervenía también sobre la historiografía latinoamericanista precedente moldeada en la historia de las instituciones que, al menos desde una perspectiva como la de Romero, rasgaba la superficie sin afectar lo profundo. El énfasis en lo social y lo cultural detectaba su enigma decisivo. Creyó encontrar entre las ciudades y las ideas la vertebración de una historia común de otra manera imposible.

La concreción del volumen *Latinoamérica* en un momento tardío de la trayectoria de Romero permite avanzar en la explicación de la inclinación ensayística que lo inquietó desde el inicio mismo de su definición como historiador. Es preciso pensar la forma del ensayo historiográfico en Romero como algo más que la infracción de un ideal epistemológico universal. Es posible examinarlo en su productividad cultural concreta, singular, y no como resultado de la tardía constitución del campo historiográfico argentino.

Observada en la inmensa arena cultural latinoamericana, inscrita en el recorrido histórico de los dos siglos de su vida independiente, su escritura adquiere un perfil menos raro. Se torna más comprensible en la medida en que nos despojamos de la ilusión biográfica y lo latinoamericanizamos, es decir, lo instala-

⁶⁰ “Opiniones de algunos colaboradores de *Cuadernos Americanos* al celebrar la revista 25 años de vida”, *Cuadernos Americanos*, núm. 6 (noviembre-diciembre de 1966), p. 249. Un parecer afín había sido expresado por Romero en su “Prólogo” al libro del joven socialista Abel Alexis Latendorf, *Nuestra América difícil*. Tomo I, Buenos Aires, S.A.G.A., 1957.

mos en una condición intermedia de tradiciones e indefiniciones, de problemas y aspiraciones.

Antes que género subsidiario de tropicalismos, indigenismos o telurismos, la invocación del ensayo latinoamericano se explica por su eficacia crítica a la vez que propositiva. Mas es indudable que Romero privilegiaba las circunstancias rioplatenses, y por eso el tema de la ciudad. La historia urbana se hizo sinónimo de historia total. El mapa de las ciudades latinoamericanas de Romero alcanzó su diseño definitivo. He aquí, de manera aproximativa, una distribución de su ordenamiento de acuerdo a la cantidad de menciones en *Latinoamérica*: Buenos Aires (75), México (74), Lima (65), Bogotá (42), Río de Janeiro (39), Caracas (34), San Pablo (29), Montevideo (27), Santiago de Chile (25), Veracruz (23), Recife (18), Valparaíso (16), Córdoba (14), La Habana (14), Quito (14), Asunción (12), La Paz (11), Cuzco (10), Potosí (9), Guayaquil (9), Villa-Rica —Ouro Preto— (9), Guanajuato (8), Maracaibo (7). En este rosario de ciudades latinoamericanas, hay que decirlo, se otorgaba un lugar excesivo a Buenos Aires.

En debate con Sarmiento a la vez que con Martínez Estrada, Romero confió en las facultades progresivas de las ciudades. Se ha sostenido que el suyo fue un optimismo urbano.⁶¹ Esa inevitable inclinación rioplatense, en parte teorizada y en parte militante, tuvo efectos interpretativos cruciales, y no necesariamente concordantes con su reclamo de una comprensión matizada de América Latina. Con esa elección debía minusvalorar la relevancia de las zonas no urbanizadas, tan decisivas en diversos países del continente.

La historia latinoamericana de Romero pagó un alto precio por su inclinación progresista y urbanocéntrica. No obstante, puede mostrarse que no hubo un traslado sencillo de la imaginación histórica cincelada por la experiencia argentina a la

⁶¹ Adrián Gorelik, "Un optimismo urbano", *Punto de Vista* (Buenos Aires), núm. 71 (diciembre de 2001).

continental. Poco antes de *Latinoamérica* Romero publicó una síntesis de la historia de la ciudad de Buenos Aires.⁶² Allí expresó sin ambigüedades sus convicciones “rioplatenses”. ¿Qué narración prevalecía en ese breve análisis? Dieciséis renglones le bastaban a Romero para sortear el lapso 1536-1776. Era evidente que la pequeña aldea no podía sostener una historia significativa. Su interés nació con el virreinato, cuando los actores progresistas urbanos se impusieron a los conservadores. Pocas palabras, no más que veinticinco líneas fueron suficientes para que Romero resumiera la “ciudad jacobina” del momento independentista. Cien líneas explicaban la “ciudad patricia” posterior a 1810. Recién entonces hallamos a un Romero que se solaza con su tema. La “ciudad burguesa” y la “ciudad de masas” eran menos avaras en descripciones. En definitiva, la historia de la ciudad prescindía radicalmente de su entorno rural.

El esfuerzo comprensivo de *Latinoamérica* fue muy otro, aunque no logró relativizar el tema rioplatense que marcaba la melodía de su pensamiento. Lo que caracteriza al ensayo rioplatense en el siglo xx, ya sea en el formato historiográfico, la historia literaria o el estilo propiamente ensayístico, es el desplazamiento del dilema campo/ciudad a la vida urbana. Allí el drama nacional se refigura en otras escisiones: masas/élites, letrados funcionales/intelectuales críticos, cultura integrada/cultura anómica.

En *Latinoamérica* Romero se mantuvo en la línea de sus convicciones, pero inició una percepción menos encantada del reformismo urbano. Es necesario advertir, no obstante, que su vacilación se detuvo mucho antes de la devastación antisarmientina propuesta por Martínez Estrada. Quien se lanzó a una búsqueda peligrosa para la mirada rioplatense fue Ángel Rama en *La ciudad letrada*, donde latía a distancia la pulsión radicalizada de la obra de José María Arguedas. Lo esencial es que en

⁶² J. L. Romero, “Buenos Aires, una historia”, en *Polémica. Historia Argentina Integral*, Buenos Aires, CEAL, 1970.

ambos textos se crisparon las peculiaridades del ensayismo de la orillas del Plata. El ensayo rioplatense amanece con Sarmiento, esfuerza su turgencia latinoamericana con Rodó, y entra en crisis productiva con Romero y Rama.

En los lustros que siguieron a la muerte de José Luis Romero, la crisis de la deuda externa latinoamericana, el fin de las dictaduras militares, el retorno a las democracias que se quisieron liberales, el triunfo y vacilación del neoliberalismo mezclado con el populismo, crearon nuevas circunstancias para la interrogación de las sociedades al sur del Río Bravo. La globalización, la regionalización, la renegociación, las potestades del Estado-nación y el unilateralismo norteamericano condicionaron de otro modo al subcontinente.

No es extraño que en esta época de problematización de lo latinoamericano el volumen aquí discutido sea considerado como una obra clásica. Creo que ello se debe a su singularidad en el largo plazo de la reflexión sobre una América Latina cuya definición es relativamente independiente del papel de los imperialismos anglosajones. No tanto porque pueda prescindirse del momento geopolítico inevitable a que obliga la mera existencia de la potencia imperial, sino porque entonces emerge una tarea ardua: establecer una espina dorsal que manifieste la coherencia histórica del subcontinente, imposible de describir apelando a una historia sólo cultural como la ensayada por Henríquez Ureña. En *Latinoamérica* aparece justamente aquella perspectiva, dialectizada entre las ciudades y las ideas, cuyas dificultades aquí no omití, pero cuyo envite intelectual intenté reconstruir.

BIBLIOGRAFÍA

- ARGUEDAS, JOSÉ MARÍA, *Formación de una cultural nacional indoamericana*, sel. y pról. de Ángel Rama, México, Siglo XXI, 1975.
- BETANCOURT MENDIETA, ALEXANDER, *Historia, ciudad e ideas. La obra de José Luis Romero*, México, UNAM, 2001.
- CIRIA, ALBERTO, "José Luis Romero. Un argentino universal", *NorthSouth. Canadian Journal of Latin American Studies*, vol. 3, núms. 5-6 (1978).
- EARLE PETER G. y ROBERT G. MEAD, *Historia del ensayo hispanoamericano*, México, De Andrea, 1973.
- FREYRE, GILBERTO, "Introducción a la segunda edición en lengua española", en *Interpretación del Brasil*, México, FCE, 1964.
- GORELIK, ADRIÁN, "Un optimismo urbano", *Punto de Vista* (Buenos Aires), núm. 71 (diciembre de 2001).
- GUTIÉRREZ GIRARDOT, RAFAEL, "La significación continental de José Luis Romero", *Hispanamérica*, núm. 88 (abril 2001), p. 17.
- , "Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, José Luis Romero. El intelectual y el científico", en Javier Lasarte V., coord., *Territorios intelectuales. Pensamiento y cultura en América Latina*, Caracas, Fondo Editorial La nave va, 2001.
- , "Prólogo" a *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 1999.
- HALPERIN DONGHI, TULLIO, *Storia dell'America Latina*, Turín, Einaudi, 1968.
- HENRÍQUEZ UREÑA, PEDRO, *Historia de la cultura en la América hispánica*, México, FCE, 1947.
- , *Las corrientes literarias en la América hispánica*, México, FCE, 1949.
- HAUSER, PHILIP M., ed., *La urbanización en América Latina*, Lieja, UNESCO, 1962.
- LUNA, FÉLIX, *Conversaciones con José Luis Romero*, Buenos Aires, Sudamericana, 1986.

- MELGAR BAO, RICARDO, "Símbolos del tiempo, la identidad y la alteridad en la visión americana de José Martí", *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 24 (enero-abril de 2001).
- MORSE, RICHARD M., "Some Characteristics of Latin American Urban History", en *Las ciudades latinoamericanas. I. Antecedentes*, México, SEP, 1973.
- , *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI, 1982.
- OVIDEO, JOSÉ MIGUEL, *Breve historia del ensayo hispanoamericano*, Madrid, Alianza, 1991.
- PARRINGTON, VERNON LOUIS, *El desarrollo de las ideas en los Estados Unidos. I. Las ideas coloniales*, Lancaster, Lancaster University Press, 1941.
- PIETSCHMANN, HORST, "La historia de América Latina como subdisciplina histórica", *Diálogo Científico*, vol. 9, núms.1-2 (2000).
- REDFIELD, ROBERT y MILTON B. SINGER, "The Cultural Role of Cities", *Economic Development and Cultural Change*, vol. 3, núm. 1 (octubre de 1954).
- ROIG, ARTURO ANDRÉS, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.
- ROMERO, JOSÉ LUIS, "Buenos Aires, una historia", en *Polémica. Historia Argentina Integral*, CEAL, 1970.
- , "América o la evidencia de un continente", *De Mar a Mar*, núm. 7 (junio de 1943).
- , "Campo y ciudad: las tensiones entre dos ideologías", *Culturas*, vol. 3, núm. 5 (1978), reproducido en J. L. Romero, *Situaciones e ideologías en América Latina*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2001.
- , "El desarrollo de la ciudad latinoamericana", *Revista de la Universidad Nacional de La Plata*, núm. 24 (1972).
- , "El Imperio o la soberanía económica", *Argentina Libre* (10 de julio de 1941).

- , “El liberalismo latinoamericano”, en *Il mondo contemporaneo. Storia dell’America Latina*, Florencia, La Nuova Italia, 1980.
- , “Guía histórica para el Río de la Plata”, en *Ensayos sobre la historia del Nuevo Mundo*, México, IPGH, 1951.
- , “Inquisiciones sobre el continente. El nacionalismo americano y la historia”, en *Homenaje a Enrique José Varona en el cincuentenario de su primer curso de filosofía (1880-1930)*, La Habana, Dirección de Cultura, 1935.
- , “La ciudad latinoamericana: continuidad europea y desarrollo autónomo”, *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, Colonia, núm. 8 (1969).
- , “La ciudad latinoamericana: historia y situación”, *La Torre. Revista General de la Universidad de Puerto Rico*, vol. 14, núm. 54 (setiembre-diciembre de 1966).
- , “La estructura histórica del mundo urbano”, *Siglo XIX. Revista de Historia*, núm. 11 (enero-junio de 1992).
- , “La estructura originaria de la ciudad latinoamericana: grupos sociales y funciones”, *Cuadernos Americanos*, núm. 1 (enero-febrero de 1972).
- , “La independencia de Hispanoamérica y el modelo político norteamericano”, *Revista Interamericana de Bibliografía*, vol. 26, núm. 4 (octubre-diciembre de 1976).
- , “Les courants esthétiques, politiques et sociaux”, en *Les Grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, Milán, Marzoratti, 1960.
- , “Martínez Estrada, un hombre de la crisis” (1975), en *La experiencia argentina y otros ensayos*, Buenos Aires, FCE, 1989.
- , “Martínez Estrada, un renovador de la exégesis sarmientina”, en *La experiencia argentina y otros ensayos*, Buenos Aires, FCE, 1989.
- , “Opiniones de algunos colaboradores de *Cuadernos Americanos* al celebrar la revista 25 años de vida”,

- Cuadernos Americanos*, núm. 6 (noviembre-diciembre de 1966).
- , “Pedro Henríquez Ureña y la cultura hispanoamericana”, *Realidad*, vol. 3, núm. 7 (enero-febrero de 1948).
- , “Prólogo” a Abel Alexis Latendorf, *Nuestra América difícil*. Tomo I, Buenos Aires, S.A.G.A., 1957.
- , “Prólogo” a *El pensamiento conservador (1815-1895)*, compilación, notas y cronología en colaboración con Luis Alberto Romero, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978.
- , “Prólogo” a *El pensamiento político de la emancipación (1790-1825)*, compilación, notas y cronología en colaboración con Luis Alberto Romero, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977.
- , “Un libro americano sobre la historia universal de las artes plásticas”, *Cuadernos Americanos*, vol. 25, núm. 1 (enero-febrero de 1946).
- , *Argentina: imágenes y perspectivas*, Buenos Aires, Raigal, 1956.
- , *Crisis y orden en el mundo feudoburgués*, México, Siglo XXI, 1980.
- , *El ciclo de la revolución contemporánea: bajo el signo del 48*, Buenos Aires, Argos, 1948.
- , *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*, México, FCE, 1965.
- , *El pensamiento político de la derecha latinoamericana*, Buenos Aires, Paidós, 1970.
- , *Ensayos sobre la burguesía medieval*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1961.
- , *La revolución burguesa en el mundo feudal*, Buenos Aires, Sudamericana, 1967.
- , *La vida histórica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988.
- , *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, México, Siglo XXI, 1976.
- , *Latinoamérica: situaciones e ideologías*, Buenos Aires, Ediciones del Candil, 1967.

- SACOTO, ANTONIO, *Del ensayo hispanoamericano del siglo XIX*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1988
- SÁNCHEZ, LUIS ALBERTO, *¿Existe América Latina?*, México, FCE, 1945.
- TERÁN, OSCAR, “El primer antiimperialismo latinoamericano”, en *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogos, 1986.
- VITIER, MEDARDO, *Del ensayo americano*, México, FCE, 1945.
- ZEA, LEOPOLDO, *La esencia de lo americano*, Buenos Aires, Pleamar, 1971.

ÁNGEL RAMA Y *LA CIUDAD LETRADA*
O LA FATAL EXTERIORIDAD
DE LOS INTELLECTUALES

Gonzalo Aguilar

La ciudad letrada es el libro de un exiliado que es también un intelectual errante. Si Ángel Rama no llegó a ser lo que los alemanes llamaron un *Heimatlos* o lo que en el siglo XIX se denominó un *apátrida* es porque los traslados y las sucesivas radicaciones en muy diversos países profundizaron su noción de *pertenencia* no únicamente a su patria (Uruguay) sino a un continente: Latinoamérica. Libro de un desarraigado que buscaba denodadamente un arraigo, *La ciudad letrada* está escrito además en las fronteras de mayor carga simbólica: al norte del Río Bravo, como suele decirse. Concebido a partir de la insistencia del historiador Claudio Véliz tras una conferencia pronunciada en Harvard University en 1980, el proyecto toma forma en las conferencias que dos años después dictó en Stanford y es concluido en 1983, el mismo año en que Rama muere en un accidente de avión en Madrid. Además, como si la realidad política lo forzara a convertirse en un peregrino permanente, escribe el texto mientras afronta un proceso que sería traumático: el gobierno de Estados Unidos le niega la visa debido a la influencia de aquellos que —como se lee en el prólogo a *La ciudad letrada*— “disponían de poderes para ello”.¹ Y si en un momento llegó a pensar que había en Estados Unidos “un hogar posible donde rehacer

¹ Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca, 1995, p. 13.

una familia espiritual, ésa de los *peregrinos* de quienes habló Martí”,² esto ya no será posible desde febrero de 1983, cuando se ve obligado a dejar el país y parte rumbo a París en su último año de vida, en el que visita —también— Bonn, Caracas, San Pablo, de nuevo Caracas, México, Viena y Madrid. Aunque el verso de las *Soledades* de Góngora es aplicable a muchísimos intelectuales latinoamericanos, es particularmente elocuente en el caso de Ángel Rama: “Pasos de un peregrino son errante”.

La situación migratoria de Rama no es ajena a la construcción de un libro en el que se exhibe la capacidad de tratar los fenómenos nacionales más diversos con una mirada que le permite configurar una visión *panorámica* de la cultura latinoamericana. Editado después de su muerte, *La ciudad letrada* debe ser considerado el último libro de Rama (*Literatura y clase social*, del mismo año, es una recopilación de artículos, algunos reescritos, otros ya publicados en la década anterior). En 1985 salió, recopilado póstumamente a partir de sus manuscritos, *Las máscaras democráticas del modernismo*, en el que se anuncia un giro en su pensamiento crítico —sobre todo en la articulación entre Marx y Nietzsche— cuyos alcances no podemos calibrar en sus exactos términos. Como dice Adrián Gorelik, “desgraciadamente es imposible saber cómo hubiera avanzado su pensamiento” y cómo hubiera actuado en el contexto de la redemocratización de los años ochenta cuando

autores como Julio Ramos, Beatriz Sarlo, Carlos Monsiváis, Néstor García Canclini, Nicolau Sevcenko, desde la crítica literaria o la crítica cultural, evidencian el retorno del interés por la ciudad como clave de la peculiar modernidad latinoamericana, instalando la cultura urbana moderna en el núcleo de todo pensamiento sobre la región, en el mismo momento en que las ciudades eran objeto de ideas urbanísticas que ponían el acento en la vitalidad social y política de la vida urbana a través de la recuperación de su espacio público.³

² *Ibid.*, p. 14.

³ Adrián Gorelik, “Intelectuales y ciudad en América Latina”, *Prismas* (2006), p. 166.

Sin duda, hubiera sido apasionante ver cómo Rama enlazaba su concepción de la democracia de fines del siglo XIX como *máscara* en términos nietzscheanos con los debates que comenzaban a producirse a mediados de los ochenta. La dificultad de arriesgar hipótesis sobre sus posibles posicionamientos se acentúa por el carácter plástico y totalmente situado de su discurso crítico, siempre sometido a fuertes transformaciones y giros. Ángel Rama fue un testigo curioso que, con su producción incansable de reseñas, ensayos, informes, ediciones y ponencias, trató de dar cuenta de los cambios culturales y literarios del continente a medida que éstos se iban sucediendo. Por eso, a la vez que *La ciudad letrada* resulta un libro concluido, orgánico, exhaustivo, también tiene algo de transicional, inestable y experimental. Como si en la mirada hacia el pasado y hacia el continente visto como un todo, Rama estuviera reflexionando sobre el futuro del proyecto latinoamericanista.

ITINERARIOS

En 1964, Ángel Rama publica en la revista *Casa de las Américas* el ensayo “Diez problemas para el novelista”, impulsando la renovación de la escritura narrativa y la modernización de la literatura. En consonancia con su trayectoria previa, Rama sintetizaba magistralmente los postulados de lo que podría denominarse una izquierda intelectual ilustrada que ponía el acento en la función modernizadora y pedagógica de la escritura y en los letrados (narradores, pensadores, científicos) como sus agentes privilegiados. Veinte años después, cuando se publica *La ciudad letrada*, los planteamientos de aquel importante texto encuentran un rechazo radical: la modernización es sometida a una dura crítica, las ambiciones pedagógicas de los sectores ilustrados son puestas en relación con las formas de dominación y la escritura es definida como un agente del poder. ¿Qué fue lo que sucedió entre un texto y otro en el pensamiento de Ángel Rama?

Por supuesto que no deberían descartarse en la respuesta a este interrogante la implantación de las dictaduras militares en casi todo el continente, los avatares de la Revolución cubana y el fracaso de las políticas progresistas durante los años setenta. Sin anular esta perspectiva contextual de la que me ocuparé más adelante, también es posible dar algunas respuestas a la luz de la trayectoria del propio crítico.

Aunque el gesto pueda conllevar los riesgos de la simplificación, *La ciudad letrada* se decide a asumir una mirada panorámica con el fin de sostener el proyecto latinoamericanista. Todavía en 1983, en las reuniones que se hicieron en Campinas para encarar una historia de la literatura del continente, Ángel Rama expresa que “América Latina sigue siendo un proyecto intelectual vanguardista que espera su realización concreta”.⁴ Esta idea de la vigencia de un “proyecto” autoriza, en cierta medida, el *panorama* que presenta *La ciudad letrada* ya no solamente como saber crítico sino también como propuesta política. Mediante esfuerzos admirables aunque también simplificadores, Rama sintetiza la plural situación urbana continental en el concepto de “ciudad letrada”, como si la inestabilidad y la heterogeneidad latinoamericanas pudieran ser despejadas mediante las operaciones de la crítica. A diferencia de lo que sucedía con *La transculturación narrativa en América Latina*, en donde la propuesta se apoyaba en la exterioridad de la cultura oral respecto de la cultura dominante, en este libro Rama avanza decididamente hacia la tensión que supone someter a crítica la letra a la vez que se la utiliza como instrumento configurador: en *La ciudad letrada*, el escritor critica y utiliza su herramienta básica al mismo tiempo, y eso es lo que, entre otras cosas, le da un tono tan fascinante al libro.

No puede dejar de pensarse esta mirada panorámica de Rama en relación con su propia situación diaspórica: el abandono

⁴ Ana Pizarro, coord., *La literatura latinoamericana como proceso*, Buenos Aires, CEAL, 1985.

de Uruguay en 1972 (ya para ese entonces había dictado cursos en Puerto Rico, Colombia y Venezuela) y la radicación en Venezuela, país que le otorga la nacionalidad en 1977 ante la negativa de la dictadura uruguaya de concederle su pasaporte.⁵ El mismo año en que se le otorga la nacionalidad venezolana comienzan los viajes a diversas universidades norteamericanas (Stanford, Maryland, Princeton) y los conocidos problemas con las autoridades migratorias de ese país hasta que finalmente se ve obligado a abandonarlo en 1983.

En las transformaciones que se observan al confrontar los ensayos de 1964 y 1984, uno de los momentos clave se produce en 1969 cuando Rama propone el género *testimonio* como categoría para el concurso de Casa de las Américas, iniciando la búsqueda de una formación literaria alternativa a la narrativa del *boom* (“el *boom* —declara entonces— establece expresamente un recorte empobrecedor de nuestras letras que deforma y traiciona”). A partir de ese momento, Rama construye laboriosamente esta nueva opción, cuya conclusión simbólica puede verse en su último texto, publicado en 1985: “La narrativa de Gabriel García Márquez: edificación de un arte nacional y popular”.⁶ De este viaje, las dos piezas más ambiciosas y acabadas son *La transculturación narrativa en América Latina* (cuyos primeros textos se redactan en 1974) y *La ciudad letrada*, que tratan, respectivamente, sobre una cultura literaria diferente a la dominante y sobre las complicidades de la letra con el poder. Las dificultades que se le planteaban a Rama si quería seguir

⁵ Carina Blixen y Álvaro Barros-Lemez, *Cronología y bibliografía de Ángel Rama*, Montevideo, Fundación Ángel Rama, 1986, p. 55.

⁶ Existe, además, una identificación de Rama con García Márquez que excede lo literario. En su *Diario*, en el que llega a autorretratarse como un “joven oscuro arribista”, aunque en esa descripción se connota la cultura que adquirió con esfuerzo contra aquellos que la poseen por clase social (aunque sean mujeres, como Susana Soca o Beatriz Guido), Rama escribe: “siempre estuve cercano de él [García Márquez] en ese origen popular, en esa impregnación de un pueblo que hace su (mi) (nuestra) mayor sensibilidad”, *Diario 1974-1983*, Montevideo, Trilce, p. 38.

dentro de la órbita de la modernización literaria se ven todavía en un artículo escrito en 1973, “Las dos vanguardias latinoamericanas”, donde se propone forjar una “vanguardia” alternativa a la modernista apoyándose en las figuras de Roberto Arlt y César Vallejo.⁷ Sin embargo, el proyecto parecía conducir a un callejón sin salida en la medida en que la crítica seguía ligada —como lo había estado en los años sesenta— al concepto de “vanguardia”, de raigambre cosmopolita.⁸ Transculturación entonces, en vez de vanguardias, es la posibilidad de pensar en otra modernidad posible.

El interés por el testimonio, por la novela policial de Rodolfo Walsh, por el teatro de Ariano Suassuna, por la investigación de las raíces etnográficas en García Márquez (antes que su faulknerismo) son parte de una misma inquietud: cómo definir el *corpus* de una literatura que pueda pensarse fuera de las formaciones dominantes o, para decirlo con palabras de Antonio Candido, por fuera de las “racionalizaciones ideológicas reinantes”.⁹ En “Rodolfo Walsh: La narrativa en el conflicto de culturas”, redactado en 1974, Rama reflexiona —con apoyos teóricos en Pierre Bourdieu, Darcy Ribeiro y Antonio Gramsci— sobre la posibilidad de construir esta serie alternativa que, si en ciertas áreas se cimentaba en la presencia indígena, en las “sociedades transplantadas” (el término es de Darcy Ribeiro) como la argentina o la uruguaya exige otro instrumental teórico.¹⁰ La posición

⁷ Publicado en *Maldoror*, núm. 9, 1973, pp. 58-64, fue incluido en *La riesgosa navegación del escritor exiliado*.

⁸ En su compilación *Más allá del boom: literatura y mercado*, Ángel Rama se enfrentó con este tipo de crítica que celebró la modernización de la narrativa latinoamericana en el *boom* literario y que utilizó los términos de “vanguardia”, “ruptura”, “revolución”, “tecnificación narrativa”. El mismo Rama había participado, con sus escritos, en la consagración del *boom*.

⁹ Antonio Candido, *O discurso e a cidade*, San Pablo, Duas Cidades, 1993, p. 51.

¹⁰ El ensayo “Rodolfo Walsh: La narrativa en el conflicto de culturas” es producto de varias versiones y la nota de la edición de *Literatura y clase social* advierte sobre su redacción en 1974, lo que explica la entusiasta frase final sobre “el tumultuoso río de estas culturas [las populares] en el momento en que acometen

de Gramsci, con sus escritos sobre la novela policial, lleva a Rama a postular la existencia de un uso popular y de resistencia del género, al que denomina “novelas policiales del pobre”.¹¹ Es tan fuerte esta necesidad de construir series no hegemónicas de relativa autonomía que en el ensayo se lee:

Como ningún otro país de América Latina, la Argentina ha llevado tan a fondo el proceso educativo nacional y ha controlado con sin igual mano férrea y enguantada los instrumentos de la comunicación masiva, concediendo primacía al adiestramiento cultural para internalizar un sistema de valores, pudo creerse, desde los sectores medios conformados por ese proceso desde la infancia, que el universo de las aulas, la palabra escrita o las imágenes impuestas, constituía la totalidad social, reemplazaba las singularidades de la realidad, sus variaciones, sus anacronismos, sus irregularidades, sus sabores peculiares, sus remanencias. Pudo creérselo además porque una de las sabidurías del proyecto oficial de la cultura dominante consistió en no negar ni ignorar (como hicieron las culturas andinas de dominación) a los productos de las subculturas, sino que los integró al plan de encuadre ideológico, claro está que neutralizándolos y despojándolos de sus violencias reivindicativas, tarea para la cual prestó ayuda, tal como ocurriera en la cultura europea, la sobreva-

una nueva instancia del ascenso al poder”, en la que es inevitable no advertir la influencia de la retórica de Walsh; *Literatura y clase social*, Buenos Aires, Folios, 1983, p. 230.

¹¹ La posición de Gramsci también se lee, en filigrana, en la constitución de las historias (de la literatura) alternativas: “La historia de los grupos sociales subalternos es necesariamente disgregada y episódica. No hay duda de que en la actividad histórica de estos grupos hay una tendencia a la unificación, aunque sea a niveles provisionales; pero esa tendencia se rompe constantemente por la iniciativa de los grupos dirigentes y, por tanto, sólo es posible mostrar su existencia cuando se ha consumado ya el ciclo histórico, y siempre que esa conclusión haya sido un éxito [...]. Todo indicio de iniciativa autónoma de los grupos subalternos tiene que ser de inestimable valor para el historiador integral”, *Antología*, México, Siglo XXI, 1992, p. 493. Rama es, de todos modos, más optimista que Gramsci, y si en 1974 habla del “tumultuoso río”, en la nota de 1977 habla, a propósito de la dictadura de Videla, de “uno de sus períodos regresivos”, al que le seguiría el inevitable proceso revolucionario; véase *Literatura y clase social*, p. 195.

loración de la apreciación estética en desmedro de la capacidad referencial de la literatura. De José Hernández a Gabino Ezeiza, del pericón al tango, del gaucho al compadrito, de Florencio Sánchez a los saineteros, todo producto de las subculturas fue molido en la rueda del plan de la dominación. Para esa realización, tanto más aguda y clarividente que la ineficaz tendencia a imponer miméticas apropiaciones de los modelos europeos, se contó con un equipo intelectual de excepción: piénsese en lo que Sarmiento hizo con la figura de los caudillos rurales, Mitre con la historia de la emancipación, Lugones con la literatura gauchesca, Borges con el compadrito y el universo suburbano.¹²

Las tres líneas básicas de la postura teórica de Rama se perfilan aquí: en primer lugar, la construcción de dos formaciones culturales a las que llama “dominada” y “oficial” y la inclusión en esta última de los letrados, más allá de su posible heterodoxia. La segunda pieza de este esfuerzo por salirse del modernismo “tradicional” está en la inversión que Rama lleva a cabo del modelo derrideano con el fin de demostrar que, en la historia cultural latinoamericana, es la escritura, y no la oralidad, la que está aliada al poder (no habría *logocentrismo* sino *grafo-centrismo*). Finalmente, la inclusión de la mayoría de los letrados en la formación dominante —que sería, en *La transculturación*, la “cosmopolita”— lo lleva a atribuirle a esa formación unos rasgos homogéneos que persistirán hasta la redacción de *La ciudad letrada*. Como corolario de esta perspectiva, la cultura dominante es un “proyecto oficial”, hubo un “plan de encuadre ideológico” y Sarmiento, Lugones, Mitre y Borges forman un “equipo intelectual”.

Con la idea entonces de que existe un vínculo entre *letrado* y *poder*, Ángel Rama tiene la virtud de construir un tercer vértice de relación —la *ciudad*— y escribe *La ciudad letrada*,

¹² *Ibid.*, p. 202. Esta dominación tan férrea y exitosa hace, según Rama, que la irrupción de la cultura popular en la Argentina adquiera, a menudo, formas “grotescas, casi en el límite de la irrisión”, *ibid.*, p. 203.

uno de los libros más influyentes de la crítica en los últimos años. Referente ineludible en las universidades latinoamericanas durante sus primeros años de circulación; en los noventa, sus hipótesis se abrieron paso en la academia norteamericana, donde se convirtió en un objeto de debate privilegiado. ¿Hay que atribuir esto a su carácter consolatorio o a la seducción que ejercen los esquemas sencillos y que parecen ayudar a leerlo todo? ¿O fue, por el contrario, la sagacidad de su autor en comprender que las *ciudades* —vía Walter Benjamin y Raymond Williams— irían a convertirse en uno de los tópicos centrales de los debates futuros? ¿O tal vez hay que atribuir su éxito a que su crítica de los sectores letrados coincidió con los objetivos que se plantearon los estudios culturales durante los noventa, al cuestionar la autoridad de las bibliotecas y del papel de los intelectuales en la historia latinoamericana?

Libro amargo contra uno de los mitos de la izquierda latinoamericana (la actividad civilizadora en manos de los letrados), *La ciudad letrada* es inmune, de todos modos, a los arranques populistas, nacionalistas y antiintelectualistas con los que ciertos sectores de esa izquierda, en el mismo periodo, buscaban una salida a su impotencia regenerativa. Esta inmunidad quizá habría que buscarla en el hecho de que o bien fue Rama uno de los ejemplos más espléndidos de una sociedad, como la uruguaya, que había apostado por la ilustración a modo de llave del cambio, o bien en el punto de partida gramsciano de que, más allá de las costuras de la letra, “la historia de los grupos sociales subalternos es necesariamente disgregada y episódica”. Aunque tal vez haya una razón más evidente: el ensayista jamás olvidaba que su mejor arma crítica seguía siendo, pese a todo, la letra escrita.

UN PERÍODO SIN FIN

La ciudad letrada se abre con una frase ambiciosa que, en poco menos de diez líneas, traza una hipótesis para un período exten-

sísimo de Latinoamérica, cuyo inicio se ubica en 1521 con la entrada de Cortés en México, y que culmina en 1960 con la inauguración de Brasilia. La frase dice así:

Desde la remodelación de Tenochtitlán, luego de su destrucción por Hernán Cortés, hasta la inauguración en 1960 del más fabuloso sueño de urbe de que han sido capaces los americanos, la Brasilia de Lucio Costa y Oscar Niemeyer, la ciudad latinoamericana ha venido siendo básicamente un parto de la inteligencia, pues quedó inscrita en un ciclo de la cultura universal en que la ciudad pasó a ser el sueño de un orden y encontró en las tierras del Nuevo Continente, el único sitio propicio para encarnar.¹³

Para todo un extenso período de casi cuatrocientos cuarenta años, Rama propone que la fundación de las ciudades latinoamericanas ha sido producto de un “parto de la inteligencia” y del “sueño de un orden” y, aunque por este gesto quedan inscritas en un “ciclo de la cultura universal”, son efecto también —como sostiene posteriormente— de una “ceguera antropológica”. Es decir, de la falta de comprensión y conocimiento del medio en el que esas ciudades han sido erigidas. Este defecto de origen (para no hablar de pecado original) une la letra al poder en una alianza que marca la cultura latinoamericana desde un comienzo.

Con inteligencia y una cantidad descomunal de lecturas, Rama (quien ya para ese entonces era el crítico más importante de la cultura literaria latinoamericana)¹⁴ sostiene la idea de la *ciu-*

¹³ Ángel Rama, *La ciudad letrada*, p. 12.

¹⁴ Esta afirmación, de todos modos, debe ser puesta en contexto y relativizada con la percepción que el propio Rama tenía de su importancia. Como todo peregrino, el crítico uruguayo no tenía idea de cuál podía ser su público, y pese a que podía llegar a tener una posición envidiable desde el punto de vista de su protagonismo cultural, escribe en su *Diario* a propósito del proyecto de su libro sobre Arguedas: “no puedo imaginar que nadie se interese en el libro. No puedo imaginar que nadie se interese por un libro mío. No sé si esto es parte de mi enconada autocrítica, o una comprobación objetiva”, *Diario 1974-1983*, p. 145.

dad letrada y la despliega, a lo largo de sus seis capítulos, en los diversos periodos de este gran ciclo: la Conquista, los Virreinos, la Independencia, la modernización y, finalmente, la irrupción de la política de masas a principios del siglo xx. Utilizando fuentes provenientes del periodismo, la teoría del arte, el urbanismo, la historia o la lingüística y valiéndose también de ficciones o poemas, Rama sigue un orden cronológico que presta atención a la actuación de los letrados sobre todo en relación con las transformaciones sociales que se expresan, principalmente, en el surgimiento de nuevos tipos (el *reporter* y el *dotor* en “La ciudad modernizada”, por ejemplo) y en las manifestaciones multitudinarias (desde los Arcos triunfales del barroco en el capítulo II a los motines de “La ciudad escrituraria”). La invención de *tipos* urbanos y sociales es una de las grandes virtudes del texto porque con ellos se consigue casi siempre una visión sintética y abstracta de la cultura continental, a la vez que se exhibe una prueba particular y situada.

Mientras se recorren las páginas de *La ciudad letrada*, después de la exorbitante promesa de su comienzo y teniendo en cuenta que fue escrito en la década del ochenta, uno se pregunta en qué momento Rama dará por concluida la aplicación de la propuesta inicial que prueba en diferentes periodos. El último de los capítulos se titula “La ciudad revolucionada” y se centra en las dos primeras décadas del siglo, aunque hace algunas incursiones en fechas posteriores. ¿Por qué el libro no termina (como se anunciaba en el capítulo I) en 1960, cuando se fundó Brasilia, ni en la década del setenta (poco antes de la redacción del libro), sino que se cierra con la década del 10? ¿Se debe a la exigencia de perspectiva histórica o a que el ensayista considera innecesario ampliar algo que ya estaría básicamente demostrado? ¿O lo que sucede más bien es que probar sus hipótesis en los años sesenta y subsiguientes le exigiría un replanteo de los principios metodológicos y analíticos planteados para los períodos previos? ¿Por qué Rama, en definitiva, que había publicado innumerables textos sobre la década del sesenta, prefirió

suspender los esplendores y miserias de la ciudad letrada *antes*, mucho antes, casi a principios del siglo xx?

La respuesta del libro, sin embargo, no afirma ninguna de estas suposiciones: si bien Rama se centra, en ese último capítulo, en sólo dos acontecimientos ocurridos a principios del siglo (la Revolución mexicana y la ocurrida en Uruguay),¹⁵ sostiene que éstos *modelan* el siglo xx. El término “modelar”, utilizado por Rama en un sentido bastante laxo, coincide con el modo de pensamiento de un libro en el que toda la argumentación se desarrolla a partir de una serie de modelos o matrices. O, mejor, con *una* matriz básica que es la ciudad letrada. Para usar la conocida metáfora de Isaiah Berlin, en este libro Rama no se mueve como un zorro —tal era su costumbre— sino que se comporta como un erizo: concibe *una* idea y la pone a prueba a lo largo de toda la historia americana.¹⁶

El gran arco que Rama había trazado en el primer párrafo del inicio del libro vuelve a repetirse en el capítulo final, ahora poniendo como fecha de inicio la presidencia de Batlle y Ordóñez en Uruguay y cerrando el ciclo con la irrupción del sandinismo nicaragüense en 1980. Mediante una serie de nexos que tienden a borrar las diferencias y a acentuar las continuidades (“reencontrarse”, “sucesivos movimientos transformadores”, “al tiempo que”, “la similar”, “serviría de orientación”, “acumulación histórica”),¹⁷ Rama reúne en un solo párrafo a Hipólito Yrigoyen, Arturo Alessandri, Juan Perón, Getulio Vargas, Alfonso López, Lázaro Cárdenas, Rómulo Gallegos, Fidel Castro y Salvador Allende. Seguimos todavía en la temporalidad de los caudillos que había marcado al siglo xix y en la esfera de lo que se puede denominar, según el título de la obra de Laureano Vallenilla

¹⁵ Rama sigue aquí a Abelardo Villegas, quien caracteriza la llegada de Batlle y Ordóñez al poder como una “revolución”.

¹⁶ El libro *El erizo y la zorra*, Barcelona, Muchnik, 1998, de Isaiah Berlin se basa, como es sabido, en un verso del poeta griego Arquíloco: “La zorra sabe muchas cosas, sin embargo el erizo sólo una e importante”.

¹⁷ Todas estas expresiones están en la página 103 de la edición de 1995.

Lanz de 1919, “cesarismo democrático” o, como prefiere Rama, “autoritarismo democrático”.¹⁸ El término sin duda resulta muy útil y sirve para describir a algunos líderes actuales como Hugo Chávez y, en menor medida, para caracterizar el estilo de Néstor Kirchner. Pero la supuesta aplicabilidad del término no es suficiente como demostración de su veracidad. La denominación, de todos modos, por los personajes que involucra (desde Yrigoyen y Batlle a Cárdenas y Salvador Allende), indica que en ese entonces el “autoritarismo democrático” era, a los ojos de Rama, la salida más realista para la modernización del continente. Es una salida francamente lúgubre que encuentra su demostración tanto en los capítulos anteriores como en el autoritarismo no democrático que asola al continente en los años de la redacción del libro y al que sólo parece posible contraponerle un cambio radical, como lo sugiere Rama con la mención del sandinismo o con el final de su ensayo sobre Rodolfo Walsh.¹⁹

Si nos guiamos por el modo en que concluye, *La ciudad letrada* sostiene que el siglo xx no exige una reformulación específica de los principios planteados para los siglos anteriores, ya que desarrolla lo que ya estaba *in nuce* desde los tiempos de la Conquista. Es que el “resto del siglo xx”²⁰ se erige en el último capítulo como una presencia fantasmal, dilacerante y agazapada que, a la vez que nunca llega a tomar forma, no deja de ser convocada mediante señales, indicios y suposiciones. El armado del libro no sólo sugiere que el siglo xx *continúa* a los que lo preceden (es decir, que ningún gran corte debe ser practicado), sino que nada de lo que sucedió en él debe llevar a cuestionar lo que es válido al menos desde 1521 (algo que ya se advertía en el primer párrafo cuando se comparaba la destrucción de Tenochtitlán con la creación de Brasilia en pleno siglo xx). El método, que algunos han querido ver como foucaultiano por su

¹⁸ *La ciudad letrada*, p. 108.

¹⁹ Véase nota 10.

²⁰ Ángel Rama, *op. cit.*, p. 121.

interés en vincular las formaciones de saber a las de poder, es opuesto al de Foucault en cuanto Rama no avanza hacia el pasado en busca de las discontinuidades (tal es el método que utiliza Foucault, por ejemplo, con el suplicio que describe al comienzo de *Vigilar y castigar*) sino que, a partir de una matriz, avanza desde el pasado hasta el presente. El procedimiento es bastante curioso, en primer lugar, porque ya a fines del siglo XIX la mutación de los medios de reproducción técnica fue tan profunda que la insistencia de Rama en *la letra* resulta a su vez obstinadamente letrada. La aparición de la fotografía, la publicidad, la radio, el cine, la amplificación del sonido que posibilitó los discursos en las plazas a las grandes multitudes no reciben ninguna atención en el último capítulo ni en la obra de Rama en general. Esta omisión letrada de los medios masivos constituye la primera paradoja del libro. En segundo lugar, Rama redacta su texto en los ochenta, cuando el exilio latinoamericano, del cual él formaba parte, estaba conformado en buena medida por intelectuales y letrados que se habían enfrentado con los poderes establecidos. No sólo eso: las dictaduras del continente (en Argentina, en Chile, en Uruguay, en Brasil, en Paraguay, en Perú) habían sido tan terminantes en su rechazo a toda manifestación de intelectualidad, que pocas cosas parecían menos adecuadas que un estudio en el que se trazaban las complicidades del trabajo intelectual con el poder. Ángel Rama, uno de los exponentes de la tradición progresista ilustrada del continente, comienza a articular en ese contexto una posición antiintelectualista. A esta segunda paradoja se le suma una tercera: *La ciudad letrada* termina con una reivindicación de la figura de Mariano Azuela, un letrado no intelectual y con quien Rama, que se consideraba a sí mismo un *parvenu*, gustaba identificarse.²¹ En el último

²¹ Es muy interesante el análisis que hace Juan Poblete en relación con la imagen de Rama. Poblete escribe: "Por ello, al cabo de un congreso literario en Brasil, recibe como el mayor cumplido un comentario de un par de profesores jóvenes de Campinas: 'Você é diferente! Você não é professor!'. La paradoja es evidente: Rama resiste con todas sus fuerzas un proceso de profesionalización y

párrafo, tomado de *Los de abajo*, Rama se propone marcar la ambigüedad de los intelectuales, pero en realidad esta ambigüedad, que a duras penas se ajusta a la Revolución mexicana, resulta absurda aplicada a los tres últimos procesos revolucionarios que se habían producido en el continente (me refiero a las revoluciones de Cuba, Chile y Nicaragua).²² Habría que explicar o disipar, entonces, estas paradojas.

LA PARADOJA DE LOS INTELLECTUALES

La ciudad letrada es un libro crepuscular: no expone el siglo xx como discontinuidad e innovación sino que lo ata a los que lo precedieron. El carácter “conservador” que Rama le asignó una vez a la lengua literaria parece haberse desplazado a sus propias consideraciones críticas: Rama está redactando los avatares de la ciudad letrada en un momento en que ya había hecho su emergencia en Latinoamérica la *ciudad mediática*.²³ La consolidación de la ciudad mediática, configurada por el crecimiento de los medios de reproducción, y un nuevo sistema de auratización al que no eran ajenos los letrados, implica un tipo de

de dispersión (que hoy llamaríamos de globalización) en el cual él mismo se hallaba crecientemente embarcado”, Juan Poblete, “El *Diario* de Ángel Rama: el exilio intelectual y el intelectual en el exilio”, *Estudios (Revista de Investigaciones Literarias y Culturales)*, Caracas (junio-julio 2004), p. 256.

²² No creo que pueda argumentarse —y es algo que Rama tampoco hace explícitamente— que el golpe de Pinochet, el autoritarismo y el desgaste del gobierno cubano y la derrota de los sandinistas sean atribuibles al desempeño de los intelectuales. Lo último, sin embargo, no puede esgrimirse como argumento ya que, en el momento de la redacción del libro, la derrota del sandinismo todavía no había tenido lugar. Las dos citas de Azuela —que analizaré más adelante— aparecen en la última página de *La ciudad letrada*.

²³ La cita está en su ensayo “La censura como conciencia artística”: “Esta persistencia corresponde [se refiere a Rodó] a lo que Auerbach ha designado como el conservadurismo de la lengua literaria, punto a tener en cuenta para cuando se intente un cabal análisis sociológico de los intelectuales”, en *La riesgosa navegación del escritor exiliado*, Montevideo, Arca, 1996, p. 153.

relación diferente y con frecuencia opuesto a la “subrepticia sacralización de la palabra escrita” que había comenzado a aquejar al crítico uruguayo.²⁴ En el seminario que Rama organizó en 1979 sobre el *boom*, Jean Franco ya había aportado una perspectiva del escritor *superstar* en la época de la cultura de masas.²⁵ Desde este punto de vista, ¿no sería posible leer *La ciudad letrada* como el último exponente desencantado de una tradición ilustrada y pedagógica que Rama había encarnado y seguía encarnando a su pesar? La ciudad letrada encuentra quién la escriba en el mismo momento en que la ciudad mediática la está aniquilando definitivamente en un largo proceso que desemboca en la presencia cada vez mayor de los medios de comunicación masivos. Por eso, como Rama nunca asume la perspectiva de esos medios (que además son los que marcarán los retornos a la democracia de los ochenta), hay que entender su antiintelectualismo en una línea diferente al mediático que se impondría en las décadas siguientes. Por eso es necesario hacer algunas especificaciones sobre lo que aquí denominé la segunda paradoja: la posición frente a los intelectuales de *La ciudad letrada*.

Esta paradoja consiste en que Rama prefiere pagar tributo al antiintelectualismo pese a que él mismo era, como tantos otros, un exiliado intelectual de las brutales y antiintelectuales dictaduras latinoamericanas. Lo que sucede es que en este reposicionamiento, Rama lleva un salvoconducto que hace su postura totalmente diferente a la de los poderes establecidos: su enfoque no defiende los intereses de una élite sino que hunde sus raíces en lo popular. De hecho, al menos desde 1969, Rama se había interesado por todas esas producciones en que lo oral y lo popular confluían: en la transculturación narrativa, en los relatos de Gabriel García Márquez, en las “novelas policiales del

²⁴ Ángel Rama, *La ciudad letrada*, p. 149.

²⁵ Jean Franco, “Memoria, narración y repetición: la narrativa hispanoamericana en la época de la cultura de masas”, en Ángel Rama, ed., *Más allá del boom: literatura y mercado*, Buenos Aires, Folios, 1984.

pobre” de Rodolfo Walsh y en el género testimonial (categoría que ayudó a instituir en los concursos de Casa de las Américas), Rama construye la posibilidad de una cultura alternativa que no derive de las formaciones dominantes. En la narrativa de García Márquez, piensa la “edificación de un arte nacional y popular”, apartando al narrador colombiano de la constelación del *boom* para ubicarlo entre los *narradores etnógrafos* de los que se ocupa en *Transculturación*.²⁶ Además, la publicación de *Crónica de una muerte anunciada*, junto con *La guerra del fin del mundo* de Mario Vargas Llosa y *Agua quemada* de Carlos Fuentes, todas en 1981, le hicieron ver con entusiasmo lo que él mismo denominó “el retorno a casa”, esto es, la recuperación que hacen estos escritores de sus primeros textos en lo que podríamos llamar realismo experimental.²⁷ O, para usar una fórmula que Rama aplica a *Cien años de soledad* y a *La guerra del fin del mundo*: “la novela popular-culta”.²⁸ Con este movimiento, el crítico uruguayo hace su propio “retorno a casa” o, más bien, al canon: esto es, no sólo se reconcilia con los escritores del *boom* sino que logra reubicarlos en su empresa de construcción teórica de una cultura popular. Es un retorno un poco extraño si se quiere, pero habla del apego de Rama a los procedimientos narrativos y a la novela para entender y destrabar conflictos culturales.

El testimonio más fulgurante que Rama dejó de este proyecto fue su último libro, publicado póstumamente en 1984, titulado *Literatura y clase social*. Ya en el título se postula la noción que a Rama siempre le parecía ausente cuando se hablaba de

²⁶ De hecho, García Márquez desempeña un papel importante en el primer capítulo de *La transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, 1982, pp. 34-37.

²⁷ Véase “La caza literaria es una altanera fatalidad” (sobre *Crónica de una muerte anunciada*), “*La Guerra del fin del mundo*: una obra maestra del fanatismo artístico” y “*Agua quemada* de Fuentes: el retorno a casa” todos incluidos en la recopilación póstuma *La riesgosa navegación del escritor exiliado*, Montevideo, Arca, 1996.

²⁸ Ángel Rama, *La riesgosa navegación del escritor exiliado*, p. 101.

literatura: la clase social. Justamente, la crítica más fuerte que hace al letrado consiste en que, obnubilado por su tarea, no puede ver la estructura de dominación de la que forma parte. Todos los capítulos de este libro que incursionan por la literatura del siglo xx y por la cultura revolucionaria y popular (“Mariano Azuela: Ambición y frustración de las clases medias”, “Ariano Suassuna: El teatro y la narrativa popular y nacional”, “Rodolfo Walsh: La narrativa en el conflicto de culturas” y “Norberto Fuentes: El narrador en la tormenta revolucionaria”) pueden leerse como aquellas derivaciones de la ciudad letrada en el siglo xx que, en el libro del mismo nombre, quedan inconclusas o subsumidas rápidamente en la matriz de los primeros años del siglo. Resulta entonces necesario recurrir a estos textos para comprender mejor el lugar de enunciación de Rama y la perspectiva histórica que lo conduce a forjar el argumento que sostiene *La ciudad letrada* y su inesperado antiintelectualismo.

El antiintelectualismo es hoy algo tan difundido que es necesario ser muy cuidadoso en no confundir las innumerables hebras que lo forman y que no siempre llegan a constituir un conjunto coherente (antes bien, y a favor de su propia naturaleza, el antiintelectualismo suele exhibirse deshilachado y espontáneo). En realidad, aun en el seno del antiintelectualismo hay formaciones diferentes que llegan a ser antagónicas entre sí: porque si por un lado está el antiintelectualismo *autoritario* (generalmente articulado por las dictaduras militares), por otro está el *mediático*, que se basa en el rechazo de todo aquello que no es posible espectacularizar. Estas dos formaciones, que pueden encontrarse o distanciarse según los contextos, poco tienen que ver con otros dos tipos de antiintelectualismo: el de los *letrados* (aquellos que buscan una característica para separarse o distinguirse de sus pares pese a que ejercen un oficio intelectual) y el *popular* (el más complejo por la cantidad de variables que contiene y por la extensión de su historia). Son cuatro variantes del antiintelectualismo (autoritario, mediático, letrado y popular) que difícilmente se encuentran conviviendo en un mismo discurso

y que pueden tener diferentes niveles de articulación, desde reacciones espontáneas de la vida cotidiana a políticas de Estado. Pese a ser de diferente orden, cualquiera de estas formaciones se organiza alrededor de una serie de binarismos básicos (inteligencia/sentimiento, élite/pueblo, frialdad/pasión, argumentación/resolución), de los cuales los intelectuales poseerían los primeros (excesivamente) y carecerían de los segundos. La oposición última que sostiene todos los binarismos es la que se da entre pensamiento y acción, ya que, como escribió Hannah Arendt, “la característica principal del pensar es que interrumpe toda acción”.²⁹

En el caso de Ángel Rama, su populismo no es, como podría parecer a simple vista, del tipo letrado. El rasgo que le permite a Rama no caer en el antiintelectualismo letrado y que lo diferencia de otros críticos de la época (Mario Benedetti, Roque Dalton, Óscar Collazos o José Antonio Portuondo) es el sesgo *autocrítico* que tienen sus argumentos y, principalmente, el hecho de que Rama no considere que sea una solución *asumir* una “actitud” para abandonar la estructura de dominación letrada que, como sugiere su libro, es más ubicua y poderosa de lo que aparenta. Hostil a este tipo, como lo muestran sus críticas a Benedetti en “Norberto Fuentes: El narrador en la tormenta revolucionaria”, casi todos los supuestos y las premisas antiintelectualistas que se producen en *La ciudad letrada* tienen su origen en su denodada lucha por internarse o sostener el vigor de una cultura popular a la que los intelectuales han permanecido ciegos a lo largo de la historia del continente.

En el fascinante libro de Claudia Gilman, *Entre la pluma y el fusil*, donde se analiza la emergencia del antiintelectualismo en la Latinoamérica de los años sesenta, se señala que éste surge “en momentos particularmente agitados de la historia, cuando la apuesta por la acción adquiere más valor que la confianza

²⁹ Hannah Arendt, “El pensar y las reflexiones morales” (1971), en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 115.

en la palabra y cualquier otro tipo de práctica simbólica”.³⁰ Este momento tiene para Gilman un lugar y unas fechas muy precisos: Cuba entre 1968 y 1972, años en los que tuvo lugar, en diferentes etapas, el célebre caso Padilla.

En ese contexto, Gilman hace unos incisivos apuntes sobre las formas autodenigrantes que asumió el antiintelectualismo:

El antiintelectualismo tuvo un componente de autoflagelación, cuyo carácter retórico puede llegar a opacar la sinceridad de los discursos. ¿Tributo de subordinado? ¿Cánticos de la mala conciencia? ¿Masoquismo? ¿Prolegómeno necesario para iniciar un combate no figurado contra la burguesía y sus ejércitos? Si bien llegó a plantearse el abandono de la literatura para politizar la función política del intelectual letrado, es preciso recordar que la mayor parte de los discursos aquí recogidos pertenecen a escritores que en muy pocos casos dejaron de escribir, aunque se entregaron con fervor al ritual antiintelectualista.³¹

Los principios de los años setenta fueron un momento particularmente agudo en el que, con el caso Padilla, estallaron las tensiones que se habían ido gestando en la Cuba revolucionaria a lo largo de una década. La reacción de Rama en ese entonces fue renunciar al Comité de Casa de las Américas y, posteriormente, guardar cierta distancia de la Revolución. Por esta razón, es muy importante la inclusión del ensayo sobre Norberto Fuentes, único texto escrito especialmente para el libro, aunque basado en intervenciones suyas anteriores a propósito del “caso Padilla”.

Rama comienza su enfoque desestimando el espesor ideológico de la autocrítica de Padilla y propone centrarse en un actor secundario del caso, Norberto Fuentes, quien asumió una tercera posición (la más lúcida según el crítico uruguayo). Ni aque-

³⁰ Claudia Gilman, *Entre la pluma y el fusil*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, p. 164.

³¹ *Ibid.*, p. 182.

llos que aprovechan la bochornosa “autocrítica” para cuestionar al régimen cubano ni los que se apoyan en ella para mostrar el papel pernicioso de poetas e intelectuales en el proceso revolucionario: Norberto Fuentes —sostiene Rama— no se autojustifica ni hace una “autocrítica” porque él se considera un revolucionario. A la vez, sostiene su derecho a hacer las críticas que considera necesarias y una obligación ética si se participa de un proceso político: “A diferencia de los otros escritores, Norberto Fuentes se negó a hacer su autocrítica”³² y, por lo tanto, a asumir un rol en esa comedia de enredos. Hasta aquí, la perspectiva que adopta Rama: no se trata de defender la Revolución ni de atacarla sino de radicalizarla y pluralizarla.

Sin embargo, para llevar adelante su empresa Rama debe identificarse con el pasado de la Revolución y asumir algunos de sus supuestos. El supuesto básico y más fuerte que debe asumir es que hay una “libertad intelectual” que se corresponde con las “pautas occidentales” y otra “libertad” de tradición revolucionaria. La primera es la que esgrimirían Padilla³³ y los intelectuales que firmaron la carta de mayo de 1971; la segunda es la que instaura Fidel Castro en sus “Palabras a los intelectuales”, discurso que pronunció en el Teatro de la Biblioteca Nacional en 1961 y en el que dijo la célebre frase: “Dentro de la Revolución todo, contra la Revolución nada”. Junto con esta defensa de las palabras de Castro, Rama va más allá y evoca *El hombre y el socialismo en Cuba* (1965), de Ernesto “Che” Guevara, texto que está dirigido en forma de carta a Carlos Quijano y que fue publicado en la revista *Marcha*:

Decía Guevara: “La culpabilidad de muchos de nuestros intelectuales y artistas reside en su pecado original: no son auténticamente revo-

³² Ángel Rama, *Clase y literatura social*, p. 233.

³³ “El ruido que acompañó al ‘caso Padilla’ parece explicarse porque sus planteos críticos iniciales correspondían a las pautas occidentales sobre libertad intelectual, probablemente concebidos durante su residencia en Moscú como corresponsal de prensa, en el clima de los disidentes soviéticos”, *ibid.*, p. 235.

lucionarios”. Siendo grave imputación no originó, en su momento, reacción pública [en Cuba].³⁴

Pero Rama tampoco reacciona ante esta frase. Parece no entrar en cuestión que los intelectuales deben algo, que su deuda es impagable o que, al menos, no pueden pagarla con el capital del que disponen, esto es, la letra. Deben, de alguna manera, abandonar lo que es propio (o de lo que se apropiaron injustamente) para *demostrarle* a la sociedad que pueden ser revolucionarios (deben actuar como si fuesen declarados culpables antes del juicio, de ahí la idea de pecado, de algo que es imborrable, que está más allá del acto). Todos los razonamientos se despliegan *como si los intelectuales no fueran también ciudadanos*. Mientras, los líderes políticos no sólo quedan intocados sino que subyace por momentos la idea —muy difundida en la Cuba de los sesenta— de que Fidel era un modelo de intelectual y hasta se relata una reunión personal con el líder en la que Rama queda literalmente obnubilado: según sus palabras y a propósito del caso Siniavski y Daniel, Castro sostuvo que “el derecho de crítica debía reconocerse libremente y que la única manera de enmendar una posición, si fuera errónea, consistía en discutirla libremente”.³⁵ Todo esto en enero de 1967.

Rama acepta que el discurso de Fidel de 1961 poseía cierta “vaguedad” e “inadecuación”,³⁶ por lo que la crisis de 1968 exigió una redefinición de las posiciones y una rigidez mayor en los pronunciamientos. Sin embargo, las palabras del líder cubano no son tan vagas o, si lo son, lo son solamente en la archicitada frase. En otro pasaje, Fidel Castro es mucho más concreto, más preciso y, a propósito de la censura, se pregunta: “¿Tiene o no el gobierno derecho a ejercer esa función?”. A lo que él mismo

³⁴ *Ibid.*, p. 238.

³⁵ *Ibid.*, p. 242.

³⁶ *Ibid.*, p. 237.

responde: “Es un derecho que no se discute”.³⁷ ¿Cómo se fundamenta en el discurso este derecho? “En cuanto a la educación del pueblo o a la formación ideológica del pueblo”.³⁸ Este derecho, no hay que olvidarlo, se complementa con el avance cada vez mayor del Estado sobre todos los medios de publicación y circulación de las ideas, por lo que la censura, que en un sistema de emprendimientos no estatales podría ser paradójicamente positiva para la creación (y algo de esto sostiene Rama en su ensayo “La censura como conciencia artística”), en una sociedad en la que el Estado se ha adueñado de los medios de producción plantea conflictos fuertemente irresolubles. Ése fue el coctel explosivo que llevó a que una obra disidente, como la de Heberto Padilla, sólo pudiera ser reconocida por un organismo oficial (en esta caso la UNEAC) generando a su vez dilemas en todos los partidarios del gobierno. No había instancias de reconocimiento independientes del Estado y eso produjo una distorsión peculiar: los críticos adictos al régimen no sostenían que el Estado no debía publicar esos poemas sino que, simplemente, esos poemas no debían ser publicados y su autor castigado o penado. Como lo sugería Castro, no hay un *afuera* posible de la Revolución (o, para decirlo con el título del polémico poemario de Padilla, no hay “fuera del juego”). Según este argumento, la libertad, en la sociedad revolucionaria, supone el consenso o el acuerdo.

La cuestión entonces no es cultural (lo que admitiría, aunque parcialmente, una división entre “pautas occidentales” y de otro

³⁷ Ángel Rama, “Palabras a los intelectuales”, en *Revolución, letras, artes*, La Habana, Letras Cubanas, 1980, p. 19.

³⁸ *Ibid.* Estas palabras no conciben con el análisis que hace Rama del discurso de 1961: “cuando el espíritu crítico fue reconocido como un derecho inalienable del escritor revolucionario por la dirigencia de la revolución”, *Clase y literatura social*, pp. 240-241. Nótese que el derecho inalienable no es para el escritor sino para el escritor revolucionario. Como se recordará, este discurso de Castro fue hecho con motivo de las preocupaciones que había causado la prohibición de *PM*, un corto de Sabá Infante. El discurso del líder cubano, como se ve en los pasajes citados, avala la prohibición.

tipo) sino política: en este sentido, el Estado cubano no escapa a las pautas occidentales, más allá de la excepcionalidad de los métodos por los cuales llegó al poder. Por eso, el texto de Rama, más allá de sus asociaciones de raigambre antiintelectual (pautas occidentales, letrados culpables), sólo puede ser leído como una redefinición del concepto de libertad intelectual. En vez del criterio de la *actitud* (sostenido por Mario Benedetti y otros adictos al régimen), que lleva a justificar o a reprobar en función de la mayor o menor adhesión política, Rama plantea un enfoque diferente que tiene como fin cuestionar la noción ‘occidental’ o capitalista de campo intelectual:

Este punto conflictivo hace a la originalidad del “caso Norberto Fuentes” y lo distingue del de Padilla: éste se habría arrogado por su especificidad de escritor, el derecho a la crítica, sin acompañarlo de otras *prestaciones* a la sociedad. Situación, por lo demás, idéntica a la de los intelectuales críticos de izquierda en los países latinoamericanos.³⁹

La *contraprestación*, que es de carácter moral, tiene una larga tradición en el pensamiento de izquierda latinoamericano. En su argumento, Rama la utiliza como un modo de escapar a la “perniciosa” autonomía del campo intelectual. A primera vista, lo que parecería oponerse es una idea de libertad comunitaria a otra —de raigambre liberal— que sostiene una libertad negativa, es decir, sin restricciones al individuo y que se conduce según el lema “cuanto menos política más libertad”.⁴⁰ Sin embargo, lo que está en juego es otra cosa: se trata, lisa y llanamente, de la libertad política. Esto es, hasta qué punto puede haber una serie de actos no predeterminados en el espacio público y hasta qué punto el Estado está dispuesto a convivir con una sociedad civil plural. La propuesta no era anacrónica en los sesenta, pero las

³⁹ Ángel Rama, *Clase social y literatura*, p. 244.

⁴⁰ Hannah Arendt hace una lúcida crítica de esta tendencia en “¿Qué es la libertad?” en *Entre o pasado e o futuro*, San Pablo, Perspectiva, 1968.

tradiciones de la izquierda y del cesarismo democrático crearon las condiciones para que ciertas ideas —como la deuda impagable de los intelectuales o la necesidad de una contraprestación— quedaran totalmente naturalizadas. En los planteamientos de Rama, entonces, se escuchan los ecos de un antiintelectualismo al cual él, por historia o por formación, debería haber sido ajeno. Sin embargo, ahí está, en los cimientos no vistos de la ciudad letrada: en la medida en que el letrado pertenece a determinada clase social, hay una mancha que el intelectual sólo podría borrar negándose como tal. Mientras no lo haga, se mantendrá en una posición exterior, extraño al transcurrir de la historia e implicado en los sistemas de dominación.

ENTONCES LA TRAICIÓN

Esta situación de *exterioridad* de los letrados, su “anacrónico mandarínismo”,⁴¹ marca la distancia que es su característica y que conviene a su posición de espectadores, o sea de aquellos que se retiran de la acción para reflexionar. Por supuesto, hay que hablar aquí de grados, ya que nadie (salvo en la religión) puede prescindir totalmente de la acción, y de allí la utilidad de definir una *función* intelectual (como lo hizo Antonio Gramsci) que es transitoria y que puede ser desempeñada también por intelectuales no tradicionales. Sin embargo, el letrado, al estar entregado casi íntegramente a la actividad de la escritura que lo define y lo prestigia, necesita distanciarse. Este efecto distanciador hace que el intelectual sea visto como alguien apartado de los demás o con lazos afectivos más débiles (lo que también conviene a su supuesta frialdad cerebral). Por todo esto, la entrada en acción de los letrados resulta de por sí sospechosa: como si su entrega nunca fuera definitiva. En una palabra, el intelectual es un potencial traidor. En efecto, en casi todos los relatos sobre la figura

⁴¹ Ángel Rama, *La riesgosa navegación del escritor exiliado*, p. 149.

del intelectual en el imaginario popular y masivo, pero también en repertorios de élite, aparece la traición en alguno de sus tramos. *La ciudad letrada* no es una excepción: su final, su precipitado final, expone justamente la traición potencial de los letrados en los procesos revolucionarios.

Para tomar posición sobre esta cuestión (que actualiza la propuesta de Julien Benda en *La trahison des clercs* de 1927), Rama sintetiza, en las últimas páginas del libro, su artículo “Mariano Azuela: Ambición y frustración de las clases medias”, incluido en *Literatura y clase social*, que había redactado en 1966 y que reescribió a principios de los ochenta para publicarlo en *Marcha*. En este ensayo, Azuela es mostrado como un representante de la clase media maderista que irrumpió y fracasó en su cometido histórico. El hecho de ser médico y no letrado parece dotarlo de una capacidad para acercarse a las aspiraciones de esa clase y para observar con cierta crudeza el papel que cumplieron los intelectuales en la guerra revolucionaria. Azuela mostró el desempeño de los intelectuales en la Revolución a través de tres personajes: Cervantes, un ex-porfirista que se suma a las filas de los villistas, configura el típico oportunista que puede llegar a la traición; Solís representa al intelectual noble e idealista y es por eso que muere, ya que en esa Revolución él no tiene lugar; finalmente, está Valderrama, un personaje que Azuela agregó en la última versión de su novela, que es un loco que no tiene ningún contacto con lo real, consecuencia sin duda de su idealismo inflexible. La traición, la muerte o la locura son las únicas salidas para los letrados en *Los de abajo*.

En *La ciudad letrada*, Rama recurre a su análisis de la figura del letrado en la novela de Azuela (sobre todo del personaje de Cervantes) para cerrar el último capítulo, a la vez que señala que la experiencia de los escritores durante la Revolución mexicana fue “mucho más parecida a lo que se acostumbraría en el resto del siglo” que lo sucedido en Uruguay.⁴² Una vez más, el concepto

⁴² Ángel Rama, *La ciudad letrada*, p. 121.

de *modelación*, que actúa por semejanza y descendencia, aparece para dar cuenta de lo específico histórico de Latinoamérica.

Pero al elegir al personaje de Cervantes, Rama imprime en esta matriz el rasgo de la traición como si fuera inescindible de la figura del intelectual, reproduciendo un lugar común al que tampoco son ajenos los relatos de los medios masivos. Basta pensar en *¡Viva Zapata!* (1952) de Elia Kazan, donde se observa lo difundido que estaba el relato de la traición de los intelectuales en el imaginario internacional-popular que difundía el cine.⁴³ Pese a que la película contó con la asesoría de John Womack Jr., el autor del clásico *Zapata y la Revolución Mexicana*, la trama del film responde más a un estereotipo que a la realidad histórica (de hecho, John Womack Jr., en *Zapata y la Revolución Mexicana*, rescata la fidelidad de uno de los letrados más destacados del zapatismo: Soto y Gama). En la historia del film, el intelectual Pablo (Lou Gilbert) entrega y traiciona a Zapata (Marlon Brando), de quien se había convertido en el consejero. Curiosamente, una escena del film repite una escena de la novela de Mariano Azuela: una máquina de escribir, símbolo del intelectual y de la cultura escrita, es arrojada por una pendiente. En *Los de abajo*, los soldados villistas se deshacían de una máquina de escribir que habían cosechado en uno de sus “avances”:

Era una máquina de escribir nueva, que a todos atrajo con los deslumbrantes reflejos del níquelado.

La “Oliver”, en una sola mañana, había tenido cinco propietarios, comenzando por valer diez pesos, depreciándose uno o dos cada cambio de dueño. La verdad era que pesaba demasiado y nadie podía soportarla más de media hora [...].

La Codorniz, por veinticinco centavos, tuvo el gusto de tomarla en sus manos y arrojarla luego contra las piedras, donde se rompió ruidosamente.⁴⁴

⁴³ La película, además, habla indirectamente del propio Kazan, quien había sido acusado de haber delatado a varios de sus amigos y compañeros de trabajo durante los años del *macarthysmo*.

⁴⁴ Mariano Azuela, *Los de abajo* (1916), México, FCE, 1980, p. 65.

Azuela —quien asume una perspectiva de indignación apenas disimulada por su realismo— marca, mediante sus “deslumbrantes reflejos”, la ambigüedad que provoca la máquina de escribir entre la soldadesca. No es el único momento en que Azuela asume la defensa de la alta cultura ultrajada por algunos villistas, lo que no lo exime ni de celebrar la riqueza de la cultura oral y popular ni le impide ver en los intelectuales a los máximos responsables del fracaso de la Revolución. Porque frente al papel marginal que desempeñan Valderrama y Solís, las acciones básicas de la narración recaen en Cervantes, el intelectual traidor.

También es verdad que, pese a lo antipático del personaje, la función que cumple Cervantes en la narración admite otra lectura, ya que es él quien transforma, por medio de su palabra, la lucha de Demetrio de local en nacional. Cuando los soldados dicen “hacemos la lucha como podemos” y el líder Demetrio sostiene que “no quiero yo otra cosa sino que me dejen en paz para volver a mi casa”, Cervantes responde: “usted se ha levantado contra el caciquismo que asola a toda la nación”.⁴⁵ Es el letrado, más allá de sus intenciones espurias, el que dota a los soldados de Demetrio de un contenido revolucionario y nacional: sus palabras convierten al soldado resentido con el cacique en un miembro del “gran movimiento social”.⁴⁶ Sin embargo, la *ambigüedad* sigue siendo su máxima característica y esto es válido para su psicología personal, para el efecto que provoca en los iletrados y *para la historia misma*.

Dos frases populares tomadas de *Los de abajo* cierran *La ciudad letrada*: “¡qué bien habla el curro!” y “por los curros se ha perdido el fruto de las revoluciones”. Rama cierra su libro con el análisis de estas dos frases: ¿se está refiriendo con estas palabras a todas las revoluciones del siglo xx? Así parece, si nos guiamos por el carácter de ejemplaridad que le otorga a la Revolución mexicana.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 42-43.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 44.

Me gustaría contraponer a las tesis que se desprenden del último capítulo de *La ciudad letrada* dos que la discuten y que se derivan de todo lo expuesto. En primer lugar, proponer que el “principio de *tabula rasa*” que postula Rama no es solamente consecuencia de una “ceguera antropológica” sino que puede tener un carácter productivo y emancipador. En segundo lugar, que toda postura antiintelectual termina necesariamente siendo deudora —en cualquiera de sus variantes— del pragmatismo y del historicismo.

Desarrollaré la primera tesis con dos ejemplos que hablan de extensiones de la ciudad letrada: en 1818, San Martín se dispone a cruzar la cordillera de Los Andes. Lleva consigo una biblioteca de más de quinientos ejemplares entre los que se cuentan las obras completas de Denis Diderot, uno de sus autores predilectos. San Martín no conoce Chile, no conoce Perú, apenas conoció el Río de la Plata, y sin embargo, guiado por el principio de *tabula rasa*, se dispone a llevar la independencia a los pueblos vecinos. La ceguera antropológica le importa menos, por decirlo de alguna manera, que cargar con una pesada biblioteca que podría obstaculizar las acciones militares. Sin embargo, San Martín lleva consigo esa ciudad letrada (formada básicamente de autores europeos) que, simbólicamente, donará a la Biblioteca de Lima, reducto de la reacción realista.

El otro ejemplo es menos feliz porque no termina en una victoria militar, pero no por eso es menos instructivo: el Che Guevara, inspirado en la “teoría del foco” que extrajo de su experiencia en la Sierra, decide instalarse en Bolivia con un grupo de guerrilleros para expandir la Revolución. Contaba, sin duda, con más datos que San Martín, pero la acusación de ceguera antropológica le vale también a él, como después los hechos se encargarían de mostrarlo (hay que recordar, de todos modos, que Guevara conocía más Bolivia, a la que había visitado de joven, que Cuba, a la que nunca había ido hasta su desembarco con el Granma). Como si la acción bélica, una vez más, no pudiera prescindir de la ciudad letrada, Guevara arma una biblioteca en

una gruta. En su excelente ensayo “Ernesto Guevara, rastros de lectura”, Ricardo Piglia sostiene que la lectura constituye en el revolucionario argentino “la forma pura de la experiencia”.⁴⁷ Por eso Guevara, mientras “todos se desprenden de aquello que dificulta la marcha y la fuga, sigue todavía conservando los libros, que pesan y son lo contrario de la ligereza que exige la marcha”.⁴⁸ Paradójicamente, a la vez que la lectura no existe sin la *tabula rasa*, sin la negación temporaria de lo que nos rodea, no por eso deja de ser modeladora en el momento más dramático de la acción. Siendo un hombre de acción, siendo en realidad *el* hombre de acción, el Guevara que nos entrega Piglia muestra el colapso de ciertos binarismos dicotómicos que regulan nuestro acercamiento crítico a lo real. Podría argumentarse que los resultados de ambas empresas difieren y que eso cuestionaría mi argumento. Sin embargo, no me interesa detenerme en los resultados sino en el gesto, el instante radical en el que la *tabula rasa* suspende los encadenamientos de la historia o del pensamiento y se abre hacia la transformación. La *tabula rasa* es el comienzo, el acto fundacional, necesario a toda acción política.

La segunda tesis tiene como propósito pensar las relaciones entre dominación y antiintelectualismo: cómo, a menudo, cuestionar la tarea intelectual significa una reafirmación del presente tal como es o de lo realmente existente. En cierto modo, esta tesis sería un antídoto o una reserva a la propuesta de Rama que se basa, justamente, en las relaciones entre formas de dominación e intelectuales (y también una recuperación de lo que el propio Rama dice en su prólogo: que escribió el libro como “un homenaje a la independencia crítica” de quienes lo apoyaron cuando le negaron la visa estadounidense). Ubicado fatalmente en los valores de la acción y de sus resultados, el antiintelec-

⁴⁷ Ricardo Piglia, “Ernesto Guevara, rastros de lectura”, en *El último lector*, Barcelona, Anagrama, 2005, p. 105.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 109.

tualismo siempre se pone en el lugar de las consecuencias. Sea en su vertiente autoritaria, mediática, letrada o popular, la inclinación hacia los resultados es el terreno en el que está más garantizado el éxito en la impugnación de los intelectuales justamente porque los criterios pragmáticos confirman las relaciones de poder. La ciudad letrada puede ser historizada, como lo hace Rama, pero sus significaciones escapan a las urgencias de la política y a las demandas de los poderes establecidos. Un *escrito* de valor intelectual no solo está escrito para el presente, sino que en un futuro imprevisto se reactualiza en configuraciones nuevas. Por eso, en un tiempo en que la ciudad mediática construye su poder mediante la acumulación de informaciones y la aceleración de las velocidades, no es casual que algunos lectores, incluido el propio Rama, se hayan volcado sobre las bibliotecas, con el objetivo de encontrar un tiempo más lento y más demorado, de vivir una experiencia más allá de la información y de dar con la cifra escrita para reflexionar sobre las preocupaciones que los aquejan.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDDT, HANNAH, "El pensar y las reflexiones morales" (1971), en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.
- , "¿Qué es la libertad?", en *Entre o passado e o futuro*, San Pablo, Perspectiva, 1968.
- AZUELA, MARIANO, *Los de abajo* (1916), México, FCE, 1980.
- BLIXEN, CARINA y ÁLVARO BARROS-LEMEZ, *Cronología y bibliografía de Ángel Rama*, Montevideo, Fundación Ángel Rama, 1986.
- CANDIDO, ANTONIO, *O discurso e a cidade*, San Pablo, Duas Cidades, 1993.
- CASTRO, FIDEL, "Palabra a los intelectuales", en *Revolución, letras, artes*, La Habana, Letras Cubanas, 1980.
- FRANCO, JEAN, "Memoria, narración y repetición: la narrativa hispanoamericana en la época de la cultura de masas", en Ángel

- Rama, ed., *Más allá del boom: literatura y mercado*, Buenos Aires, Folios, 1984.
- GILMAN, CLAUDIA, *Entre la pluma y el fusil*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
- GORELIK, ADRIÁN, “Intelectuales y ciudad en América Latina”, *Prismas* (2006), pp. 163-172.
- GRAMSCI, ANTONIO, *Antología*, México, Siglo XXI, 1992.
- PIGLIA, RICARDO, “Ernesto Guevara, rastros de lectura”, en *El último lector*, Barcelona, Anagrama, 2005.
- PIZARRO, ANA, coord., *La literatura latinoamericana como proceso*, Buenos Aires, CEAL, 1985.
- POBLETE, JUAN, “El *Diario* de Ángel Rama: el exilio intelectual y el intelectual en el exilio”, *Estudios (Revista de Investigaciones Literarias y Culturales)*, Caracas (junio-julio 2004), pp. 247-267.
- RAMA, ÁNGEL, *La transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, 1982.
- , *Literatura y clase social*, Buenos Aires, Folios, 1983.
- , *Más allá del boom: literatura y mercado*, Buenos Aires, Folios, 1984.
- , *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca, 1995.
- , *La riesgosa navegación del escritor exiliado*, Montevideo, Arca, 1996.
- , *Diario 1974-1983*, Montevideo, Trilce, 2001.

REFLEXIONES EN TORNO A *ESCRIBIR EN EL AIRE*:
ENSAYO SOBRE LA HETEROGENEIDAD
SOCIO-CULTURAL EN LAS LITERATURAS ANDINAS,
DE ANTONIO CORNEJO POLAR

Patricia D'Allemand

La obra crítica de Antonio Cornejo Polar ha sido objeto de nutrida discusión en los últimos años. Dentro de los balances resultantes de dicha discusión tienden a predominar tanto el análisis de las distintas categorías que conforman su aparato conceptual, como el examen de su discurso a la luz de los cambiantes itinerarios y agendas propuestos por las corrientes hegemónicas del latinoamericanismo norteamericano.¹ Si bien estos balances han elucidado importantes aspectos del proyecto crítico de Cornejo, ellos ponen de manifiesto a su vez la necesidad de una lectura que nos permita repensar las pulsiones internas que animan el recorrido de dicho proyecto. En alguna medida, de hecho, un gesto similar impulsa el último libro de Cornejo. *Escribir en el*

¹ Véase, por ejemplo, José Antonio Mazzotti y Juan Zevallos Aguilar, coords., *Asedios a la heterogeneidad cultural: libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Filadelfia, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996; Mabel Moraña, "Antonio Cornejo y los debates actuales del latinoamericanismo: la noción de sujeto, hibridez, representación", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 50 (1999), pp. 19-27; Raúl Bueno y Nelson Osorio, eds., *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 50 (1999); Patricia D'Allemand, *Hacia una crítica cultural latinoamericana*, Lima/Berkeley, CELACP/Latinoamericana Editores, 2001; "Antonio Cornejo Polar: aportes al abordaje de la pluralidad cultural en América Latina", *Revista Gragoatá* 10 (2001), pp. 185-193; Friedhelm Schmidt-Welle, ed., *Antonio Cornejo Polar y los estudios latinoamericanos*, Berlin/Pittsburgh, Ibero-Amerikanisches Institut/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2002.

*aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*² se puede leer hasta cierto punto como ese empeño por parte del crítico, de relectura, replanteamiento y profundización de su proyecto global, de arreglo de cuentas con su propio legado intelectual. Las reflexiones que propone este ensayo giran alrededor de tal empeño, y se plantean en diálogo con estadios anteriores de formulación de su propuesta crítica.

Este arreglo de cuentas se apuntala sólidamente sobre el compromiso que Cornejo mantuviera ya desde vieja data con la defensa de la autonomía del debate crítico en América Latina y que lo acompañara hasta el último y tal vez el más polémico de sus escritos.³ Su contribución, desde los años setenta, a la empresa colectiva de reformulación de las tradicionales prácticas universalistas de la crítica y la historiografía literarias del continente, y al desarrollo de aparatos teórico-metodológicos que permitieran dar razón del carácter diferencial de los procesos histórico-culturales propios de sus sociedades, constituyen la más evidente manifestación de dicho compromiso, si bien no la única. Éste se manifiesta igualmente en su preocupación por las desigualdades existentes entre los ámbitos académicos latinoamericano y metropolitano y por la fragilidad del primero para garantizar tanto la continuidad de los proyectos y agendas de investigación emanados de su interior, como para impedir su desplazamiento, menoscabo y distorsión por aquellos puestos en circulación desde el segundo. De hecho, como ha sido señalado en más de una ocasión, la marcada reticencia de su discurso a proporcionar referencias y a ubicarse explícitamente con respecto a nociones y debates provenientes de corrientes críticas y teóricas internacionales, y sobre todo con respecto a aquellas promovidas por la academia norteamericana, puede leerse como estrategia discursiva de resistencia a la imposición de nuevas hegemonías

² *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, Editorial Horizonte, 1994.

³ Antonio Cornejo Polar, "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes", *Revista Iberoamericana* LXIII, 180 (1997), pp. 341-344.

intelectuales,⁴ cuyas perspectivas globalizantes amenazan con echar atrás los avances arduamente ganados del perspectivismo cultural dentro del pensamiento crítico latinoamericano y con hacer perder de vista los contornos específicos tanto de la producción literaria y cultural latinoamericana como de la historia que hace posible su génesis.

Escribir en el aire no sólo expresa esta conciencia de Cornejo con respecto a la fragilidad de la autonomía de la esfera intelectual latinoamericana, y sobre todo, con respecto a la vulnerabilidad de su memoria crítica ante las presiones ejercidas por las agendas y discursos metropolitanos y del riesgo ya sea de su marginación por ellos, o de su dilución en ellos, sino que militantemente argumenta a favor del rescate de esa memoria y de la restitución de sus contextos. No es casual, entonces, que Cornejo abra su libro con una reconstrucción de las agendas de la crítica latinoamericana de la segunda mitad del siglo xx y de sus antecedentes.

Es evidente que el bosquejo de este mapa no sólo le permite a Cornejo establecer a la región como generadora de debates y productora de conocimiento, sino conferir visibilidad a las agendas de investigación y tradiciones de pensamiento locales. Más aún, Cornejo se sirve de él para deslindar dichas tradiciones respecto de las metropolitanas y explicar la génesis de su propio discurso a partir de las primeras. Las etapas que marcan la evolución de las agendas críticas del segundo medio siglo siguen de cerca las etapas por las que pasa su propia biografía intelectual: de los procesos de modernización del instrumental teórico-metodológico de la crítica en la década de los años sesenta,⁵ a los debates sobre la identidad nacional o continental y sobre

⁴ F. Schmidt-Welle, ed., *op. cit.*, pp. 13 y 225.

⁵ En este sentido, conviene tomar nota de la repercusión trascendental que, como bien apunta Antonio Melis, tendrían a partir de los años sesenta la relectura y revaloración del pensamiento de José Carlos Mariátegui sobre el proceso de renovación de la crítica latinoamericana en general y del discurso de Cornejo en particular. Para un examen de la apropiación del modelo crítico mariateguiano

la pertinencia de una teoría literaria latinoamericana a comienzos de los años setenta, y finalmente, a partir de los últimos años de esta misma década, a las propuestas de “reivindicación de la heteróclita pluralidad” característica de las sociedades y culturas latinoamericanas, con su énfasis en la diferenciación de “regiones y estratos”, y en la separación y conflictividad detectada entre “los varios universos socio-culturales y [...] los muchos ritmos históricos que coexisten y se solapan inclusive dentro de los espacios nacionales”.⁶

Habría que añadir a esta lista, en primer lugar, la problematización de las nociones de nación y literatura/cultura nacional, el cuestionamiento de la legitimidad de su conceptualización como objetos homogéneos e internamente coherentes y cohesivos, y la formulación de categorías alternativas a dichas nociones, entre las que se cuenta la categoría cornejiana de “totalidad contradictoria”, categoría que, sometida a modificaciones sucesivas, como demuestro en otro sitio,⁷ ocuparía un lugar central en el discurso crítico de Cornejo desde su concepción inicial en trabajos escritos a comienzos de los años ochenta, hasta aquellos últimos escritos en los años noventa, incluido por supuesto su libro *Escribir en el aire*.⁸ Sería igualmente pertinente recordar, en segundo lugar,

por parte de Cornejo, véase Antonio Melis, “Mariátegui en el itinerario crítico de Antonio Cornejo Polar”, en F. Schmidt-Welle, ed., *Antonio Cornejo Polar y los estudios latinoamericanos*, pp. 75-87.

⁶ A. Cornejo Polar, “Mestizaje, transculturación, heterogeneidad”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 40 (1994), p. 12.

⁷ Patricia D'Allemand, “Literatura nacional: ¿una noción en crisis? Anotaciones al sistema conceptual de Antonio Cornejo Polar”, en F. Schmidt-Welle, ed., *Antonio Cornejo Polar y los estudios latinoamericanos*, pp. 123-139.

⁸ Cornejo hará aportes cruciales a estas discusiones, como se puede ver, entre otros, en “El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, IV: 7-8 (1978), pp. 7-21; “El problema de lo nacional en la literatura peruana”, en *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1982; “Unidad, pluralidad, totalidad: el *corpus* de la literatura latinoamericana”, en *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1982; “Literatura peruana: totalidad contradictoria”, *Revista de Crítica Literaria*

las propuestas resultantes de estos debates, de recomposición de la cartografía geopolítica de base nacional que sustentaba hasta entonces tanto el discurso de la crítica como el de la historiografía literaria, por una cartografía de base histórico-cultural, que sugiere mapas suprarregionales como los movilizadas por Ángel Rama⁹ y Alejandro Losada.¹⁰ En *Escribir en el aire*, como bien sabemos, Cornejo mismo ampliará su objeto de estudio, hasta el momento circunscrito primordialmente al proceso literario peruano, para ensayar una ambiciosa lectura de orden suprarregional.

Ahora bien, será en esa última etapa señalada por Cornejo, que despeguen los principales discursos perspectivistas sobre las literaturas latinoamericanas, se replantee el objeto de la crítica, se reevalúen prácticas literarias tanto *marginales* como *étnicas* y se revisen y formulen sistemas categoriales que buscan dar cuenta de ese ampliado *corpus* de las literaturas latinoamericanas que ahora se revela infinitamente más complejo. De este proceso de “afinamiento de categorías críticas”, resultan paradigmas tales como los de *culturas híbridas*, o de literaturas *otra*, *diglósica*, *transcultural*, *alternativa* y, finalmente, *heterogénea*,¹¹ y dentro de estos paradigmas, destaca Cornejo los tres últimos, como los más productivos marcos de lectura de sistemas literarios

Latinoamericana IX, 18 (1983), pp. 37-50; “Novela nacional, regional, o latinoamericana”, *Ejercicio Crítico*, 1 (1985), pp. 55-59; “La literatura latinoamericana y sus literaturas regionales y nacionales como totalidades contradictorias”, en Ana Pizarro, ed., *Hacia una historia de la literatura latinoamericana*, México, El Colegio de México, 1987, pp. 123-136.

⁹ Ángel Rama, “Medio siglo de narrativa latinoamericana”, en *La novela latinoamericana: panoramas 1920-1970*, Bogotá, Colcultura, 1982.

¹⁰ Alejandro Losada, *La literatura en la sociedad de América Latina: los modos de producción entre 1750 y 1980. Estrategias de investigación*, Berlín, Freie Universität, 1980; “Articulación, periodización y diferenciación de los procesos literarios en América Latina”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 17 (1983).

Para un examen general de estos debates en los años setenta y ochenta, véase P. D'Allemand, *Hacia una crítica cultural latinoamericana*. Un análisis detallado de las reconceptualizaciones de lo nacional en el discurso de Cornejo se encuentra en P. D'Allemand, “Literatura nacional: ¿una noción en crisis?”.

¹¹ A. Cornejo Polar, *Escribir en el aire*, pp. 12-13.

que conflictivamente articulan cosmovisiones, tradiciones y prácticas provenientes de diferentes universos socio-culturales.¹²

Las literaturas heterogéneas de Cornejo son presentadas como base de un discurso que, aunque radicalmente replanteado, continúa funcionando aún como uno de los ejes fundamentales del pensamiento crítico alrededor del cual se articula la reflexión que Cornejo ofrece en su último libro sobre las “literaturas” andinas, desde las crónicas de la conquista hasta la literatura testimonial de las últimas décadas del siglo xx.¹³ No está de más traer a colación aquí, sin embargo, el sugestivo apunte de José Antonio Mazzotti, para quien la decisión de Cornejo de mantener el concepto (si bien ampliado) de “literatura” para referirse a una serie de textos inscritos en otras prácticas culturales, constituye de hecho un gesto político, el cual, a pesar de sus riesgos, le sirve como estrategia de resistencia a la asimilación de su discurso por los estudios culturales de cuño angloamericano.¹⁴ Y los riesgos no son pocos, si se toman en consideración las connotaciones eurocéntricas de la noción de literatura, su inextricable relación con la escritura, y su emergencia tardía, cuando el objeto construido por el libro de Cornejo incluye prácticas ligadas a la oralidad y al universo cultural andino que se remontan al siglo xvi y sugieren vínculos con prácticas y tradiciones anteriores a la conquista europea. La consciente asunción de estos riesgos por parte de Cornejo¹⁵ invita a una reflexión sobre su opción política.

¹² *Ibid.*, p. 16.

¹³ Para las sucesivas formulaciones de la categoría de heterogeneidad en el discurso del crítico peruano, véase A. Cornejo Polar, “El indigenismo y las literaturas heterogéneas”; “Sobre el concepto de heterogeneidad. Respuesta a Roberto Paoli”, en *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*, Caracas, Universidad Central, 1982, pp. 87-91; *Escribir en el aire*; “Mestizaje, transculturación, heterogeneidad”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 40 (1994), pp. 369-371; “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno”, *Revista Iberoamericana* LXII, 176-177 (1996), pp. 837-844.

¹⁴ A. Mazzotti, “Heterogeneidad cultural y estudios coloniales: la prefiguración y la práctica de una ruptura epistémica”, en F. Schmidt-Welle, ed., *Antonio Cornejo Polar y los estudios latinoamericanos*, p. 47.

¹⁵ A. Cornejo Polar, *Escribir en el aire*, p. 28.

Si bien es indudable que el discurso de Cornejo sobre la heterogeneidad literaria se abre hacia el estudio de procesos y prácticas culturales que trascienden las delimitaciones del objeto y de las metodologías de la crítica literaria, ni los debates, ni los contextos, ni las tradiciones de interpretación cultural en que se ancla el discurso crítico de Cornejo son parangonables a los que dan cuenta de los paradigmas y marcos teórico-metodológicos que sustentan a los estudios culturales anglo-americanos.¹⁶ Proteger la diferencia de estas prácticas críticas y de las tradiciones a las que ellas se articulan, es defender su historicidad y con ella la memoria de la elaboración de los procesos literario-culturales latinoamericanos por el pensamiento crítico de la región. Pero defender estas diferencias es también reconocer, como bien lo ha señalado William Rowe, que los estudios culturales como prácticas culturales que son ellos mismos sólo se justifican por el desarrollo de metodologías de trabajo *derivadas de y apropiadas a* contextos particulares.¹⁷

De ahí el absurdo de la aspiración a un modelo teórico general que no sólo deshistoriza y distorsiona la lógica de su propia génesis, sino que, lo que es tal vez más grave, corre el riesgo de deshistorizar y empobrecer su campo de estudio. Dificilmente se nos escapa ahora la urgencia de la diferenciación entre prácticas críticas que interesa recalcar a Cornejo. Ella se asocia a la convicción de que la reflexión global sobre la cultura no puede prescindir del examen de la literatura sin el riesgo de incurrir en graves distorsiones.¹⁸ Ahora bien, como nos recuerda William

¹⁶ Y estas afirmaciones pueden extenderse tanto a los escritos de Ángel Rama sobre la transculturación narrativa, como a los de Martin Lienhard, en cierta medida deudores del trabajo de Rama, sobre las literaturas alternativas; de hecho, estas afirmaciones pueden extenderse igualmente a los esfuerzos de sistematización por parte de Alejandro Losada de los modos de producción literaria/cultural que caracterizan a la historia republicana latinoamericana.

¹⁷ W. Rowe, "The Place of Literature in Cultural Studies", en Stephen Hart y Richard Young, eds., *Contemporary Latin American Cultural Studies*, London, Arnold, 2003.

¹⁸ Para elaboraciones posteriores de esta problemática, revisitada por muchos otros estudiosos de los procesos literarios y culturales latinoamericanos, véase principal-

Rowe, el avance de los estudios culturales angloamericanos en las últimas décadas se ha dado mano a mano con “una pérdida de prestigio de la literatura” con respecto a otras prácticas culturales;¹⁹ y a ello habría que añadir que dicho avance se ha realizado, en buena medida, y por razones en las que no podemos entrar aquí, no sólo a costa del desplazamiento y deslegitimación de los estudios literarios, sino de la reducción, hasta el punto casi de la asfixia, de los mismos.

Es a este empobrecimiento de la mirada crítica al que se resiste Cornejo con su retención estratégica de la noción ampliada y, lo que es más importante, deselitizada de literatura con que opera en su último libro. Hay un doble gesto en esta estrategia de Cornejo: al retener dicha noción, está también reteniendo (y re-legitimando) la crítica literaria, como ya nos anticipaba en su libro sobre *La formación de la tradición literaria en el Perú*;²⁰ la crítica literaria que Cornejo nos propone es una crítica profundamente reformulada, no sólo a partir de la redefinición y ampliación de su objeto, sino de sus perspectivas teórico-metodológicas, que ahora la equipan para dar cuenta tanto de prácticas tradicionalmente comprendidas dentro de la noción de literatura, como de aquellas otras con las cuales colindan o coexisten y con las cuales entran en complejas y entreveradas redes de interacción las más de las veces conflictiva.

Las perspectivas dominantes en *Escribir en el aire*, subraya Cornejo, se anclan en el actual debate,

sobre la proliferante dispersión de nuestra literatura y de la índole ríspida de su constitución, como que es hechura de desencuentros, quiebras y contradicciones, pero también de soterradas y azarasas intercomunicaciones [debate que es] consecuencia del progresivo y orgánico ejercicio del pensamiento crítico latinoamericano y de su fluida relación con la literatura que le es propia.

mente Beatriz Sarlo, “Los estudios culturales y la crítica literaria en la encrucijada valorativa”, *Revista de Crítica Cultural*, 15 (1997), pp. 32-38 y W. Rowe, *op. cit.*

¹⁹ W. Rowe, *op. cit.*, p. 41.

²⁰ Lima, Centro de Estudios Peruanos, 1989, p. 173.

Y a continuación nos recuerda con toda razón que, si bien la soñada producción de una teoría literaria latinoamericana nunca llegó a materializarse, los debates que tal propuesta propició condujeron al hallazgo por parte de “la crítica y la historiografía [de] formas más productivas y —más audaces— de dar [cuenta] de una literatura especialmente escurridiza por su condición multi y transcultural”.²¹

Una vez reinscrito dentro de la tradición de crítica cultural latinoamericana, *Escribir en el aire* se propone, entonces, no sólo en cuanto contribución a la comprensión de la historia y de los rasgos específicos de prácticas escriturarias y culturales andinas, sino en cuanto intento de recuperación del control sobre nuestro quehacer intelectual y sobre la dirección de nuestras tareas críticas; el libro se concibe, pues, como instrumento al servicio de la restitución de los perfiles distintivos de la crítica latinoamericana, de la evaluación y la reformulación de sus búsquedas y proyectos, de la reactivación de sus agendas aún vigentes, y, finalmente, de la apertura de nuevos caminos para la misma.

A dieciséis años de la publicación de *Escribir en el aire*, ante la cada vez más drástica marginación del pensamiento crítico latinoamericano por los paradigmas hegemónicos metropolitanos,²² y ante la reducción de su capacidad de intervención a partir de la elaboración de experiencias y problemáticas internas, así como del procesamiento de debates y tradiciones intelectuales locales,²³ se hace más urgente aún volver sobre las lecciones

²¹ A. Cornejo Polar, *Escribir en el aire*, p. 14. Para una reconstrucción de tal debate y una discusión de las propuestas teórico-metodológicas generadas por éste, véase P. D'Allemand, *Hacia una crítica cultural latinoamericana*.

²² Para elaboraciones de aspectos cruciales de esta problemática, veáse Nelly Richard, “Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: saberes académicos, práctica teórica y crítica cultural”, *Revista Iberoamericana*, 63, 180 (1997), pp. 345-361; “Un debate latinoamericano sobre práctica intelectual y discurso crítico”, *Revista Iberoamericana*, 193 (2000), pp. 841-850.

²³ En Patricia D'Allemand, “Rediseñando fronteras culturales: mapas alternativos para la historiografía literaria latinoamericana”, *Literatura, Teoría, Historia, Crítica*, 5 (2003), pp. 79-104 y “El futuro de la crítica latinoamericana: algunas reflexiones”,

del último libro de Cornejo. Y ello no con el ánimo de erigirlo en modelo o de celebrar acriticamente su discurso, sino de explorar las alternativas abiertas por su proyecto.

El compromiso de Cornejo con el perspectivismo latinoamericano no responde ni a impulsos aislacionistas ni menos aún a posturas esencialistas, como lo evidencia su rechazo de los discursos historiográficos idealistas sustentados en postulados que explican “el proceso literario [latinoamericano como] la encarnación progresiva de *esencias* [tales] como el ‘ser de América’ o el ‘alma nacional’”.²⁴ Como bien subraya Friedhelm Schmidt:

Cornejo Polar se opone —y esto a pesar de que se le imputó [*sic*] la resistencia cultural, el latinoamericanismo vernáculo, la ignorancia de los procesos de la llamada globalización cultural— tanto a estrategias neorregionalistas que defienden las diferencias culturales en nombre de un esencialismo identitario, como a toda forma de globalización que suponga cancelar problemáticas y agendas locales en nombre de un multiculturalismo neoliberal y conciliatorio.²⁵

Vale la pena resaltar el hecho de que, como con toda razón señala Melis, Cornejo, fiel al “modelo intelectual mariateguiano” en su apertura hacia los debates propios de su época y en su rechazo a sectarismos y ortodoxias, “utiliza [con soberana independencia de juicio] todos los recursos de la reflexión actual”, siempre y cuando ellos respondan a las exigencias de los textos que le ocupan:

Las nuevas metodologías críticas se consideran con atención y se aprecian, en la medida en que puedan contribuir a iluminar mejor el texto literario, que queda como el objetivo firme de su tarea. Nunca adquieren un valor por sí mismas, como ha acontecido a menudo

en *Los estudios sobre América Latina y el Caribe: nuevos temas y perspectivas*, México, UNAM, 2006, se discute la vigencia de algunas de las agendas abiertas por la crítica cultural latinoamericana.

²⁴ A. Cornejo Polar, *La formación de la tradición literaria en el Perú*, pp. 11-12.

²⁵ F. Schmidt-Welle, ed., *Antonio Cornejo Polar y los estudios latinoamericanos*, p. 15.

en estas últimas décadas, marcadas a veces por un verdadero delirio de omnipotencia de la crítica, complacida en su propio narcisismo.²⁶

Un ejemplo, entre muchos, de esa “independencia de juicio” característica del proceder intelectual de Cornejo lo proporciona la rigurosa auscultación a que somete la noción de polifonía bajtiniana desde que propone su posible productividad para la lectura de las múltiples voces que compiten en “textos [que] portan significados [provenientes] de fuentes contrapuestas y de alguna manera incompatibles [por intervenir en ellos] no solo varias normas y por lo menos dos lenguas, sino, además, distintas racionalidades”²⁷ hasta constatar que el marco epistemológico de la categoría bajtiniana es sobrepasado por la problemática de los discursos heterogéneos andinos que estudia en *Escribir en el aire*, discursos de una u otra manera atravesados por los conflictos provocados por los encuentros y desencuentros entre oralidad y escritura a lo largo de su desenvolvimiento histórico. Cornejo concluye que, si bien es cierto que

la construcción de estos discursos, que por igual delatan su ubicación en mundos opuestos como la existencia de azarosas zonas de alianzas, contactos y contaminaciones, puede ser sometida a enunciaciones monologantes, que intentan englobar esa perturbadora variedad dentro de una voz autorial cerrada y poderosa [no menos lo es el que puedan] fragmentar la dicción y generar un dialogismo tan exacerbado que [deje] atrás, aunque la realice, la polifonía bajtiniana y toda suerte de impredecibles y volubles intertextualidades.²⁸

Y ello es consecuencia del hecho de que no se trata solamente de “discursos de filiación socio-cultural disímil”, sino de discursos “históricamente densos por ser portadores de tiempos y ritmos sociales que se hunden verticalmente en su propia consti-

²⁶ A. Melis, “Mariátegui en el itinerario crítico”, p. 83.

²⁷ A. Cornejo Polar, “Sistemas y sujetos en la historia literaria latinoamericana. Algunas hipótesis”, *Revista Casa de las Américas*, 171 (1988), p. 69.

²⁸ A. Cornejo Polar, *Escribir en el aire*, p. 17.

tución, resonando en y con voces que pueden estar separadas entre sí por siglos de distancia”, como cuando convergen en un solo discurso, por ejemplo, “el mito prehispánico, el sermionario de la evangelización colonial o las más audaces propuestas de modernización”.²⁹ Es en efecto esta convicción, asociada a su última formulación de su categoría de la totalidad contradictoria,³⁰ la que lleva a Cornejo a la propuesta de historia literaria alternativa, que sustentada en la “[historización] de la sincronía”,³¹ encarna *Escribir en el aire*.

Si bien es indudable que a Cornejo le interesa reivindicar la dinámica y la trayectoria propias de las agendas del pensamiento crítico latinoamericano, eso no quiere decir que ignore los grandes debates de la crítica internacional. Como bien se sabe, las propuestas de renovación en que se embarcó la crítica perspectivista latinoamericana a partir de los años setenta, y con ellas, el discurso de Cornejo Polar, se llevaron a cabo no sólo de cara a aquéllos, sino que involucraron procesos de autorreflexión sobre los modelos teórico-metodológicos a su disposición, desde la estilística, el estructuralismo, Bajtín y el formalismo ruso, y la sociología de la literatura, hasta el posestructuralismo, el poscolonialismo y los estudios culturales, así como de selección, evaluación y reformulación tanto del instrumental proveniente de tales modelos, como de las nuevas direcciones propuestas por los mencionados debates.³²

²⁹ *Ibid.*, pp. 17-18.

³⁰ P. D'Allemand, “Literatura nacional: ¿una noción en crisis?”, pp. 134-135.

³¹ A. Cornejo Polar, *Escribir en el aire*, p. 18.

³² Sobre estos procesos de autorreflexión por parte de la crítica perspectivista, véase P. D'Allemand, *Hacia una crítica cultural latinoamericana*. Sobre los mismos en el discurso de Cornejo específicamente, véase Raúl Bueno, “Sujeto heterogéneo y migrante. Constitución de una categoría de estudios culturales”, en F. Schmidt-Welle, ed., *Antonio Cornejo Polar y los estudios latinoamericanos*; J. Mazzotti, “Heterogeneidad cultural y estudios coloniales”; A. Melis, “Mariátegui en el itinerario crítico de Antonio Cornejo Polar”; M. Moraña, “Antonio Cornejo y los debates actuales del latinoamericanismo” y F. Schmidt-Welle, ed., *Antonio Cornejo Polar y los estudios latinoamericanos*.

Reivindicar el perspectivismo crítico latinoamericano no le impide a Cornejo reconocer ni las intersecciones entre los debates de la crítica latinoamericana con los del posestructuralismo y el posmodernismo (la crítica del sujeto, la problematización de la representación y el cuestionamiento del canon, por ejemplo), ni “los [finos e iluminadores] instrumentos críticos” que tales debates han aportado. Sin embargo, siempre atento al riesgo de la asimilación de los debates locales a los internacionales, Cornejo se encarga de recordar al lector que los procesos de apropiación de los aportes de estos debates están anclados en y pasan por el filtro de los debates de la crítica latinoamericana “acerca del sujeto y de su identidad”,³³ o respecto de los ya mencionados sobre la pluralidad cultural, la reformulación del objeto y el *corpus* de la crítica, etc., que no por afines son simplemente homologables a los generados por la academia metropolitana. A Cornejo le preocupa el empobrecimiento que de la mirada crítica y de su cualidad cuestionadora acarrearía ese desproblematizado acto de “encajarnos a nosotros mismos en parámetros *post*” que de alguna manera son resultado de la estetización metropolitana del “tullido y deforme subcapitalismo del Tercer Mundo [con sus] injusticias y miserias atroces”, y de insistir en la lectura de “toda nuestra literatura [...] bajo el paradójico canon crítico de una crítica que no cree en los cánones”.³⁴

Recordemos que en su ya mencionado artículo de 1988, Cornejo en efecto nos llamaba la atención sobre el hecho que en Latinoamérica, tanto las discusiones sobre los sistemas literarios que constituyen su literatura, como sus consecuentes replanteamientos, tienen lugar mano a mano con el cuestionamiento de la naturaleza de “los sujetos que la producen” y de los discursos por éstos generados. Dichas discusiones apuntan a cuestionamientos tanto de la visión unitaria y coherente del sujeto, como de concepciones reductoramente armonizantes de los discursos

³³ A. Cornejo Polar, *Escribir en el aire*, p. 19.

³⁴ *Ibid.*, pp. 14-15.

sos literarios latinoamericanos.³⁵ Estos cuestionamientos, que desde un comienzo están entretejidos con las nociones cornejanas de heterogeneidad y totalidad contradictoria, se radicalizan al proponer una crítica de la concepción romántica/moderna del sujeto en sus posteriores reformulaciones de la categoría de la heterogeneidad,³⁶ crítica que, como se ha señalado en más de una ocasión, se consolida en sus últimos escritos con su introducción de los conceptos de “heterogeneidad no dialéctica” y de discurso y sujeto migrantes.³⁷

Volvamos ahora a la preocupación de Cornejo con respecto al efecto de borramiento de nuestra historia intelectual producido a partir de maniobras reduccionistamente homologadoras realizadas desde y en nombre de las corrientes críticas hegemónicas metropolitanas. Tal preocupación explica el énfasis colocado por Cornejo en el “origen mucho más antiguo [que en Latinoamérica tiene] el debate acerca del sujeto, y de su identidad”, debate que incluso “pone en juego un arsenal premoderno”, y se remonta “a la discusión teológico-jurídica [de bases medievales] sobre la condición del indio”. Para Cornejo, este debate, cuyo contexto, más que “el remoto espacio español, en el que se esgrimían los argumentos”, lo constituye la “condición colonial”, habría dejado indelebles marcas en el pensamiento latinoamericano; si, por una parte, el impacto de dicho debate podría en buena medida dar cuenta del “obsesivo auscultamiento de la identidad americana”, por otra, arrojaría luz sobre los

³⁵ A. Cornejo Polar, “Sistemas y sujetos en la historia literaria latinoamericana”, pp. 69-70.

³⁶ Véase *Escribir en el aire*.

³⁷ A. Cornejo Polar, “Condición migrante e intertextualidad multicultural: el caso de Arguedas”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 42 (1995), pp. 101-109 y “Una heterogeneidad no dialéctica”. Véanse, principalmente, Raúl Bueno, “Sujeto heterogéneo y migrante. Constitución de una categoría de estudios culturales”, en F. Schmidt-Welle, ed., *Antonio Cornejo Polar y los estudios latinoamericanos*; M. Moraña, “*Escribir en el aire*, heterogeneidad y estudios culturales”, *Revista Iberoamericana*, LXI, 170-171 (1995), pp. 279-286; F. Schmidt-Welle, ed., *Antonio Cornejo Polar y los estudios latinoamericanos*.

palimpsesticos y siempre conflictivos procesos de constitución y reconstitución de sujetos en el ámbito latinoamericano.³⁸

Leer este discurso de Cornejo, entonces, solamente en función de los debates posmodernos metropolitanos sobre el sujeto implica perder de vista no sólo el lugar que él ocupa dentro del proyecto perspectivista de la crítica del continente que hemos venido comentando, sino las tradiciones intelectuales y las corrientes críticas hegemónicas latinoamericanas con las que debate (y cuyas visiones desafía), y frente a las cuales se ofrece como propuesta alternativa. A contrapelo de la matriz romántica/moderna, dominante en discursos críticos latinoamericanos que, emanados de élites intelectuales y políticas asociadas (a veces incluso a su pesar) al poder, nos han legado a lo largo de nuestra historia republicana, ahistóricas construcciones de identidades cohesivas y desproblematizadas (como aquellas propuestas desde la ideología del mestizaje, por ejemplo), Cornejo se propone en cambio, en *Escribir en el aire*,

diseñar la índole abigarrada de un sujeto [heterogéneo] que precisamente por serlo de este modo resulta excepcionalmente cambiante y fluido, pero también —o mejor al mismo tiempo— el carácter de una realidad hecha de fisuras y superposiciones, que acumula varios tiempos en un tiempo, y que no se deja decir más que asumiendo el riesgo de la fragmentación del discurso que la representa y a la vez la constituye.³⁹

Este discurso de Cornejo subraya las dificultades que el pensamiento crítico latinoamericano ha experimentado para “asumir la hibridez, el abigarramiento, la heterogeneidad del sujeto tal como se configura en nuestro espacio”,⁴⁰ dificultades que atri-

³⁸ A. Cornejo Polar, *Escribir en el aire*, p. 19.

³⁹ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁰ Esta crítica se extiende en el discurso de Cornejo a la dimensión homogeneizante que atraviesa tanto la categoría de la transculturación, como la de clase manejada por la sociología de la literatura marxista en América Latina. Véase, por ejemplo, *La formación de la tradición literaria en el Perú* y “Mestizaje, transculturación, heterogeneidad”.

buye no sólo a la introyección, “como única legítima, de ‘la imagen monolítica, fuerte e inmodificable del sujeto moderno’”, sino a nuestro correlativo complejo frente a la carencia “de una identidad clara y distinta”.⁴¹

Ahora bien, si como ya se ha dicho, Cornejo es consciente de las convergencias entre los discursos latinoamericanos que han construido versiones del sujeto plural y heterogéneo, con sus orígenes en la historia colonial latinoamericana, y los discursos posmodernos metropolitanos deconstructores del sujeto homogéneo, también lo es que la tendencia asimilacionista es prueba de las persistentes dificultades para aceptar los cursos múltiples seguidos tanto por la historia como por la modernidad. En última instancia, nos dice irónicamente Cornejo,

no sé si la afirmación del sujeto heterogéneo implica una predicación pre o postmoderna, pero en cualquier caso no deja de ser curioso, y ciertamente incómodo, que se entrecruce tan a destiempo una experiencia que viene de siglos, que tiene su origen en la opresión colonizadora y que lenta, lentísimamente, la hemos venido procesando hasta dar con la imagen de un sujeto que no le teme a su pluralidad multivalente, que se entrecruce —digo— con las inquietudes más o menos sofisticadas de intelectuales metropolitanos también dispuestos a acabar con la ilustrada superstición de un sujeto homogéneo. Intuyo, pero dejo el asunto ahí, que lo que está en juego no es tanto la inscripción (o no) en la “condición postmoderna” —lo que en el fondo nos debería tener sin cuidado— cuanto la aceptación o el rechazo de la existencia de varias modernidades —en alguna de las cuales el sujeto podría desparramarse por el mundo, nutriéndose de varios humus histórico-culturales, sin perder por eso su condición de tal. Un sujeto —otra vez— heterogéneo.⁴²

Cornejo se apresura a subrayar, sin embargo, que ni su desmitificación del sujeto coherente y unitario, ni de los discursos engañosamente monologantes y armoniosos, ni su reivindicación

⁴¹ A. Cornejo Polar, *Escribir en el aire*, p. 21.

⁴² *Ibid.*, pp. 21-22.

de la heterogeneidad de sujetos, discursos y representaciones (“núcleos problemáticos” sobre los que se centra el análisis en *Escribir en el aire*), constituyen un “festejo [ni del] caos”, ni de las desigualdades y las injusticias reinantes en las sociedades latino-americanas. Lo que le interesa es señalar la presencia de esas

otras alternativas existenciales, mucho más auténticas y dignas, pero que no valen nada, por supuesto, si individuos y pueblos no las podemos autogestionar en libertad, con justicia, y en un mundo que sea decorosa morada del hombre.⁴³

Finalmente, la resistencia de Cornejo a la asimilación de los dos debates tiene que ver con su conciencia sobre el peligro de desandar el camino recorrido y de perder la capacidad de producir densas lecturas de nuestros procesos literarios e histórico-culturales como aquellas que el perspectivismo latinoamericano se ha mostrado capaz de producir, y de las cuales el último libro de Cornejo, considerado su obra magna, constituye ilustración ejemplar. Pero obra magna sugiere de alguna manera, sin embargo, culminación y cierre de un proyecto que en este caso sellaría un proceso intelectual, no sólo individual, sino de hecho, colectivo. Y como se ha venido sugiriendo, *Escribir en el aire* se propone como revitalización y reformulación, a la vez que como continuación, ampliación y apertura del proceso a nuevas búsquedas. Es a estas dimensiones del más ambicioso trabajo de Cornejo, a las que se dedica la siguiente parte del ensayo.

* * *

Con gran lucidez, Carlos Pacheco ha caracterizado la dinámica que rige el pensamiento crítico de Cornejo como regida por “un doble y alternativo movimiento” que sigue impulsos contrarios a

⁴³ A. Cornejo Polar, *Escribir en el aire*, p. 23.

la vez que complementarios⁴⁴ y ha demostrado la presencia de esta doble pulsión tanto en los sucesivos estadios de su producción intelectual, como en su categoría de la totalidad contradictoria:

Una de estas pulsiones, que podríamos denominar expansiva, comprehensiva o constructiva, dominada por un afán de exhaustividad se propone alcanzar un conocimiento lo más amplio y completo posible de los fenómenos culturales y específicamente literarios con el fin de percibirlos en totalidades panorámicas. El otro impulso sigue un camino en cierta forma inverso y complementario: es el movimiento que lleva al crítico, mediante un esfuerzo introyectivo de análisis, a escrutar en detalle un sector particular de esa totalidad y a descubrir en él niveles de diferencia y de problematicidad interna que de inmediato cuestionan la presunta simplicidad u homogeneidad del objeto mayor (sea éste la *obra* de un autor, un particular corpus genérico y/o epocal o una literatura nacional o regional).⁴⁵

Pacheco afirma con toda razón que es justamente esta doble pulsión, rectora ella también del último libro de Cornejo, la que lógicamente lo conduce a esa ya mencionada ampliación de “su campo de visión a la cultura como texto que desborda los linderos de la escritura”, pero también la que “lo [induce] a revisar y superar varios de sus postulados teóricos”.⁴⁶ Volquemos nuestra atención sobre tal proceso de revaluación y revisión de premisas.

Ya se ha sugerido que tanto heterogenidad literaria y socio-cultural, como totalidad contradictoria, esas dos categorías fundamentales del sistema conceptual cornejiano, actúan, si bien reformuladas, como ejes estructurantes de la lectura que de las prácticas escriturarias y culturales de la región andina nos ofrece Cornejo en *Escribir en el aire*.

⁴⁴ Carlos Pacheco, “*Escribir en el aire*: la oralidad en la dinámica del pensamiento crítico de Antonio Cornejo Polar”, en F. Schmidt-Welle, ed., *Antonio Cornejo Polar y los estudios latinoamericanos*, donde se ofrece una sugestiva lectura de la marcada presencia de Arguedas en esta dinámica del discurso crítico de Cornejo.

⁴⁵ C. Pacheco, *op. cit.*, p. 146.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 157.

Mientras la primera de estas categorías pretende dar razón de la naturaleza compleja y conflictiva de prácticas simbólicas producidas en sociedades pluriculturales desgarradas por irresueltos conflictos de origen étnico e histórico-cultural, la segunda sirve como instrumento para “construir marcos explicativos y de organización espacio/temporal alternativos del objeto de estudio de la crítica y la historia literaria latinoamericana”.⁴⁷ En el citado artículo discuto en detalle el proceso de evolución de la noción cornejiana de totalidad contradictoria y de las distintas funciones que ella cumple a lo largo de la obra del peruano, en general, y dentro de su concepción de los objetivos y tareas de la historia literaria en particular; evidentemente, sería redundante reiterar tal discusión aquí. Sin embargo, vale la pena recordar que, si en las primeras formulaciones de la categoría de totalidad contradictoria se superponían en el pensamiento de Cornejo dos concepciones del proceso literario, una secuencial y otra que, en cambio, enfatizaba la densidad de los ritmos históricos constituyentes del mismo, en *Escribir en el aire* toda noción secuencial del proceso literario ha sido abandonada, para ser reemplazada por la visión densa, que enfatiza el “espesor histórico” de las prácticas literarias y culturales a cuyo examen se dedica el libro.⁴⁸ Es tarea de la crítica latinoamericana explorar la productividad de este abordaje en el contexto de otros recortes del objeto, sean éstos nacionales, suprarregionales o continentales.

La categoría de la heterogeneidad que, inspirada en el pensamiento mariateguiano y pensada originalmente, como bien se sabe, a partir de la apropiación, reformulación y refuncionalización del modelo de comunicación lingüística jakobsoniano,⁴⁹ fue desarrollada por Cornejo para dar cuenta de las tensiones y ambigüedades de orden formal peculiares al indigenismo y, por extensión, a todas aquellas literaturas caracterizadas, dentro

⁴⁷ P. D'Allemand, “Literatura nacional: ¿una noción en crisis?”, p. 123.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 134-135.

⁴⁹ Para una discusión de la apropiación y modificación de dicho modelo por parte de Cornejo, véase R. Bueno, “Sujeto heterogéneo y migrante”.

y fuera del contexto andino, por “la duplicidad o pluralidad de signos socio-culturales de su proceso productivo”.⁵⁰ En un gesto en alguna medida evocador de la metodología goldmaniana, Cornejo ancla esta posibilidad de extender la categoría de la heterogeneidad más allá de su potencial descriptivo del proceso de producción de estas literaturas, en la capacidad explicativa de la perspectiva histórica que debe enmarcar su aplicación:

la heterogeneidad es un concepto teórico general que esclarece el carácter básico de un grupo más o menos extenso de literaturas, pero la gama concreta de sus manifestaciones, su tipología y proceso, sólo pueden ser reconocidos a través del conocimiento histórico. Después de todo, la heterogeneidad de lo gauchesco y la heterogeneidad del indigenismo no es un problema teórico, sino histórico.⁵¹

En esta etapa, como sabemos, el énfasis de Cornejo está puesto sobre “la diversa y encontrada filiación” de cada una de las principales instancias involucradas en el proceso de producción, circulación y consumo de tales literaturas, en otras palabras, “emisor/discurso-texto/referente/receptor”:

El concepto de heterogeneidad [en la novela indigenista] trata de definir una producción literaria compleja cuyo carácter básico está dado por la convergencia, inclusive dentro de un solo espacio textual, de dos sistemas socio-culturales diversos [donde uno de ellos] que corresponde al lado occidentalizado de los países andinos, rige el proceso de producción, los textos resultantes y el circuito de comunicación de esta literatura [mientras que] el otro, el indígena, funciona como referente, aunque en determinadas circunstancias pueda observarse que éste refluya sobre el discurso literario que intenta revelarlo y lo transforma.⁵²

⁵⁰ A. Cornejo Polar, “El indigenismo y las literaturas heterogéneas”, p. 12.

⁵¹ A. Cornejo Polar, “Sobre el concepto de heterogeneidad”, p. 89.

⁵² *Ibid.*, p. 88.

En sus últimos escritos, como Cornejo mismo consigna en su introducción a *Escribir en el aire*, el énfasis en la filiación de las mencionadas instancias se habrá desplazado para dar entrada a una concepción más radical de la heterogeneidad, como capaz de “[infiltrar cada una de ellas], haciéndolas más dispersas, quebradizas, inestables, contradictorias y heteróclitas dentro de sus propios límites”.⁵³ Esta reconceptualización de la categoría no implica, sin embargo, el abandono de todas las perspectivas presentes en su primera formulación: tanto la capacidad explicativa asignada a la historia, como la capacidad adjudicada al referente para actuar sobre la forma, no sólo se mantienen, sino que se profundizan en el empeño de Cornejo por dar cuenta en su último libro de

la índole excepcionalmente compleja de una literatura (entendida en su sentido más amplio) que funciona en los bordes de sistemas culturales disonantes, a veces incompatibles entre sí, tal como se produce de manera dramáticamente evidente, en el área andina.⁵⁴

La insistencia en el rescate de la historia “como dimensión imprescindible de la crítica y la teoría literaria” constituye, de hecho, una de las constantes que atraviesa la obra de Cornejo Polar, y forma parte de su reacción en contra tanto del “legado del primer estructuralismo”, como del “descreimiento frente a la historia [característico de] un sector importante de las teorías postmodernas”.⁵⁵

Perder de vista la centralidad de la historia en su pensamiento crítico conduciría en efecto a una comprensión muy parcial de las aplicaciones de su categoría de heterogeneidad o del sentido y las funciones de su categoría de totalidad contradictoria. Por lo demás, ella no sólo es fundamental, como resulta lógico esperar, para los debates de la crítica perspectivista, sino que está estrechamente vinculada a esa otra dimensión de estos debates y del

⁵³ A. Cornejo Polar, *Escribir en el aire*, p. 17.

⁵⁴ *Idem*.

⁵⁵ A. Cornejo Polar, *La formación de la tradición literaria en el Perú*, p. 11.

discurso de Cornejo en particular: la convicción en el imperativo de reabrir un espacio a la historia literaria,

[disciplina en franco] receso, acorralada por el brillo a veces engañoso de los estudios sincrónicos [...] o por un generalizado escepticismo relativo a la posibilidad de descubrir u otorgar sentido al discurrir social del tiempo, [y estancada por] la inconsistencia y arbitrariedad de la historiografía idealista [...] la opaca erudición del positivismo [...] y la ausencia de alternativas teóricamente sólidas y metodológicamente viables, capaces de procesar una historia densa y compleja, agresivamente heteróclita, en la que se cruzan varios y distintos *tiempos*, inclusive dentro del marco restringido de la literatura hegemónica.⁵⁶

Este desolado panorama se ve agravado, nos dice Cornejo, por el “[suicida abandono de] la dimensión histórica [por parte de un significativo segmento] de la sociología literaria latinoamericana, la cual, a partir de nociones esencializadas de la categoría de clase social, [se enclaustra] también en la sincronía, distorsionando su sentido más preciso: imbricar *procesos* sociales y literarios”,⁵⁷ tarea que, como sabemos, el discurso crítico de Cornejo asume tanto en sus análisis de recortes “sincrónicos” como diacrónicos del campo de estudio.

Ahora bien, si los debates de la crítica latinoamericana a lo largo de los años ochenta conducen al unánime reconocimiento del valor de la historia literaria como disciplina, ellos arrojan menos claridad acerca de los principios más viables sobre los cuales anclar su futuro desarrollo. Como bien nos recuerda Cornejo, el campo se divide en posiciones que tienden a una “modernización del discurso historiográfico latinoamericano y otras que [...] apuestan más bien por una reformulación a fondo de la materia del asunto que se pretende historiar”.⁵⁸

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 11-12.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁵⁸ A. Cornejo Polar, “Sistemas y sujetos en la historia literaria latinoamericana”, pp. 67-68. Sobre las propuestas de Alejandro Losada de parámetros alternati-

Y esta segunda opción es sin duda la que escoge Cornejo al enfatizar su “conciencia mucho más alerta acerca de que no se trata tanto de re-escribir la historia de nuestra literatura como de fundar otra, distinta e inclusive en su campo y en su objeto” y a la que prácticamente se resiste a nombrar con el mismo rótulo.⁵⁹

Sus libros *La formación de la tradición literaria en el Perú* y *Escribir en el aire* recogen dos consecutivos ensayos de Cornejo, justamente, de replantear los objetivos, el campo, en fin, de proponer parámetros alternativos para la construcción de historias literarias en América Latina, que dejen atrás la tendencia de la historiografía literaria tradicional

a comprender el proceso literario como secuencia unilineal, cancelatoria y perfectiva [que] le impide captar la coexistencia de sistemas literarios diferenciados [y contradictorios], cada cual con su propia historia, incluso al interior del sistema hegemónico.

Una historia literaria alternativa, a contrapelo de la tradicional, tiene que incorporar esas dimensiones de los procesos literarios que normalmente “quedan fuera de la conciencia” de esta última; en otras palabras, una historia literaria alternativa tiene que poder dar razón del “espesor de la literatura, la multiplicidad de sus tiempos y la conflictividad de las muchas opciones que se encabalgan en esa historia plural, que son los puntos de mayor relieve de una problemática ciertamente más amplia”.⁶⁰

La formación de la tradición literaria en el Perú es concebido como un primer estadio del proyecto que por necesidad, dado el estado general de la investigación, debe circunscribirse, en opinión de Cornejo, al campo de las literaturas nacionales hegemónicas.⁶¹ En este libro Cornejo hace un seguimiento de

vos para la escritura de una historia social de las literaturas hispanoamericanas, véase P. D'Allemand, *Hacia una crítica cultural latinoamericana*.

⁵⁹ A. Cornejo Polar, “Sistemas y sujetos en la historia literaria latinoamericana”, p. 67.

⁶⁰ A. Cornejo Polar, *La formación de la tradición literaria en el Perú*, p. 14.

⁶¹ *Ibid.*, p. 14.

los procesos de construcción de las tradiciones literarias en el contexto del sistema literario hegemónico del Perú republicano, así como de sus puntos de contacto con referencias a, y/o usos e incorporaciones de lo indígena y lo popular, con miras a explicar cómo se fueron construyendo diferentes imágenes de la historia de dicho sistema. En su sección final, sin embargo, el libro sugiere la necesidad, que si bien ahora se percibe como riesgosa, se vislumbra a la vez como factible, de abrirse hacia sistemas literarios marginales y prácticas simbólicas indígenas y populares, con lo que se prefigura al menos un aspecto de la ampliación del campo de estudio, o más exactamente, la diversificación del mismo, que se concretará en *Escribir en el aire*.

Pero a más de esta diversificación, en *Escribir en el aire* se verifica, como bien sabemos, una ampliación de naturaleza espacio-temporal de dicho campo que no sólo se extenderá ahora de los confines de la nación a los de la suprarregión, sino que trazará un arco que se desplegará desde los inicios de la conquista de los Andes hasta las últimas décadas del siglo xx. *Escribir en el aire* se remonta al “grado cero” de la heterogeneidad de los procesos simbólicos de la suprarregión andina, a su más extrema expresión, en el trágico (des)encuentro entre oralidad y escritura, que se dio en el “diálogo” de Cajamarca en 1532. Este “diálogo”, pues, construido por Cornejo como “el comienzo más visible de la heterogeneidad [característica] desde entonces y hasta hoy, [de] la producción literaria peruana, andina [e incluso] latinoamericana”, marca, pues, el punto de despegue de ese segundo bosquejo de una historia literaria alternativa que, a pesar de resistirse a nombrar como tal, nos propone Cornejo en *Escribir en el aire*. La heterogeneidad de los “discursos que desde hace cinco siglos tanto expresan como constituyen la abismada condición de [esa] parte del mundo y las inevitables disonancias y contradicciones de las varias literaturas que [allí] se producen”,⁶² es justamente la materia que el libro pretende

⁶² A. Cornejo Polar, *Escribir en el aire*, p. 28.

rastrear e historiar, a partir del estudio de una selección de sincronías (“momentos decisivos”, los llamará Cornejo también), hasta llegar a los discursos testimoniales andinos producidos entre los años setenta y noventa.⁶³

Nada más lejano, sin embargo, de la visión unificadora bajo un proceso histórico único y globalizante manejada por la historiografía literaria tradicional, que esta propuesta de Cornejo. Ella tiene como premisa su varias veces mencionada noción de la densidad histórica constitutiva de los discursos y sistemas literarios latinoamericanos en general, y andinos en particular, y da cuenta, por otra parte, de su cuestionamiento de la validez del tradicional abordaje sincrónico de los textos, sustentado en una concepción de “la experiencia semántica” de los mismos como aparentemente bloqueada “en un solo tiempo”. Estas aclaraciones deberían ayudarnos a situar con más precisión la provocadora presentación por parte de Cornejo de su propuesta metodológica de historia literaria alternativa (propuesta cuyo alcance continental está aún por ponerse a prueba), como una “apuesta [por más aporística que parezca] por *historiar la sincronía*”, apuesta que, añade con toda razón Cornejo, no sólo

no contradice, sino [que] enriquece, la opción tradicional de hacer la historia de la literatura como secuencia de experiencias artísticas, aunque —vista la configuración plural de la literatura latinoamericana— tal alternativa no puede imaginar un solo curso histórico totalizador sino, más bien, le es necesario trabajar sobre secuencias que, pese a su coetaneidad, corresponden a ritmos históricos diversos.⁶⁴

Escribir en el aire se propone como un pionero y sugestivo intento de abrir estos nuevos itinerarios a la crítica y a la historia literaria latinoamericanas y deja en sus manos la evaluación y

⁶³ Para una discusión del desenvolvimiento de la reflexión sobre oralidad y escritura en la obra de Cornejo, y de su función en *Escribir en el aire*, en particular, véase C. Pacheco, “*Escribir en el aire: la oralidad*”.

⁶⁴ A. Cornejo Polar, *Escribir en el aire*, p. 18.

la exploración de las posibles proyecciones de su apuesta por el seguimiento y la comprensión histórica de la heterogeneidad de los procesos de producción simbólica latinoamericanos a partir de recortes del objeto que, desde las posibilidades planteadas por su discurso, como ya había mostrado,⁶⁵ bien podrían hacerse a escala nacional, suprarregional o continental. Es claro que aunque la aplicación de la categoría de heterogeneidad se circunscribe en este libro al mundo andino, ella se sugiere a la vez, como una categoría susceptible de aplicación “a un campo más vasto”,⁶⁶ pues al fin, para Cornejo, la heterogeneidad de literaturas producidas en otros espacios o regiones culturales “no es un problema teórico, sino histórico”. Sin duda, la posibilidad de extender el campo de aplicación de la categoría a otros contextos histórico-culturales es una de las tareas que Cornejo deja explícitamente abiertas a la crítica latinoamericana; la otra, implícita, es el ponerla sistemáticamente a prueba, como lo habría hecho el propio Cornejo, y realizar las modificaciones sugeridas por el objeto mismo,⁶⁷ a la manera en que éste, con la fineza que siempre caracterizó su trabajo, sopesó las categorías que apropió y reformuló.

⁶⁵ P. D'Allemand, “Literatura nacional: ¿una noción en crisis?”.

⁶⁶ A. Cornejo Polar, *Escribir en el aire*, p. 16.

⁶⁷ Sobre los riesgos involucrados en el traslado mecánico de categorías, perdiendo de vista la necesaria regionalidad de los conceptos, véase William Rowe, “La regionalidad de los conceptos en el estudio de la cultura”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 50 (1999), pp. 37-47. Para una interesante proyección de la categoría de heterogeneidad para el estudio de la poesía afrocubanista de los años treinta, véase Miguel Arnedo Gómez, “El concepto de las literaturas heterogéneas de Antonio Cornejo Polar y la poesía negrista cubana de los 1930”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 63 (2006), pp. 87-103.

BIBLIOGRAFÍA

- ARNEDO GÓMEZ, MIGUEL, “El concepto de las literaturas heterogéneas de Antonio Cornejo Polar y la poesía negrista cubana de los 1930”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 63 (2006), pp. 87-103.
- BUENO, RAÚL, “Sujeto heterogéneo y migrante. Constitución de una categoría de estudios culturales”, en F. Schmidt-Welle, ed., *Antonio Cornejo Polar y los estudios latinoamericanos*, Berlin/Pittsburgh, Ibero-Amerikanisches Institut/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2002.
- , y NELSON OSORIO, eds., *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 24, 50 (1999).
- CORNEJO POLAR, ANTONIO, “El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 4, 7-8 (1978), pp. 7-21.
- , “Sobre el concepto de heterogeneidad. Respuesta a Roberto Paoli”, en *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*, Caracas, Universidad Central de Venezuela 1982, pp. 87-91.
- , “El problema de lo nacional en la literatura peruana”, en *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1982.
- , “Unidad, pluralidad, totalidad: el *corpus* de la literatura latinoamericana”, en *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1982.
- , “Literatura peruana: totalidad contradictoria”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 9, 18 (1983), pp. 37-50.
- , “Novela nacional, regional, o latinoamericana”, *Ejercicio Crítico*, 1 (1985), pp. 55-59.
- , “La literatura latinoamericana y sus literaturas regionales como totalidades contradictorias”, en Ana Pizarro, ed., *Hacia una historia de la literatura latinoamericana*, México, El Colegio de México, 1987, pp. 123-36.

- , “Sistemas y sujetos en la historia literaria latinoamericana. Algunas hipótesis”, *Revista Casa de las Américas*, 171 (1988), pp. 67-71.
- , *La formación de la tradición literaria en el Perú*, Lima, Centro de Estudios Peruanos, 1989.
- , *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, Editorial Horizonte, 1994.
- , “Mestizaje, transculturación, heterogeneidad”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 40 (1994), pp. 369-371.
- , “Condición migrante e intertextualidad multicultural: el caso de Arguedas”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 42 (1995), pp. 101-109.
- , “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno”, *Revista Iberoamericana*, 62, 176-177 (1996), pp. 837-844.
- , “Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes”, *Revista Iberoamericana*, 63, 180 (1997), pp. 341-344.
- D'ALLEMAND, PATRICIA, *Hacia una crítica cultural latinoamericana*, Lima/Berkeley, CELACP/Latinoamericana Editores, 2001.
- , “Antonio Cornejo Polar: Aportes al abordaje de la pluralidad cultural en América Latina”, *Revista Gragoatá*, 10 (2001), pp. 185-193.
- , “Rediseñando fronteras culturales: mapas alternativos para la historiografía literaria latinoamericana”, *Literatura, Teoría, Historia, Crítica*, 5 (2003), pp. 79-104.
- , “El futuro de la crítica latinoamericana: algunas reflexiones”, en *Los estudios sobre América Latina y el Caribe: nuevos temas y perspectivas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- , “Literatura nacional: ¿una noción en crisis? Anotaciones al sistema conceptual de Antonio Cornejo Polar”, en F. Schmidt-Welle, ed., *Antonio Cornejo Polar y los estudios*

- latinoamericanos*, Berlin/Pittsburgh, Ibero-Amerikanisches Institut/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2002, pp. 123-139.
- LOSADA, ALEJANDRO, *La literatura en la sociedad de América Latina: los modos de producción entre 1750 y 1980. Estrategias de investigación*, Berlin, Freie Universität, 1980.
- , “Articulación, periodización y diferenciación de los procesos literarios en América Latina”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 17 (1983).
- MAZZOTTI, JOSÉ ANTONIO y JUAN ZEVALLOS AGUILAR, coords., *Asedios a la heterogeneidad cultural: libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Filadelfia, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996.
- , “Heterogeneidad cultural y estudios coloniales: la prefiguración y la práctica de una ruptura epistémica”, en F. Schmidt-Welle, ed., *Antonio Cornejo Polar y los estudios latinoamericanos*, Berlin/Pittsburgh, Ibero-Amerikanisches Institut/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2002, pp. 37-54.
- MELIS, ANTONIO, “Mariátegui en el itinerario crítico de Antonio Cornejo Polar”, en F. Schmidt-Welle, ed., *Antonio Cornejo Polar y los estudios latinoamericanos*, Berlin/Pittsburgh, Ibero-Amerikanisches Institut/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2002, pp. 75-87.
- MORAÑA, MABEL, “Escribir en el aire, heterogeneidad y estudios culturales”, *Revista Iberoamericana*, 61, 170-171 (1995), pp. 279-286.
- , “Antonio Cornejo y los debates actuales del latinoamericanismo: la noción de sujeto, hibridez, representación”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 50 (1999), pp. 19-27.
- PACHECO, CARLOS, “Escribir en el aire: la oralidad en la dinámica del pensamiento crítico de Antonio Cornejo Polar”, en F. Schmidt-Welle, ed., *Antonio Cornejo Polar y los estudios latinoamericanos*, Berlin/Pittsburgh, Ibero-Amerikanisches

- Institut/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2002, pp. 143-171.
- RAMA, ÁNGEL, "Medio siglo de narrativa latinoamericana", en *La novela latinoamericana: panoramas 1920-1970*, Bogotá, Colcultura, 1982.
- RICHARD, NELLY, "Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: saberes académicos, práctica teórica y crítica cultural", *Revista Iberoamericana*, 63, 180 (1997), pp. 345-361.
- , "Un debate latinoamericano sobre práctica intelectual y discurso crítico", *Revista Iberoamericana*, 193 (2000), pp. 841-850.
- ROWE, WILLIAM, "La regionalidad de los conceptos en el estudio de la cultura", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 50, 165-172 (1999), pp. 37-47.
- , "The Place of Literature in Cultural Studies", en Stephen Hart and Richard Young, eds., *Contemporary Latin American Cultural Studies*, London, Arnold, 2003.
- SARLO, BEATRIZ, "Los estudios culturales y la crítica literaria en la encrucijada valorativa", *Revista de Crítica Cultural*, 15 (1997), pp. 32-38.
- SCHMIDT-WELLE, FRIEDHELM, ed., *Antonio Cornejo Polar y los estudios latinoamericanos*, Berlin/Pittsburgh, Ibero-Amerikanisches Institut/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2002.

UN CRÍTICO EN LA PERIFERIA DEL CAPITALISMO:
ROBERTO SCHWARZ Y LAS FUENTES
PARA UNA NUEVA CRÍTICA LATINOAMERICANA

Rebeca Errázuriz Cruz

O que se deve exigir do escritor antes de tudo é certo sentimento íntimo, que o torne homem do seu tempo e do seu país, ainda quando trate de assuntos remotos no tempo e no espaço.

JOAQUIM MACHADO DE ASSIS

Em qué consistiria a tal interiorização do país e do tempo, capaz de impregnar assuntos longínquos, para não dizer estrangeiros ou universais?

ROBERTO SCHWARZ

El presente artículo* parte de una pregunta fundamental: ¿existe en la actualidad una crítica propiamente latinoamericana? O mejor, ¿en qué sentido podemos decir que existen hoy en América Latina elementos críticos para comprender nuestras literaturas y nuestras producciones culturales? El problema aquí no es simplemente construir una crítica original o distinta de la europea.

* Este trabajo es fruto de la investigación realizada en el seminario *Teoría crítica latinoamericana moderna: último período, después de las rebeliones del 68 y durante y después de la contrarrevolución dictatorial latinoamericana*. Dicho seminario fue impartido en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Chile durante el primer semestre del año 2007 por el Dr. Grínor Rojo de La Rosa, a quien debo muchas de las ideas aquí expuestas y al que agradezco desde ya sus aportes y su apoyo a esta reflexión.

La aplicación mecánica de teorías producidas desde otro espacio implica no sólo la imitación o la falta de originalidad, sino también el olvido de relacionar la producción cultural con la sociedad en que ha germinado. Construir una crítica que aborde la especificidad de nuestra cultura, es decir, que tome en cuenta las condiciones específicas de su producción y de qué modo éstas se encuentran presentes en la obra literaria, lleva implícita la necesidad de establecer algún tipo de vínculo entre una sociedad y su cultura.

El asunto que aquí nos ocupa tiene su propia historia en la discusión que la crítica latinoamericana sostuvo desde inicios de la década de los setenta y que —pese a las diversas mutaciones en las perspectivas teóricas adoptadas por nuestros críticos— continúa hasta el día de hoy. Ya en 1975 el cubano Roberto Fernández Retamar escribe *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*,¹ donde instala la desafiante propuesta de crear una teoría para y desde la literatura de Hispanoamérica. Esta declaración de independencia respecto de las teorías literarias de las metrópolis, del estructuralismo y postestructuralismo en boga en aquellos años, apunta a dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, a la necesidad de abandonar el presupuesto estructuralista que asume a la obra literaria como un objeto autónomo respecto de su contexto de producción, que debe estudiarse en su “interioridad” y en su relación con otros textos literarios, con independencia de cualquier otro elemento “externo” o extraliterario. En segundo lugar, la propuesta de Fernández Retamar buscaba acabar con la supuesta “neutralidad” de las teorías europeas de análisis literario que defendían la autonomía antes mencionada, pues el estructuralismo y otras teorías afines fueron creadas desde el análisis de las obras del canon literario europeo, a partir del cual se construyen sus postulados fundamentales.

¹ Roberto Fernández Retamar, *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*, La Habana, Casa de las Américas, 1975.

La voluntad de crear una nueva crítica capaz de partir de la literatura propia y el contexto social particular en el cual ésta se escribe fue una preocupación general de buena parte de los intelectuales latinoamericanos de la década de los setenta, que intentaban apartarse de la moda estructuralista y su “ciencia literaria” por una parte, y de la tradición crítica del marxismo más ortodoxo por otra, que vinculaba de manera directa y sin mediaciones los contenidos de la literatura con los conflictos de la realidad social. Un ejemplo de ello fue la aparición en 1970 de *Rubén Darío y el Modernismo*,² donde Ángel Rama refuta la lectura hasta entonces tradicional del modernismo como un movimiento literario escapista, como un arte desarrollado a espaldas de la realidad. La innovadora lectura del uruguayo fue capaz de mostrar cómo la práctica literaria de los modernistas en realidad estaba profundamente relacionada con la modernización económica de América Latina, el desarrollo capitalista, el proceso de profesionalización de los escritores, la experiencia urbana y la necesidad de independencia cultural. Ese mismo año, en Brasil, se publica un artículo que, si bien pasó inadvertido en el contexto latinoamericano, fue el primer paso decisivo hacia lo que quizás podría transformarse en una nueva crítica latinoamericana. En “Dialéctica del malandrínaje”³ Antonio Candido presentaba una novedosa lectura de la novela *Memorias de un sargento de milicias*. En esa época Candido discute con la escuela de Afrânio Coutinho, quien había introducido en Brasil las ideas del *New Criticism* norteamericano. La innovación de Candido consistía en incorporar las herramientas del *New Criticism* con su

² Ángel Rama, *Rubén Darío y el Modernismo: circunstancias socio-económicas de un arte americano*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1970.

³ El título original es “Dialéctica da malandragem (caracterização das Memórias de um sargento de milícias)” y apareció por primera vez en la *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* (São Paulo, USP), núm. 8 (1970), pp. 69-89. Existe versión en español, “Dialéctica del malandrínaje”, publicada como introducción en Manuel Antonio de Almeida, *Memorias de un Sargento de milicias*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, pp. ix-xxxvii. En adelante nos referiremos a esta edición.

close reading, pero para transgredirlas y llevar los resultados de su análisis al territorio de la realidad a través de una relación dialéctica entre literatura y realidad social. El artículo de Candido arrojaba luz sobre una nueva posibilidad de análisis crítico, cuya fecundidad estaba aún por verse.

Dos décadas más tarde, en 1991, el brasileño Roberto Schwarz, discípulo de Antonio Candido, publica el libro *Um mestre na periferia do capitalismo*,⁴ trabajo que se apoya en el método crítico desarrollado por Candido en “Dialéctica del malandrínaje”. En su libro Schwarz continúa y ensancha los aportes de una escuela crítica dialéctica aprendida de su maestro Candido, pero que se entronca en una tradición más profunda que va de Lukács a Adorno, para analizar *Memórias póstumas de Brás Cubas*, novela del más destacado de los escritores brasileños del siglo XIX, Joaquim Maria Machado de Assis. Como el libro de Rama sobre Darío, Schwarz rompía con una tradición que había considerado a Machado de Assis como una rareza dentro de la literatura brasileña, como un escritor más relacionado con el humor inglés de un Lawrence Sterne que con los problemas de la sociedad brasileña del siglo XIX. Sin embargo, Schwarz intuía que “había en este tipo de humorismo, de chiste metódico, alguna cosa brasileña. Entonces fui en busca de eso”.⁵

¿En qué sentido el trabajo de Schwarz nos permite reconocer la aparición de una nueva crítica latinoamericana de cuño dialéctico, cómo puede erigirse esta crítica en una tradición que se remonta al trabajo de Antonio Candido, cuál es su relación con otras críticas de inspiración dialéctica como las desarrolladas por Georg Lukács y su discípulo Lucien Goldmann, cuál es el aporte de Schwarz a la crítica latinoamericana y qué lo diferencia de

⁴ Roberto Schwarz, *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*, São Paulo, Duas Cidades, 1991.

⁵ Véase la entrevista que Luiz Henrique Lopes dos Santos y Mariluce Moura le hacen a Roberto Schwarz, “Un crítico en la periferia del capitalismo”, *Penquista FAPESP* (São Paulo), núm. 98 (abril de 2004).

sus antecedentes europeos? De todas estas cuestiones nos ocuparemos en las siguientes líneas.

I

Roberto Schwarz abre su libro sobre Machado de Assis, *Um mestre na periferia do capitalismo*, con dos interrogantes que intentan desentrañar la secreta fuerza de la obra machadiana. En primer lugar, se pregunta si existe una relación entre la originalidad de la forma en sus novelas maduras y la sociedad brasileña del siglo XIX; en segundo lugar, le interesa saber cuáles fueron los cambios que permitieron elevar al primer plano de la literatura contemporánea un “universo cultural provinciano, desprovisto de credibilidad, tangiblemente de segunda mano”.⁶ El problema que se juega en estas interrogantes es la capacidad de producir, desde un país periférico dentro de la cultura occidental, una literatura capaz de conjugar al mismo tiempo dos atributos en apariencia incompatibles: la “universalidad”, rasgo distintivo de las grandes obras de arte que supuestamente trascienden la época y lugar en el que fueron escritas, y lo “nacional”, lo propio de una cultura y época específicas.

De algún modo, las novelas de Machado han logrado resolver esta encrucijada típica de la literatura latinoamericana: ¿cómo fue posible? ¿Cuál fue la estrategia que permitió al escritor brasileño superar ese aparente callejón sin salida? Schwarz intentará responder a estas preguntas a través del análisis de la novela *Memórias póstumas de Brás Cubas*. La tesis central del crítico sostiene que el procedimiento que permite conjugar ambos polos, nacional y universal, es la reducción de ciertas características de la sociedad brasileña a una *forma literaria*, capaz de representar la realidad del Brasil, no a través de su descripción directa, sino de su trasposición a una fórmula narrativa:

⁶ Roberto Schwarz, *op. cit.*, p. 9.

Adiante indicaremos que a fórmula narrativa de Machado consiste em certa alternância sistemática de perspectivas em que está apurado um jogo de pontos de vista produzido pelo funcionamento mesmo da sociedade brasileira. O dispositivo literário capta e dramatiza a estrutura do país, transformada em regra da escrita. E com efeito, a prosa machadiana é das raríssimas que pelo seu mero movimento constituem um espectáculo histórico-social complexo, do mais alto interesse, importando pouco o assunto de primeiro plano.⁷

Efectivamente, existe un cierto vaivén, un ritmo propio de la sociedad brasileña de esa época que se encontraría transfigurado en una estructura narrativa, en el ritmo narrativo de un difunto personaje, Brás Cubas, que desde el más allá nos cuenta sus memorias. La novela tiene la virtud de convertir en forma literaria un modo de ser de la clase dominante brasileña de ese entonces. El crítico entenderá el concepto de forma en dos sentidos: como regla de composición narrativa, es decir, como ley que articula la narración, y como estilización de una conducta propia de la clase dominante brasileña, como la trasposición de un rasgo social en rasgo literario.

La forma de esta novela se caracteriza por la estructura de una narración en primera persona, que nos muestra a un narrador cuya volubilidad es extrema y donde la mudanza de actitudes, estilos retóricos, posturas filosóficas o éticas, se transforma en regla de composición. Al mismo tiempo, la volubilidad del protagonista narrador se traduce en una constante insolencia hacia alguna norma. El narrador busca una supremacía, “cualquiera que sea”, mediante el rebajamiento sistemático de toda norma a través de esta volubilidad extrema. Brás Cubas adopta pose tras pose para desmentirlas todas y rebajar todo aquello que afirmaba un instante antes. Esta actitud está plasmada no sólo en su acción, sino en su modo de narrar y de estructurar su historia: es este rasgo específico el que le da su forma característica a la novela.

⁷ *Ibid.*, p. 11.

La volubilidad extrema que imprime forma a la narración pasa a representar un rasgo típico de la sociedad brasileña decimonónica, la ideología de una clase dirigente que albergaba en su interior una contradicción constitutiva: la adopción del ideario liberal europeo, de una Constitución y un Parlamento, por ejemplo, combinados con una sociedad cuyo sistema de producción se mantenía exactamente igual al del periodo colonial: la mano de obra esclava, el orden patriarcal, las relaciones de dependencia, la ausencia de trabajo libre. Esta situación, en apariencia contradictoria, era en Brasil una realidad efectiva:

A mão-de-obra culturalmente segregada e sem acesso às liberdades do tempo deixava por tanto de ser uma sobrevivência passageira, para fazer parte estrutural do país livre, a mesmo título que o parlamento, a constituição, o patriotismo revolucionário, etc., igualmente indispensáveis. Seria, do ângulo prático, uma necessidade *contemporânea*; do ângulo afetivo, uma presença *tradicional*, e do ângulo ideológico, uma abjeção *arcaica* —atributos contraditórios mas verdadeiros à luz da experiência histórica da camada dominante.⁸

Tal como explica Schwarz, los modos de producción coloniales, la explotación esclavista y las relaciones sociales de dependencia son constitutivos de la sociedad brasileña del siglo XIX y están íntimamente relacionados con el desarrollo desigual y combinado del capitalismo mundial. Lo interesante aquí es su mixtura desfachatada con el ideario liberal burgués, que hacía de este orden de cosas un remanente arcaico y al mismo tiempo, desde el punto de vista económico, una necesidad contemporánea. De este modo, la clase dirigente presentaba una faz contradictoria en su discurso y en su praxis, contradicción que relativizaba y vaciaba los contenidos de la ideología liberal europea. Es esta articulación contradictoria la que aparece en la estructura de la prosa de *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Tenemos un

⁸ *Ibid.*, p. 37.

narrador que dispone con total desenvoltura de toda la tradición de la cultura occidental, pero que salta de una posición a otra practicando en su estilo una constante desidentificación que termina por estereotipar y relativizar todas las ideas y formas de la cultura europea, que son afirmadas y desechadas, usadas como simples vestiduras o adornos intercambiables. Es una conducta ilustrada transformada en licencia y en abyección, y por lo tanto es el mismo ideario burgués el que termina siendo vaciado y equiparado con el orden colonial. La contradicción constitutiva de esta sociedad queda retratada entonces en una prosa que transforma esta fisonomía en la subversión de todo ideario, en su liquidación y equiparación con el orden de la explotación, con lo que queda al descubierto la verdad más profunda de este ordenamiento social, donde ambos polos de la contradicción se muestran como complementarios y dos mundos u órdenes que parecían incompatibles entre sí, el orden burgués y el colonial, quedan equiparados en los ires y venires de la volubilidad extrema en la prosa del protagonista.

El análisis de Roberto Schwarz logra algo extraordinario: establece un modo de relacionar sociedad y literatura, respetando las diferencias constitutivas de cada una de estas esferas. La novela no actúa aquí como mero reflejo de la sociedad, es decir que no se trata, como nos lo dirá el mismo Schwarz, de un pintoresquismo vulgar, sino de la reducción estructural de un rasgo social. Es justamente esta la virtud mayor de las *Memórias póstumas de Brás Cubas*: su logro artístico radica en la capacidad de transformar una característica nacional en forma literaria, permitiendo a la novela superar la falacia nacionalista típica de las literaturas brasileña e hispanoamericana del siglo XIX, que condenaban a las obras que no tomaban como objeto de su narración la realidad nacional. La novela machadiana se permite tomar cualquier tema de la cultura occidental como asunto de su narración, pues su carácter brasileño más profundo se encuentra contenido en una forma de narrar. Este procedimiento le permite también al escritor realizar una crítica a su propia realidad, ya

no a través de la simple denuncia, que desde el punto de vista artístico era ineficaz, sino a través del desenmascaramiento de una estructura que articula de manera profunda la realidad de su tiempo. Las primeras novelas de Machado de Assis trataban el mismo problema de la actitud caprichosa de la clase propietaria, pero como asunto o trama, y esto otorgaba a su literatura una intención de denuncia. El hallazgo de las novelas maduras del escritor es haber transformado este problema, que él ya había identificado en su obra temprana, en una forma narrativa. Esto permite elevar la obra de Machado de Assis al nivel de los mejores escritores occidentales de su tiempo, y otorga un carácter universal a sus novelas sin abandonar su intención de ocuparse de la realidad nacional, sin dejar de ser siempre y en todo momento profundamente “local”. Estos son los atributos que lo convierten, según Schwarz, en “un maestro en la periferia del capitalismo”.

II

El descubrimiento de una forma literaria que permite realizar una mediación entre sociedad y literatura tiene para Schwarz una doble importancia. Por un lado, permite un análisis que respeta las particularidades propias de la literatura, sin que por ello se pierda de vista la dimensión social que está contenida en ella. Sin embargo, el método de Schwarz no pretende agotarse en el mero análisis literario y él mismo llama la atención sobre este punto:

De fato, veremos a que ponto não há nada, no passado, no futuro, no além ou na Turquia, de que o narrador das *Memórias* não se anime falar, e sempre como um brasileiro de sua época. Essa extensão das matérias versadas se constata sem dificuldade. Já o viés nacional no modo de lidar com elas é menos óbvio e requer caracterização. Por um lado, sendo algo constante, e considerada

a relativa indiferença aos conteúdos, ele tem de ser descrito como uma forma. Por outro, a descrição não se pode esgotar no plano dela mesma, à maneira dos estudos formalistas. Isto porque o mencionado modo de lidar presume trazer em si as pautas da realidade nacional, sem cuja identificação e análise pela crítica o essencial do esforço ficaria na sombra.⁹

De este modo, el análisis de la forma literaria tiene finalidades que trascienden el mero estudio formalista para alumbrar aspectos de la sociedad y la cultura que sólo pueden ser descubiertos a través de la literatura, la que tendría entonces un potencial como fuente de conocimiento de aspectos sociales que de otro modo no seríamos capaces de vislumbrar. El crítico brasileño insiste sobre este punto en la gran mayoría de sus estudios sobre literatura. Así por ejemplo, en su ensayo “A poesia envenenada de Dom Casmurro” del libro *Duas meninas*,¹⁰ analiza otra novela del periodo de madurez de Machado de Assis, *Dom Casmurro*. El personaje principal, Bento, cuenta en primera persona la historia de su relación con Capitú, que se inicia como el amor entre un hombre y una mujer de distintas clases sociales: él pertenece a una familia hacendada, ella en cambio es hija de vecinos blancos pobres. Lo que comienza como una historia donde triunfa el ideal del amor por sobre las determinaciones sociales con el casamiento de los enamorados, termina como un relato de engaño y adulterio, donde Bento afirma que finalmente Capitú le fue infiel con su mejor amigo y que el hijo que lleva su apellido sería en realidad fruto de ese adulterio. Schwarz nos explica que la crítica interpretó esta novela como la historia de una desilusión amorosa, hasta que los hallazgos de una estudiosa norteamericana, Helen Caldwell, revelaron la trama profunda de la novela como la historia de un marido celoso y cuyas sospechas no son del todo fundadas. La novela

⁹ *Ibid.*, p. 91.

¹⁰ Roberto Schwarz, “A poesia envenenada de *Dom Casmurro*”, en *Duas meninas*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, pp. 7-42.

introduciría una distorsión en la presentación de los hechos al estar narrada desde el punto de vista del celoso en cuestión. A partir de este hallazgo, Schwarz pretende ir más allá para descubrir cuál es la verdad social que se esconde tras esta historia, o, en otras palabras, qué aspecto social del Brasil está iluminado a través de la forma de la novela.

La trama, según Schwarz, estaría dividida en dos partes. Antes de su matrimonio, Bento es un personaje que pertenece a la clase dominante, pero que aún no entra en posesión efectiva de sus propiedades, sino que se encuentra bajo la tutela de su madre. Esta primera parte estaría dominada por el personaje de Capitú, quien tiene la fuerza y la decisión para contravenir las determinaciones sociales que la separan de su enamorado; en cambio, el personaje de Bento se muestra más débil en sus determinaciones, con dificultades para trazar los límites entre su voluntad y la de la figura que representa la autoridad en esta primera parte, es decir, su madre. En la segunda parte, después del casamiento, Bento está ya transformado en un propietario, en una figura investida de poder por el orden patriarcal. Al cambiar la posición de poder del protagonista, cambiará su actitud y la tendencia a los celos que ya mostraba cuando era un jovencuelo se tornará en fuerza devastadora ahora que puede hacerlo. ¿Cuál sería la forma social que determina la estructura profunda de este conflicto? Según nuestro crítico, la relación entre Capitú y Bento es una alegoría de la prerrogativa que tienen los propietarios en Brasil para confundir sus voluntades con los fueros de la ley o de la dignidad según su propia conveniencia o inclinación caprichosa, sin que los dependientes tengan la posibilidad de contravenirlos.

Lo importante es que esta verdad profunda del orden patriarcal, que la novela nos revela, está contenida en la forma misma de la narración:

Assim, há complementaridade entre a falta de garantias e direitos destes últimos [los dependientes] e, no campo oposto, a despeito das aparências de civilidade, a falta de fronteira clara posta ao desejo,

que nas circunstancias *não tem como se enxergar*. Daí um dos temas originais e profundos da ficção machadiana, a indisciplina mental específica à articulação brasileira de escravidão, clientelismo e padrão contemporâneo, em especial a loucura de nossos homens bem pensantes. De outro ângulo, digamos que a malversação da credibilidade narrativa, a seu modo uma quebra de contrato —o procedimento crucial do romance— estende as unilateralidades dessa relação de poder ao plano da forma, onde elas, desde que notadas, aparecem como intoleráveis infrações.¹¹

Vemos entonces cómo la misma forma de narrar del protagonista, que confunde su voluntad y su deseo —su capricho— con derechos legítimos, distorsionando la presentación de los hechos y adulterando, por lo tanto, el pacto implícito entre narrador y lector; se vuelve abusivo y refleja un comportamiento de la clase propietaria, que ha sido traducido a una estructura narrativa. El análisis literario permite descubrir este rasgo de las clases dirigentes y el tipo de relación que éstas establecían con las clases dependientes, abriendo camino hacia los estudios sociológicos a partir de la literatura.

III

El estudio de la literatura como forma de conocimiento crítico de lo social es un método que Schwarz propone como fundamento para un nuevo tipo de crítica. En una conferencia sobre su libro *Duas Meninas*, habla de un programa para la crítica literaria brasileña que proceda a través de esta estrategia de análisis y se queja de que, pese a que en la crítica literaria del Brasil no ha faltado la mirada social, su práctica efectiva ha descuidado, por no decir que ha omitido casi por completo, el análisis de las relaciones sociales en la literatura:

¹¹ *Ibid.*, p. 30.

A sociedade brasileira é evidentemente *sui generis*, diferente das outras por causa da parte que o trabalho escravo teve em sua formação. Ela tem um sistema de relações sociais próprio, mas não ocorreu à crítica que esse sistema tivesse potencia estruturante do ponto de vista estético. Ora, um bom escritor desenvolve as relações sociais inscritas em seu material —situações, linguagem, tradição, etc.— segundo um fio próprio, quer dizer, próprio às relações e próprio ao escritor: um fio que é de livre invenção, mas nem por isso é arbitrário. A retomada e a exploração literária, em verso tanto quanto em prosa, da especificidade das relações sociais brasileiras até aquí praticamente não foi objeto de pesquisa. Insisto nisso porque vejo aí um programa de estudos.¹²

Este nuevo programa de estudios que Schwarz propone, tiene su origen en los trabajos de su maestro Antonio Candido, en especial en los análisis que este ultimo realiza en los ensayos “Dialéctica del malandrínaje” y “De cortiço a cortiço”.¹³

En “Dialéctica del malandrínaje” Candido discute las dos tesis tradicionales que la crítica ha postulado acerca de la novela de Manuel Antonio de Almeida, *Memorias de un sargento de milicias*. La primera tesis la sitúa en la tradición de la novela picaresca, es decir, en la línea de un modelo marginal de la literatura occidental. La segunda tesis sostiene que sería una novela documental, que intenta ilustrar la sociedad, lugares y modo de vida de Río de Janeiro durante la primera mitad del siglo XIX. Candido refuta ambas tesis: ni novela picaresca ni documental. Más

¹² R. Schwarz, “Conversa sobre *Duas Meninas*”, en *Seqüências brasileiras: ensaios*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, pp. 230-231.

¹³ El trabajo de Candido sobre la novela *O cortiço* fue publicado inicialmente en dos versiones parciales: “A passagem do dois ao três (contribuição para o estudo das mediações na análise literaria)”, *Revista de História*, São Paulo, núm. 100 (1974); y “Literatura-sociologia: a análise de *O Cortiço* de Aluísio Azevedo”, en *Prática de Interpretação Textual*, Rio de Janeiro, Pontificia Universidade de Rio de Janeiro, 1976. Varios años más tarde aparece la versión definitiva de este trabajo, cuyo título final es “De cortiço a cortiço”, en A. Candido, *O discurso e a cidade*, São Paulo, Duas Cidades, 1993, pp. 123-152. Trabajaremos aquí con esta última versión.

bien novela de malandrín, un pillo folklórico de Brasil, diferente del pícaro español y con su propia tradición en la literatura brasileña, coronada por la novela *Macunaíma* de Mario de Andrade. Y en lugar de novela documental, Candido habla de “novela representativa”. El asunto aquí es comprender de qué modo la novela toma elementos de la sociedad o momento histórico que retrata sin ser simple reflejo, o como explica el autor:

En verdad lo que interesa al análisis literario es saber, en ese caso, cuál es la función ejercida por la realidad social, históricamente localizada y que sirvió de base a la estructura de la obra; esto es, un fenómeno que se podría llamar de formalización o reducción estructural de los datos externos.¹⁴

Candido da aquí un paso que es esencial para comprender la novedad de su aporte y las características de su metodología crítica, de la cual Roberto Schwarz es heredero. Lo que interesa es ver de qué modo la realidad social, siendo algo distinto y ajeno a la obra literaria, queda, sin embargo, representada en su interior de manera transfigurada, a través de una forma que organiza el texto. En el caso de *Memorias de un sargento de milicias*, esta estructura es una dialéctica entre orden y desorden que articula el sistema de relaciones de los personajes en el libro. Esta dialéctica de orden y desorden muestra:

1° la construcción, en la sociedad descrita en el libro, de un orden que se comunica con un desorden que lo cerca por todos lados; 2° su correspondencia profunda, mucho más que documental, con ciertos aspectos asumidos por la relación entre orden y desorden en la sociedad brasileña de la primera mitad del siglo XIX.¹⁵

La visión lúdica que propone la dialéctica entre orden y desorden responde a un procedimiento al interior de la nove-

¹⁴ A. Candido, “Dialéctica del malandrín”, *op. cit.*, p. xx.

¹⁵ *Ibid.*, p. xxiii.

la, que elimina dos sectores de la realidad social: la esclavitud, por un lado, las clases dirigentes por otro. Esta supresión permite una visión oscilante entre orden y desorden, desde la perspectiva de una clase de raza blanca no trabajadora y parasitaria, donde el orden fue impuesto con dificultad y estaba “cercado por todos lados por un desorden vivaz”. Candido encuentra un modo de explicar por qué finalmente *Memorias de un sargento de milicias* es una novela social, sin ser mero registro, sin perder su estatuto propiamente literario:

Novela profundamente social, pues, no por ser documental, sino por haber sido construida según el ritmo general de la sociedad, vista a través de uno de sus sectores. Y sobre todo porque disuelve lo que hay de sociológicamente esencial en los meandros de la construcción literaria.¹⁶

En el ensayo “De cortiço a cortiço” Candido vuelve a repetir este intento de estudiar las formas de mediación entre sociedad y literatura. El objeto de análisis esta vez es la novela naturalista *O cortiço* de Aluísio Azevedo. La discusión se centra en desentrañar qué tan intensa fue la influencia de la novela *La Taberna* de Emile Zola sobre la obra de Azevedo. El asunto de que aquí se trata es saber si la novela de Azevedo es una mera imitación de las literaturas en boga en Europa, un traslado acrítico de una fórmula literaria foránea y hegemónica, o si existe en esta novela una representación de la sociedad brasileña a través de una forma literaria específica. Evidentemente, Candido busca defender esta segunda tesis, intentando demostrar que la novela de Azevedo no es un texto “derivado” sino original.

Para interpretar la mediación entre literatura y sociedad, Candido se sirve de un refrán de la época: “Para português, negro e burro, três pês: pão para comer, pano para vestir, pau para trabalhar”. El sentido de este refrán es el desprecio que el blanco

¹⁶ *Ibid.*, p. xxx.

libre sentía por el trabajo, representado por el portugués, el negro y el animal. Sin embargo, existe una verdad aún más profunda escondida en las *três pés*: el portugués y el negro son reducidos a la misma condición de bestia tal como lo hacía la visión naturalista del hombre, pero esta reducción de lo humano a lo bestial trasciende la visión naturalista para revelarse como la reducción del hombre a la condición de bestia de carga explotada para producir el capital de otros. En definitiva, el portugués sería el productor capitalista, el negro sería el trabajador reducido a la condición de esclavo y el animal, tercer elemento del refrán de las *três pés*, sería en realidad el hombre socialmente alienado, rebajado al nivel de animal. ¿Cómo se relaciona el sentido profundo de este refrán con la novela? Según Candido, *O cortiço* fue una de las primeras novelas brasileñas en describir minuciosamente el mecanismo de formación de la riqueza individual, a través del personaje de João Romão, portugués dedicado a la obtención de un máximo lucro por medio del alquiler del *cortiço* (suerte de conventillo). El dinero sería el objeto central de la narrativa de *O cortiço*, donde el ritmo de la novela se va ajustando al ritmo de su acumulación. Al mismo tiempo, hay en la narración una estructura que Candido llama dialéctica de lo espontáneo y lo dirigido. El curso de los acontecimientos registra un primer momento donde la novela sigue el ritmo espontáneo de lo biológico, del crecimiento propio de la naturaleza que parece ser la ley que guía en un principio el crecimiento del *cortiço*. Sin embargo, a medida que el afán de lucro y acumulación monetaria va adquiriendo mayor fuerza, pasamos de lo espontáneo biológico a lo dirigido, es decir, a la ley que rige la acumulación del capital y que en última instancia es el pasaje de lo orgánico de la naturaleza a lo mecánico del mundo urbanizado. Sin embargo, este mundo de la acumulación dirigida no deja nunca de estar cercado por la naturaleza.

Roberto Schwarz comenta el análisis de Candido sobre *O cortiço* en el ensayo “Adequação nacional e originalidade crítica”. Según Schwarz, con su análisis Candido interviene al menos en

tres discusiones teóricas de la crítica literaria. En primer lugar, la determinación de la novela a partir de la realidad social, es decir, el sociologismo literario; en segundo lugar, la determinación de las novelas a partir de otras novelas, que suele ser la postura del estructuralismo más ortodoxo; y finalmente un asunto de interés para la crítica latinoamericana: la posibilidad de la originalidad de nuestra producción literaria *versus* su determinación a partir de las literaturas de las metrópolis. La pregunta de fondo es: ¿pueden producir los latinoamericanos una literatura propia, original, o están condenados a ser una copia menor del modelo metropolitano? Y si se puede decir que existe una literatura original en nuestras tierras, ¿cuál es su relación con la tradición occidental? ¿Cuál es su relación con las características sociales del medio cultural en que estas novelas se generan?¹⁷ La genialidad de Candido, según Schwarz, es su capacidad de responder a todas estas interrogantes a partir de un análisis que resuelve el problema, demostrando que la comparación de las formas de *La Taberna* y de *O cortiço* permiten a Candido afirmar que ambos procesos, el de la influencia de las literaturas foráneas y los estímulos de la propia realidad social, coexisten en la formación de nuestras literaturas:

Os parágrafos iniciais expõem uma questão teórica prestigiosa, que será superada pelo andamento da análise: a constituição de um romance dá-se a partir de estímulos diretos da realidade? Não seria mais exato vê-la a través da transformação de outros romances anteriores? Em lugar da alternativa, que é um falso problema, Antonio Candido dirá que os dois processos coexistem, *e que a sua combinação é regulada, caso a caso, por uma formula singular*, a qual é chave da individualidade e da historicidade da obra.¹⁸

¹⁷ Roberto Schwarz, "Adequação nacional e originalidade crítica", en *Seqüências brasileiras*, pp. 24-45.

¹⁸ *Ibid.*, p. 25.

Según Schwarz, al resolver estos problemas, Candido estaría inventando un nuevo camino, que nadie había recorrido antes, para la crítica brasileña —y latinoamericana, agregamos nosotros—, camino que el mismo Schwarz intentará continuar.

IV

El método de análisis de Schwarz, tomado de las enseñanzas de su maestro Candido, arranca desde la novela primero y hacia la realidad después, y no en dirección contraria, que sería lo común en los estudios literarios con pretensiones sociológicas. Y en consecuencia, es el análisis de la novela el que permite entender un aspecto de lo social. En una entrevista que le hace Beatriz Sarlo en enero de 1980, Candido afirma lo siguiente:

Mi obsesión ha sido penetrar este aparente misterio: de qué modo la realidad psicológica y social se transforma en algo que la expresa admirablemente pero que es otra cosa: una estructura de palabras. Esta perspectiva me condujo a reflexionar sobre el proceso que estructura a la estructura, que convierte a determinado aspecto social en obra literaria, y no sólo en calidad de documento.¹⁹

Esta afirmación sintetiza el corazón de la propuesta metodológica de Candido. Y es una respuesta velada a una discusión de larga data entre dos escuelas críticas, que se enfrentan de manera opuesta al texto literario. Roberto Schwarz escribe en 1979 un artículo donde analiza el método que sigue Candido en “Dialéctica del malandrínaje”. Aunque Candido en su texto no cita ni menciona ningún tipo de influencia, para Schwarz es claro que Candido está entrando en el debate de la crítica bra-

¹⁹ Beatriz Sarlo, “Antonio Candido: para una crítica latinoamericana”, en Raúl Antelo, ed., *Antonio Candido y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, Universidad de Pittsburgh-Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2001, p. 37.

sileña (e internacional, especialmente latinoamericana), que en aquellos años se dividía entre estructuralistas y sociologizantes:

O ponto de partida de Antonio Candido são as teses estabelecidas pela crítica brasileira a respeito das *Memórias*, teses de que discorda e que procura refutar. Contudo, há também outras referências, não mencionadas. A saber, o sociologismo ou marxismo vulgar, e o estruturalismo. É em oposição a estes que ressaltam a atualidade e a originalidade metodológicas do ensaio, que desenvolve uma noção própria do que seja forma e de sua relação com o processo social.²⁰

Efectivamente, tal como Schwarz lo hace notar, el método de Candido aparece como una solución posible que toma y discute los aportes de ambas escuelas en disputa, marxista y estructuralista. Del estructuralismo toma el rigor del análisis formal, que busca desentrañar el texto sin violentar el estatuto estético de la obra literaria. Sin embargo, a diferencia de los estructuralistas y de los discípulos del *new criticism*, a Candido le parece insuficiente permanecer en el plano inmanente del texto. En un ensayo de 1974, *El Paso del dos al tres*, se refiere explícita y risueñamente a este problema:

Un rasgo curioso del estructuralismo, es el que podría llamarse fijación con el número 2. En él, la búsqueda de modelos genéricos se asocia a una especie de postulado latente de simetría que lo hace oscilar entre crudo y cocido, alto y bajo, frío y caliente, claro y oscuro, como si la ruptura de la dualidad rompiera la confianza en sí mismo. Homología, isomorfismo, hasta cierto punto isotopía,

²⁰ El artículo lleva por título "Pressupostos, salvo engano, de 'Dialética da malandragem'" y originalmente aparece en un libro de varios autores en homenaje a Antonio Candido, *Esboço de figura: homenagem a Antonio Candido*, São Paulo, Duas Cidades, pp. 133-154. Nosotros trabajamos con la versión aparecida en R. Schwarz, *Qué boras são? Ensaio*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987, pp. 129-155; *loc. cit.*, p. 134.

son conceptos recurrentes (y no siempre suficientemente claros) que convergen en el mismo blanco.²¹

La propuesta del autor es “pasar del 2 al 3”, pasar de una visión rígida de la obra literaria a otra más fluida y dinámica, que sea mejor expresión de la literatura como totalidad capaz de expresar la vida:

Sin embargo en el pensamiento del hombre hay otros ritmos y otras implicaciones numéricas, como las que privilegian al número 3; no como una expresión de un punto neutro interpuesto entre 1 y 1, sino como 1+1+1, de igual valor, como elementos constitutivos de la visión. En este sentido, el marxismo es eminentemente triádico, a partir de la dialéctica de Hegel, y por eso mismo es capaz de mostrar que el ritmo tesis-antítesis-síntesis presupone equilibrios fugaces. Con ello permite dar cuenta de los conjuntos irregulares, manteniendo un reflejo más fiel de la irregularidad de los hechos, los cuales tienden a ser simplificados por los esquemas diádicos ya que prefieren la contemplación estática de los sistemas en equilibrio antes que la visión dinámica del proceso.²²

Este paso del dos al tres significa dar el salto desde el texto a la realidad. Candido procura cuidadosamente establecer que éste no es un paso “ideológico”. Las interpretaciones sociológicas operan bajo el presupuesto de que existe una continuidad entre texto y realidad social, donde los contenidos de la realidad fluyen como mero reflejo hacia la obra literaria. En cambio a Candido le interesa mantener la radical diferencia entre realidad y ficción, pero comprende también que en la ficción existe una expresión viva, y ese hálito que expresa la vida o la

²¹ La versión original en portugués se titula “A passagem do dois ao três (contribuição para o estudo das mediações na análise literaria)” y fue publicada en *Revista de História* (São Paulo), núm. 100 (1974). Nosotros trabajamos con la traducción al castellano: A. Candido, “El paso del dos al tres”, en *Crítica radical*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991, pp. 320-354; *loc. cit.*, p. 342.

²² *Idem.*

realidad sin ser la vida misma sino otra cosa, queda mutilado en el análisis estructural. Por lo tanto, el estructuralismo para él termina siendo tan “ideologizante” como la interpretación sociológica de la literatura, pues cuando el crítico permanece en el mero análisis sin dar el salto hacia la interpretación (un salto que inequívocamente rompe con la pretensión de neutralidad científica del crítico literario), permanece oculto el sentido más vivo de la literatura, aquello que la justifica como obra.

Así como Candido toma del estructuralismo parte de su método, también toma algo de la crítica sociológica. Tal como afirma Roberto Schwarz, es posible rastrear su método dentro de la línea marxista que arranca desde Lukács.²³ Podríamos suponer también que existe un parecido no menor entre el método de reducción estructural aplicado por Candido y Schwarz y el concepto de *homología* que utiliza la sociología de la novela de Lucien Goldmann, también de inspiración lukacsiana. El concepto de homología acuñado por Goldmann sirve para hacer referencia a la existencia de una estructura común presente en la economía liberal y la novela. Según el francés, existen paralelismos estructurales entre la evolución de la novela y la evolución de la economía capitalista. De algún modo, el sustrato económico de la vida social determina un modo de percepción del mundo que queda plasmado en la estructura de la novela. La mediación entre novela y estructura económica se produciría a partir de la modificación de las relaciones sociales que produce el paso de la primacía del valor de uso a la primacía del valor de cambio propia de las relaciones de mercado. Esta transición es la que se vería reflejada en la forma novelesca:

En nuestra opinión, la forma novelesca es, en efecto, *la trasposición al plano literario de la vida cotidiana en la sociedad individualista nacida de la producción para el mercado*. Existe una homología rigurosa entre la forma literaria de la novela, tal como

²³ Véase el análisis que hace Schwarz de las bases metodológicas implícitas de “Dialéctica del malandrínaje”, R. Schwarz, *op. cit.*, p. 142.

acabamos de definirla siguiendo a Lukács y a Girard, y la relación cotidiana de los hombres con los bienes en general y, por extensión, de los hombres entre sí, en una sociedad que produce para el mercado. La relación natural, sana, de los hombres y de los bienes es, en efecto, aquella en que la producción se halla regulada conscientemente por el consumo futuro, por las cualidades concretas de los objetos, por su *valor de uso*. Ahora bien, lo que caracteriza la producción para el mercado es, por el contrario, la eliminación de esta relación de la conciencia de los hombres, su reducción a lo implícito gracias a la mediación de la nueva realidad económica creada por el *valor de cambio*.²⁴

Lo que aparece en la novela es esta transición desde la primacía del valor de uso al valor de cambio: tenemos un protagonista que experimenta una relación problemática con el mundo, caracterizada por la ruptura radical entre el individuo y el mundo en que vive. La trama novelesca sería la búsqueda que realiza el personaje de valores auténticos (en la sociedad, valores de uso) en un mundo inauténtico. Según Goldmann, los artistas y entre ellos los escritores, son individuos problemáticos pues en general su producción tiende a estar regida por la búsqueda de calidad en la obra y, sin embargo, se encuentran obligados a regirse también por el valor de cambio, pues su producción también se transa en el mercado. Esta contradicción le permite al escritor percibir la transición problemática del valor de uso al valor de cambio y transportar esa problemática a una trama novelesca. Para las distintas novelas, lo que se defina como valores auténticos será en cada caso distinto, y en cada novela, los valores auténticos no son nunca presentados directamente, sino que, al ser problemáticos, están implícitos: el valor de uso nunca desaparece de las relaciones sociales del capitalismo, sino que está oculto bajo la primacía del valor de cambio; asimismo los valores auténticos en la novela clásica son una *ausencia*,

²⁴ Lucien Goldmann, *Para una sociología de la novela*, Madrid, Ciencia Nueva, 1967, p. 24.

pues justamente es su carácter implícito lo que desata la búsqueda problemática del héroe novelesco.

La contradicción problemática entre valor de uso y valor de cambio es susceptible de ser percibida por el escritor y ser trasladada a una estructura novelesca, no sólo por su condición de artista, sino además por ciertas contradicciones inherentes al pensamiento e ideología burgueses como:

la contradicción interna entre el individualismo como valor universal engendrado por la sociedad burguesa y las importantes y penosas limitaciones que esta sociedad imponía realmente por sí misma a las posibilidades de desarrollo de los individuos.²⁵

Ahora bien, aunque podemos constatar que existen importantes semejanzas entre la metodología de Goldmann y las de Candido y Schwarz, existen también diferencias sustanciales que nos permiten afirmar la originalidad del aporte de ambos brasileños. En primer lugar, si bien Goldmann también respeta las diferencias fundamentales entre novela y sociedad, y sostiene que la novela refleja lo social de forma indirecta a través de una mediación estructural, para Goldmann la mediación entre novela y sociedad es un *paralelismo*:

Estas hipótesis se refieren, de un lado, a la homología entre la estructura de la novela clásica y la estructura de la economía liberal, establecida sobre el intercambio, y, de otro, a la existencia de ciertos *paralelismos* entre sus evoluciones posteriores.²⁶

Cuando el crítico francés usa esta palabra, es claro que para él la coincidencia estructural no es un aporte que la literatura hace acerca del conocimiento de lo social. La obra literaria en ese sentido no tiene nada que decir desde el punto de vista cognoscitivo, es una simple expresión en el plano estético de una

²⁵ *Ibid.*, p. 32.

²⁶ *Ibid.*, p. 16. Las cursivas son mías.

verdad que podríamos descubrir con el mero análisis marxista de la sociedad. De hecho, para Goldmann la estructura novelesca pasa a depender directa y estrictamente (sus palabras textuales son “rigurosamente”) de una estructura económica cuyo análisis y conocimiento es previo al análisis literario. En este sentido, Candido diría de Goldmann que se queda en el “paso del 2” (de hecho, implícitamente lo dice al hablar de “homologías” en su crítica a las interpretaciones estáticas) y no avanza hacia una comprensión dinámica de literatura y sociedad como algo vivo. Candido y Schwarz dan a la literatura una función central en la iluminación de una visión de la sociedad. La literatura tiene una función cognoscitiva importante de aspectos sociales y no necesariamente apegados de manera estricta a una estructura económica. De hecho, Candido y Schwarz muestran claramente que el aspecto tomado de la realidad para ser transformado en estructura literaria no es necesariamente una estructura económica, sino que en cada caso son aspectos distintos de lo real: en *Memorias de un sargento de milicias* son las formas de las relaciones sociales tensadas entre los polos de orden y desorden, producido por la necesidad de imponer orden sobre un sector no trabajador de la sociedad, cuestión que sólo es visible cuando el autor de la novela se centra únicamente en el mundo de la clase blanca y pobre; si observamos el caso de *Memorias póstumas de Brás Cubas* a través de su forma la novela revela la manera de actuar de una clase dirigente que adopta ideas europeas a modo de impostura y donde su discurso ideológico —mero adorno de distinción— va siendo vaciado constantemente por una conducta abyecta, esta última transformada en el relato de un narrador cuya volubilidad es máxima; finalmente si recordamos a *Dom Casmurro*, vemos cómo un rasgo distintivo de la clase dirigente —el capricho transformado en ley— es transfigurado en el relato de un marido celoso. En cada caso la novela permite iluminar una región distinta de lo real, que no se reduce a una cuestión económica y frecuentemente va más allá de ella, y toma en cuenta las dinámicas sociales, los

rasgos de clase y las contradicciones ideológicas específicas de un país colonial, cuya relación con el ideario liberal europeo posee características específicas. A través del análisis de una forma literaria somos capaces de descubrir ciertos aspectos de una realidad que la novela refleja de manera dinámica y móvil, como contradicción en constante movimiento (y no como una estructura estática, que sería el caso de Goldmann) que la literatura vuelve inteligible.

Los aportes de Goldmann a la sociología de la novela están basados fuertemente en las obras del joven Lukács *Teoría de la novela* e *Historia y conciencia de clase*. Ya en el análisis marxista del pensamiento filosófico burgués que Lukács expone en *Historia y conciencia de clase* podemos constatar que el filósofo húngaro habla de una estructura dinámica significativa común en todos los fenómenos, incluidas las producciones culturales. En su *Teoría de la novela*, si bien aún no se manejan conceptos marxistas como el de ideología o fetichismo de la mercancía, el húngaro ya está pensando la literatura como determinada por la visión de mundo de un periodo histórico particular. Así, la sociedad del siglo XIX no sería capaz de producir una epopeya como la *Odisea*, pues el *epos* griego refleja un tipo de relación no problemática entre el individuo y el mundo, donde sus valores y el sentido de su acción son immanentes. Lukács llama a esto el *mundo cerrado* de la epopeya griega, refiriéndose a la inmanencia de sentido y la relación libre de oposición entre el individuo y el mundo. En cambio, en el siglo XIX algo ha cambiado en la sociedad, y el hombre percibe su relación con el mundo como una oposición problemática. La novela es la forma literaria que refleja esta relación problemática y la búsqueda de su resolución es un nuevo tipo de literatura épica, donde el sentido ya no es immanente:

La novela es la epopeya de un tiempo donde la totalidad extensiva de la vida no está ya dada de una manera inmediata, de un tiempo para el cual la inmanencia del sentido de la vida se ha

vuelto problema, pero que, no obstante, no ha dejado de apuntar a la totalidad.²⁷

La novela busca reponer ese sentido de totalidad perdido. Justamente la búsqueda del protagonista novelesco es la de una conciencia que intenta resolver esa oposición para otorgar una imagen del mundo como totalidad, la novela “busca descubrir y edificar la totalidad secreta de la vida”.²⁸ Si bien Lukács en su *Teoría de la novela* nunca tematiza cuáles son los aspectos sociales que han cambiado y que modifican la estructura de la obra literaria, ni por qué la novela debe buscar y construir una totalidad que antes al hombre le estaba dada, sí tiene claro que la evolución de la literatura estaría históricamente determinada y que la novela pertenece de suyo a la época que Fichte llama “de la perfecta culpabilidad”, es decir, a una época donde se ha producido una escisión entre el mundo y el hombre.

La teoría estética posterior de Lukács profundiza y sistematiza la idea de determinación histórica de la forma novelesca a través del análisis marxista de la sociedad y la lucha de clases. Desde este punto de vista, el análisis de la forma en la literatura ya no va acompañado simplemente de un análisis histórico social, sino también de una *valoración estética*, las obras literarias alcanzan un mayor valor estético cuando transfiguran la realidad a una forma literaria capaz de mostrarla como totalidad viva y dinámica, históricamente determinada. Se mantiene entonces el concepto de una estructura dinámica y significativa que permite realizar una mediación entre sociedad y literatura, donde la literatura se vuelve un reflejo mediado de lo real. Sin embargo, no todas las obras literarias consiguen realizar esta mediación de manera válida. Algunas van a reflejar la realidad de manera deformada o falsa. Lo que está en juego, para el Lukács marxista, es la capacidad de la literatura de estructurarse bajo una forma

²⁷ Georg Lukács, *Teoría de la novela*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1966, p. 55.

²⁸ *Ibid.*, p. 59.

que refleje el carácter dinámico de la realidad, históricamente determinado. Esto lo llevará a rechazar las vanguardias en literatura. En la introducción a *Significación actual del realismo crítico* sostiene que su obra busca eliminar dos prejuicios acerca de la novela realista: el primero de ellos se refiere al que cree que sólo el vanguardismo puede reflejar acertadamente la peculiaridad de la sociedad actual, y que las formas literarias de vanguardia son una superación, en este sentido, de la estructura de la novela realista. El segundo prejuicio pertenece a los teóricos socialistas que opinan que el surgimiento del realismo social ha superado al realismo crítico, históricamente burgués:

El peligro que entrañan estas dos posiciones extremas antitéticas es que ambas tienen un concepto monolítico de la literatura burguesa contemporánea, y de este modo prescinden de determinados hechos fundamentales de nuestra vida social.²⁹

Lukács niega un valor estético superior, y consiguientemente un reflejo adecuado de las contradicciones de lo real, tanto al realismo socialista como a las vanguardias literarias. Al primero lo acusa de no reflejar las dificultades y las contradicciones propias de la lucha entre socialismo y capitalismo, es decir, de arrojar una visión utópica que no se condice con la estructura de lo real. A las vanguardias las acusa de presentar como esencial y universal una problemática que en realidad es históricamente determinada. Así, por ejemplo, si bien la narrativa de Kafka presenta en su forma las contradicciones propias de la cosificación capitalista y la angustia que sufre el hombre que vive bajo estas condiciones, esa angustia aparece como una condición humana universal, como “esencia trascendente” y no como situación históricamente determinada que necesariamente debe ser superada. De este modo, aunque Lukács admite que Kafka es uno de los pocos escritores de su tiempo capaces de traducir

²⁹ G. Lukács, *Significación actual del realismo crítico*, México, Era, 1963, p. 12.

literariamente las contradicciones de su sociedad, la forma que elige para hacerlo, una visión reificada y fragmentaria, sería errada y deformadora pues muestra la realidad como un estancamiento. Lo mismo sucede cuando compara la técnica del monólogo interior en Thomas Mann y en James Joyce. Para Lukács, la expresión más “verdadera” de la literatura es el realismo crítico, cuyo máximo exponente es Thomas Mann, no porque éste utilice un modo de narración más realista, sino porque su modo de narrar es capaz de producir una totalidad que refleja la realidad como algo históricamente determinado y por lo tanto susceptible de ser modificado. Si Mann logra esta adecuación es justamente porque sus novelas se estructuran hacia un dinamismo donde el protagonista realiza una búsqueda y muestra una imagen crítica del mundo, como totalidad y no como fragmentación ni alienación. En la literatura vanguardista no hay búsqueda ni dinamismo, las vanguardias fracasan justamente en producir una totalidad, la estructura fragmentaria de la literatura vanguardista se conforma con la cosificación (con el carácter problemático del mundo, diría el joven Lukács) y con ello la presenta como esencial y no como una situación determinada por el modo de producción capitalista.

Asimismo, Lukács se opone al uso de la alegoría en la literatura, pues ve este artificio literario como una forma de presentar los significados como algo trascendente y estático, congelado en el mundo de las ideas y restando a los seres su carácter particular, para pasar a significar otra cosa, produciendo una visión reificada. Justamente acusa a Kafka de ser excesivamente alegórico. Encontramos en esta crítica a la alegoría una diferencia fundamental con los métodos de Candido y Schwarz. Ambos brasileños harán de la alegoría una de las formas que la literatura utiliza para representar la realidad de manera transfigurada: en *Don Casmurro* la relación entre Bento y Capitú, una realidad privada y doméstica, es en realidad una alegoría de las relaciones sociales entre la clase dirigente y su comportamiento abusivo y caprichoso hacia las clases dependientes; en *Memorias de un sargento de*

milicias, la dialéctica entre orden y desorden permite identificar una alegoría acerca de Brasil y su sociedad, donde el orden ha sido impuesto con dificultad y se encuentra cercado por todos lados por el desorden y donde, en última instancia, el orden es máscara del desorden, un ocultamiento desfachatado del mismo donde ambos polos de la oposición se disuelven. Candido hace explícita su diferencia con Lukács en el ensayo “De *cortiço* a *cortiço*”, al hablar del uso de la alegoría en Zola, en Azevedo y en el naturalismo:

O leitor d’*O cortiço* fica duvidando se ele é um romance naturalista verdadeiro, que não deseja ir além da realidade observável, ou se é nutrido por uma espécie de realismo alegórico, segundo o qual as descrições da vida quotidiana contêm implicitamente um outro plano de significado. Lukács diria que isto se dá por causa daquilo, e que o mal do Naturalismo foi não “espelhar” de modo correto a realidade, mas usá-la para chegar a uma visão reificada e deformadora, que a substitui de maneira indevida e é a alegoria. Não creio que assim seja e registro que a alegoria não ocorre no Naturalismo em geral. Nós não a encontramos, por exemplo, na obra de Verga nem nos romances naturalistas de Eça de Queirós; mas a encontramos sem dúvida nos de Zola, cabeça-de-turco de Lukács, que a partir deles procedeu a uma extrapolação. Talvez por influência de Zola nós a encontramos também nos de Aluísio, sendo em ambos os casos, a meu ver, elemento de força e não de fraqueza.³⁰

De este modo, Candido deja bastante claro que la alegoría para él es una fortaleza estética en la literatura y no una visión reificada. Más bien, la alegoría tanto para Schwarz como para Candido parece ser uno de los modos de transfiguración de lo social a lo literario, donde la forma de la alegoría realizaría la mediación entre ambas esferas. Además, para ambos brasileños es claro que la alegoría presenta una imagen dinámica y no necesariamente estática como pensaba Lukács, y que puede con-

³⁰ A. Candido, “De *cortiço* a *cortiço*”, pp. 136-137.

formar una estructura literaria provista de un dinamismo dialéctico. Pero aún si esta alegoría es estática, en el sentido que Lukács le da a este término, como ausencia de búsqueda o de oposición entre el mundo y el individuo, como sucede de hecho en el caso de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, no por ello la novela sería una visión alienada. El análisis de Schwarz muestra cómo desde la trasposición de una ideología de clase a la forma de una prosa se puede configurar una visión crítica de la sociedad como totalidad. Justamente el personaje de Brás Cubas es aquel que no busca nada aunque aparente hacerlo, y su ausencia de búsqueda, su fingimiento y cambio de actitud constantes iluminan la totalidad de una configuración social y una característica ideológica del Brasil esclavista. De este modo, ni Candido ni Schwarz se oponen al vanguardismo o a la alegoría en literatura, ni distinguen entre novelas alienantes y novelas con reflejos más adecuados.

Si bien no podemos negar la enorme influencia y los aportes que la lectura de Lukács hace a nuestros críticos brasileños (quienes en más de una ocasión se referirán al filósofo húngaro, especialmente Schwarz), hay que admitir también que ambos se alejan de la imposición de un “deber ser” que el Lukács marxista le hace a la literatura y a las producciones estéticas en general. Si para Lukács la literatura tiene un valor cognoscitivo respecto de la esfera social, es una cuestión difícil de decidir, pues Lukács será contradictorio al respecto. En su estética Lukács admite que la obra de arte, cada vez que realiza un reflejo de la realidad de manera mediada, a través de categorías, crea mediante este reflejo una comprensión de lo real y es una reacción al mundo exterior.³¹ Sin embargo, es claro para nosotros que al imponer a la novela una forma específica, la del realismo clásico o crítico, y rechazar otras posibles, como las propuestas por

³¹ Me apoyo aquí en el trabajo de G.H.R. Parkinson, “Lukács, sobre la categoría central de la estética”, en G.H.R. Parkinson, ed., *Georg Lukács: el hombre, su obra, sus ideas*, Barcelona, Grijalbo, 1973, pp. 129-169.

un Kafka o por un James Joyce, lo que prima es un análisis marxista de la sociedad, análisis que es previo al de la literatura y que se impone sobre ésta. Con ello, el Lukács ya maduro niega a la literatura la capacidad de encontrar nuevas formas de interpretar la realidad y criticarla, niega a la literatura su capacidad de crear libremente formas nuevas de comprender lo real y priva a la creación literaria de su originalidad cognoscitiva. Quizás el joven Lukács de la *Teoría de la novela* esté más cerca de admitir ese potencial cognoscitivo de la literatura en general —y con ello más cerca de Candido y Schwarz— cuando decía que la novela es capaz de descubrir y edificar la totalidad secreta de la vida.

V

Hasta este punto de nuestra investigación, hemos realizado un análisis de los métodos utilizados por Roberto Schwarz y Antonio Candido para construir una interpretación de la literatura que permita dar el salto del mero análisis formalista hacia la comprensión de elementos sociales que aparecen transfigurados en una forma literaria. También hemos visto cómo si bien nuestros brasileños toman elementos de la crítica literaria europea, en especial de la sociología literaria de Goldmann y Lukács, tanto Schwarz como Candido realizan aportes críticos originales que van más allá de los logros del húngaro y su discípulo francés. Para concluir, resta quizás abordar un último problema, que se relaciona con la preocupación por la situación periférica de la literatura brasileña respecto a la cultura occidental. Uno de los aportes interesantes de ambos brasileños es su afán por comprender la originalidad de una literatura que históricamente se preguntó cómo resolver la disyuntiva entre ser la copia menor de la tradición literaria europea o ser originales —nacionales— y tratar de crear una literatura a partir de los materiales que ofrecía la sociedad brasileña, escribiendo páginas llenas de color local.

Candido se ocupó de este problema en una de sus obras más importantes, *Formação da literatura brasileira*, donde intenta comprender cómo la literatura brasileña llegó a ser propiamente literatura y propiamente brasileña. Candido dice que su libro es la “historia de los brasileños en su deseo de tener literatura”, donde la formación es vista como un proceso que aborda la disyuntiva de la que hablábamos hace un momento. En *Formação*, Candido declara que la literatura brasileña es una rama secundaria de la literatura portuguesa, que a su vez es un “arbusto de segundo orden en el jardín de las musas”.³² Según el autor la literatura brasileña no ha alcanzado a constituirse en una tradición autónoma, por lo que necesariamente depende de las literaturas foráneas para alimentar su caudal cultural y elevar sus formas hacia lo universal. Por eso en este libro a Candido le interesa estudiar la literatura brasileña en su formación. Pero si prestamos atención, el estudio de esta formación no es el estudio de la mera historia de las producciones literarias brasileñas sin más; implícitamente, cuando Candido habla de formación está desarrollando desde otra perspectiva el mismo concepto que trabaja cuando habla de procesos de estructuración. Atender a la formación de la literatura brasileña significa estudiar su evolución en relación con la sociedad que la produce, para comprender cómo se vincula dialécticamente con ella hasta lograr la madurez propia de la literatura de un Machado de Assis. El crítico brasileño explica claramente esto en su entrevista con Beatriz Sarlo:

Existe un momento fundamental en el proceso cultural americano: es el momento en que podemos apropiarnos de las culturas de los que nos dominaron, de los que aplastaron las culturas anteriores. Puede no gustarnos, pero los indios brasileños no vencieron al conquistador sino que fueron vencidos y la cultura que se instaló en el Brasil fue la ibérica, europea. Crear una literatura significa pensar y transmitir esa inmensa realidad nueva, los nuevos sen-

³² A. Candido, *Formação da literatura brasileira (momentos decisivos)*, São Paulo, Martins, 1959, p. 9. La traducción es mía.

timientos que suscita, con instrumentos creados para una realidad muy diferente. Por eso decía —aunque pueda sonar a paradoja— que lo más importante para mí no es saber cuándo la literatura brasileña se convierte en brasileña, sino cuándo alcanza a ser una literatura.³³

Es por eso que Candido en *Formação* rescata la función del arcadismo, que aporta a la formación de la literatura brasileña la incorporación de formas literarias clásicas. El deseo de los árcades, más que realizar una literatura llena de color local, es demostrar que en Brasil se puede producir literatura de corte universal. Pero el nacionalismo romántico no deja de ser para Candido un momento igualmente necesario, pues si bien el excesivo localismo implicó un uso ideológico de la literatura en este periodo —como forma de promover una identidad nacional en un país nuevo—, el hecho de que la literatura brasileña alcance un nivel de universalidad sin dejar de ser nacional, implica la elaboración estética de una visión viva del mundo. Para que esta visión sea realmente viva, el autor no puede escribir a espaldas de la realidad que lo circunda, la elaboración de una visión de mundo dialécticamente formada implica relacionarse literariamente con lo social.

Reconoce entonces Candido un dinamismo en la historia de la literatura brasileña y latinoamericana en general: se habla de la dialéctica entre localismo y cosmopolitismo en el texto “Literatura e cultura”,³⁴ de la evolución desde el arcadismo al romanticismo en *Formação*, o de la visión nacionalista o ufanista de país nuevo que se transforma luego en la visión regionalista de país subdesarrollado en “Literatura y subdesarrollo”.³⁵ Así lo admite también en la citada entrevista con Sarlo:

³³ B. Sarlo, *op. cit.*, p. 42.

³⁴ Véase el libro de A. Candido, *Literatura e sociedade*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1972, pp. 109-138.

³⁵ El título original en portugués es “Literatura e subdesenvolvimento” y aparece en el libro de A. Candido, *A educação pela noite e outros ensaios*, São Paulo,

Debemos hacer un esfuerzo por reconocer al mismo tiempo nuestra militancia política y antiimperialista y el carácter cosmopolita de nuestra cultura. Creo que debemos percibir un movimiento dialéctico, que se da en nuestra historia, entre lo local y lo universal; creo que este movimiento es más importante que las divisiones estáticas: nacional/cosmopolita; alienado, colonizador/progresista. Por eso en mi libro sobre la formación de la literatura brasileña yo no opongo el romanticismo, como etapa nacionalista, al neoclasicismo, como momento “alienado”. Creo que la etapa llamada “alienada” es tan indispensable como la que le siguió.³⁶

Si Cândido se ocupó de entender la literatura brasileña en su proceso de formación, su buen discípulo continúa y amplía los aportes del maestro. Schwarz intentará comprender cómo llega a gestarse la obra de Joaquim Maria Machado de Assis, escritor que marca la madurez de la literatura brasileña. Su preocupación por este escritor está guiada por el afán de responder a las preguntas que se encuentran al inicio de *Um mestre na periferia do capitalismo*: ¿existe una relación entre la originalidad de la forma en sus novelas maduras y la sociedad brasileña del siglo XIX?, ¿cuáles fueron los cambios que permitieron elevar al primer plano de la literatura contemporánea un “universo cultural provinciano, desprovisto de credibilidad, tangiblemente de segunda mano”?³⁷ Schwarz busca comprender cómo Machado fue capaz de crear una forma literaria universal y alimentada a la vez por la realidad de su tiempo y su país.

Este universo provinciano de Brasil, como dice Schwarz, se caracteriza por un fenómeno que nuestro crítico llama “ideas fuera de lugar”. En el inicio de su libro *Ao vencedor as Batatas*, encontramos el ensayo que aborda este tema, “As idéias fora do

Ática, 1987, pp. 140-162. Nosotros citamos la versión en español “Literatura y subdesarrollo”, en César Fernández Moreno, ed., *América Latina en su Literatura*, México, Siglo XXI-UNESCO, 1998, pp. 335-353.

³⁶ B. Sarlo, *op. cit.*, p. 43.

³⁷ R. Schwarz, *Um mestre na periferia do capitalismo*, p. 9.

lugar”. Allí Schwarz, a partir de sus hallazgos en la literatura de Machado de Assis, realiza un brillante análisis acerca de la ideología de la clase dominante brasileña durante el siglo XIX, que toma las ideas europeas para darles una función completamente distinta al interior de una sociedad cuya organización y modo de producción entraba en contradicción con estas ideas:

Vimos que nela as idéias da burguesia —cuja grandeza sóbria remonta a espirito publico e racionalista da Ilustração— tomam função de... ornato e marca de fidalguia: atestam e festejam a participação numa esfera augusta, no caso a da Europa que se... industrializa. O quiprocó das idéias não podia ser mayor. A novidade no caso não está no caráter ornamental de saber e cultura, que é da tradição colonial e ibérica; está na dissonancia propriamente incrível que ocasionam o saber e a cultura de tipo “moderno” quando postos neste contexto.³⁸

Estas ideas fuera de lugar, que funcionan como atributo de distinción y chocan constantemente con una organización social que las contradice, son parte de esa realidad provinciana, de ese universo de segunda mano que sirve a Machado como base para construir una literatura nacional y universal. Allí justamente está la genialidad del escritor que Schwarz sabe captar también con maestría: que a partir de un entorno social de ideas empobrecidas por su uso ornamental, sumergido en un medio social atrasado, fue capaz de transformar esa desventaja no en color local sino en una forma literaria que permitía a su vez criticar su realidad de un modo creativo: construyó un tipo de prosa literaria que desenmascaraba esta realidad no a través del mero retrato sino trasladando una estructura contradictoria de lo real a una estructura de palabras. Las ideas fuera de lugar aparecen retratadas en *Memórias póstumas de Brás Cubas* o en *Dom Cas-*

³⁸ R. Schwarz, “As idéias for a do lugar”, en *Ao vencedor as Batatas: forma literaria e processo social nos inícios do romance brasileiro*, São Paulo, Duas Cidades, 1992, p. 18.

murro; Machado de Assis inventó un estilo en primera persona que retrata los vaivenes de una ideología de clase y esa ideología puede ser descubierta y estudiada a partir de las novelas machadianas. Justamente Schwarz se preocupa de investigar y profundizar aquello que Machado de Assis alumbra. Lo que Schwarz aprehende a través de las novelas de Machado le permitirá construir un pensamiento acerca del problema de “lo nacional” y las ideas que se trasladan de manera inadecuada desde las metrópolis a la periferia. En el ensayo “Nacional por subtração”, Schwarz aborda este tema:

Brasileiros e latino-americanos fazemos constantemente a experiência do caráter *postigo*, *inautêntico*, *imitado* da vida cultural que levamos. Essa experiência tem sido um dado formador de nossa reflexão crítica desde os tempos da Independência. Ela pode ser e foi interpretada de muitas maneiras, por românticos, naturalistas, modernistas, esquerda, direita, cosmopolitas, nacionalistas, etc., o que faz supor que corresponda a um problema durável e de fundo. Antes de arriscar uma explicação mais, digamos portando que o mencionado mal-estar é um *fato*.³⁹

Para Schwarz, la idea de que toda idea foránea es postiza y debe ser rechazada para construir una identidad y pensamiento nacional “por substracción”, es decir, mediante la eliminación de toda influencia que no provenga del suelo brasileño, es tan falaz como la posición contraria que busca imitar todas las tendencias intelectuales de los países europeos, saltando de una teoría a otra al ritmo de las modas, sin profundizar ninguna línea de pensamiento y sin que el cambio de teoría sea motivado por una necesidad interna a la reflexión misma (tal como el personaje de Brás Cubas saltaba de una posición a otra). Para Schwarz los dos polos de esta discusión constituyen en realidad un falso problema y una perspectiva ingenua que oculta una realidad

³⁹ R. Schwarz, “Nacional por subtração”, en *Que horas são? Ensaios*, p. 29.

sustancial de fondo. En primer lugar, esta discusión supone que la imitación es algo evitable, cuestión que sería una visión errada de los procesos de creación e intercambio cultural y que contribuye a crear un falso problema. En segundo lugar, para el brasileño el problema de la imitación es en realidad un malestar de la clase dominante (recordemos el análisis de las “ideas fuera de lugar”): “O que é um mal-estar de classe dominante, ligado à dificuldade de conciliar moralmente as vantagens do progresso e do escravismo ou sucedâneos, aparece como feição nacional”.⁴⁰ Por lo tanto, el falso problema es en realidad el ocultamiento de un hecho de fondo que es la segregación de los pobres, excluidos del universo cultural contemporáneo; en efecto, la falsa disyuntiva oculta las contradicciones internas del país y de la lucha de clases. Schwarz agrega que es necesario que la crítica dé una mirada dialéctica a este problema: “Já o crítico dialético busca no mesmo anacronismo uma figura da atualidade e de seu andamento promissor, grotesco ou catastrófico”.⁴¹

No es difícil ver que la propuesta de Schwarz proviene directamente de Machado de Assis, pues, ¿qué es la literatura de Machado sino una búsqueda de la figura de actualidad en el anacronismo de las ideas fuera de lugar de la clase dirigente?, ¿y no es esta “figura de la actualidad” que arroja Machado justamente una visión crítica de las contradicciones de clase que se ocultan bajo las ideas liberales?

De este modo, podemos ver que tanto Candido como Schwarz realizan aportes originales a la crítica en general, pero sus esfuerzos se dirigen a la construcción de una crítica que tiene en consideración además las condiciones periféricas de la producción cultural. Es decir, sus esfuerzos se dirigen a la construcción de una crítica latinoamericana que logra aquello que Machado de Assis logró en su literatura: una crítica que lleva consigo un sentimiento íntimo acerca de los procesos culturales de la periferia,

⁴⁰ *Ibid.*, p. 47.

⁴¹ *Ibid.*, p. 48.

que puede tomar elementos teóricos foráneos y darles una lectura nueva que tiene siempre a la vista la especificidad de nuestra realidad social. Desde este punto de vista, Candido y Schwarz hacen un aporte fundamental y construyen entre ambos una tradición, una continuidad de pensamiento para sentar los cimientos de una crítica verdaderamente latinoamericana, nacional y cosmopolita.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTAMIRANO, CARLOS y BEATRIZ SARLO, *Literatura/sociedad*, Buenos Aires, Hachette, 1983.
- BUCK-MORSS, SUSAN, *Origen de la dialéctica negativa*, México, Siglo XXI, 1981.
- CANDIDO, ANTONIO, *Formação da literatura brasileira (momentos decisivos)*, São Paulo, Martins, 1959.
- , *Tese e antítese*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1971.
- , *Literatura e sociedade*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1972.
- , “Dialéctica del malandrínaje”, en Manuel Antonio de Almeida, *Memorias de un sargento de milicias*, Caracas, Ayacucho, 1977.
- , *Crítica radical*, Caracas, Ayacucho, 1991.
- , “De cortiço a cortiço”, en *O discurso e a cidade*, São Paulo, Duas Cidades, 1993.
- , “Literatura y subdesarrollo”, en César Fernández Moreno, ed., *América Latina en su literatura*, México, Siglo XXI-UNESCO, 1998.
- DOS SANTOS, LUIZ HENRIQUE LOPES y MARILUCE MOURA, “Un crítico en la periferia del capitalismo”, entrevista, *Pesquisa FAPESP* (São Paulo), núm. 98 (abril del 2004).
- FERNÁNDEZ RETAMAR, ROBERTO, *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*, La Habana, Casa de las Américas, 1975.

- GOLDMANN, LUCIEN, *Para una sociología de la novela*, Madrid, Ciencia Nueva, 1967.
- LUKÁCS, GEORG, *Significación actual del realismo crítico*, México, Era, 1963.
- , *Teoría de la novela*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1966.
- , *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969.
- PARKINSON, G.H.R., *Georg Lukács: el hombre, su obra, sus ideas*, Barcelona, Grijalbo, 1973.
- RAMA, ÁNGEL, *Rubén Darío y el Modernismo: circunstancias socio-económicas de un arte americano*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1970.
- SARLO, BEATRIZ, “Antonio Candido: para una crítica latinoamericana”, en Raúl Antelo, ed., *Antonio Candido y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, Universidad de Pittsburgh-Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2001.
- SCHWARZ, ROBERTO, *Que Horas São? Ensaio*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- , *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*, São Paulo, Duas Cidades, 1991.
- , *Ao vencedor as Batatas: forma literaria e proceso social nos inícios do romance brasileiro*, São Paulo, Duas Cidades, 1992.
- , *Duas meninas*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997.
- , *Seqüências Brasileiras: ensaios*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- WAHNÓN, SULTANA, “Ética y determinismo en el pensamiento de Georg Lukács (Sobre la relación entre la sociedad y la literatura)”, *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica* (Alicante), núm. 3 (1994).

ENTRE LA HISTORIA Y LA FILOSOFÍA

ALBERTO EDWARDS VIVES
Y LA FRONDA ARISTOCRÁTICA:
NACIONALISMO, VITALISMO Y DECADENTISMO
EN LA HISTORIOGRAFÍA CHILENA

Fabio Moraga Valle

1. INTRODUCCIÓN: UN OLIGARCA DILETANTE

Alberto Edwards Vives (1874-1932) perteneció a una típica familia oligárquica chilena. Con su matrimonio, sus padres reafirmaron la alianza familiar y comercial creada entre los descendientes de una rama aristocrática chilena y los nuevos empresarios ingleses que llegaron al país durante la primera parte del siglo XIX.¹ Ya en el siglo XX, los parientes más cercanos de Edwards reflejan claramente la influencia de la vasta red familiar en el comercio, la política, las comunicaciones y la Iglesia Católica.²

¹ Un énfasis en la importancia de los Edwards, en Eduardo Cavieres, *Comercio chileno y comerciantes ingleses, 1820-1880. Un ciclo de historia económica*, Santiago, Universitaria, 1999, p. 154.

² Por ejemplo, Agustín Edwards McClure, dueño del diario *El Mercurio*, de Santiago, filial del fundado por Pedro Félix Vicuña un siglo antes, en 1827, en el puerto de Valparaíso y adquirido en 1880 por Agustín Edwards Ross. El tabloide es el periódico circulante más antiguo publicado en español. Un primo, Francisco Vives Solar, era ideólogo local de la Acción Católica y encabezó el movimiento renovador del catolicismo social que culminó, entre 1930 y 1960, con la fundación de la Democracia Cristiana y de numerosos grupos nacionalistas y fascistas. Otro de sus parientes, el obispo Rafael Edwards, pertenecía a la rama tradicionalista de la Iglesia y se encargó de presionar a los seguidores de Vives para que entraran al Partido Conservador. Véase Fabio Moraga Valle, *"Muchachos casi silvestres", La Federación de Estudiantes y el movimiento estudiantil chileno, 1906-1936*, Santiago, Ediciones Universidad de Chile, 2007, cap. X.

En 1891, terminada la Guerra Civil en que la elite aristocrática, tanto liberal como conservadora, se levantó contra el poder del presidente José Manuel Balmaceda, el joven Alberto tenía 18 años. Entonces fue nombrado oficial primero del Ministerio de Hacienda, cargo al que evidentemente llegó por influencias familiares y que lo proyectó a titular de la cartera entre 1914 y 1915 y durante el último gobierno parlamentarista de Emiliano Figueroa, entre noviembre de 1926 y febrero de 1927.

Si su carrera administrativa fue larga, aunque unida a regímenes y gobiernos en crisis, su carrera política fue menos exitosa. Entre 1909 y 1912, como miembro del Partido Nacional fue diputado por Valparaíso. En este cargo mostró parte de sus preocupaciones intelectuales enfocadas al establecimiento de criterios científicos para el manejo de ciertas áreas del Estado. En 1907 fue designado miembro de la comisión preparatoria del Censo y en 1916 Director General de Estadística.³ Más allá de las vicisitudes políticas, la personalidad de nuestro autor y sus preocupaciones intelectuales y estéticas parecen formar parte no sólo de su estilo literario, sino también de la forma como concebía la historia y su propia vida. Un historiador contemporáneo —y fuerte crítico—, ha destacado el abanico de intereses que abarcaban sus actividades:

[...] fundar revistas, escribir novelas de detectives y futuristas, hacer historiografía y cultivar el ensayo histórico, crear guiones de cine, opinar sobre meteorología, pontificar acerca de la felicidad de la

³ Raúl Silva Castro, "Introducción biográfica", en Alberto Edwards, *La organización política de Chile*, Santiago, Editorial del Pacífico, 1943, p. 11. A la fecha de esta publicación Silva Castro era presidente de la Sociedad Chilena de Historia y Geografía a la que había pertenecido nuestro historiador; además desde 1925 era redactor de *El Mercurio*, en el que había convivido con el primo de Alberto, Agustín Edwards, el dueño del periódico; probablemente de allí proviene el fuerte acento ditirámico de este esbozo biográfico. Pero la tradición de los estudios geográficos, el derecho administrativo, el levantamiento de censos y las estadísticas eran de larga data en el Estado chileno; véase Fabio Moraga, *Ciencia, historia y razón política. El positivismo en Chile, 1860-1900*, México, El Colegio de México, 2006, *passim*.

vida modesta, dar consejos de cocina, colaborar en *El tesoro de la juventud* (esa pieza clave para comprender la cultura y valores de las generaciones de la buena burguesía chilena desde la década de 1930 hasta 1960), ser director de la Oficina Nacional de Estadísticas y Conservador del Registro Civil, Comisario General del Pabellón Chileno en la Exposición Mundial de Sevilla de 1929, diputado y ministro de Estado y gran aficionado a la astronomía, que dio las ideas centrales de la Historia de Chile de Encina, el que sólo rellenó los huecos... etc. La pirámide de loas no acepta ya más escalones.⁴

Aparte de la evidente animadversión que nuestro autor despierta en el comentarista, su figura responde a la de una especie de intelectual diletante que saltaba de tema en tema sin la mayor preocupación y abordándolos sin profundidad, sin mayor “consecuencia” entre su vida privada y sus actuaciones públicas. Esto porque en el Chile de principios del siglo xx no se podía ser crítico del régimen parlamentarista y pertenecer a un partido que luchaba por el poder igual que los otros. Oportunismo político que se refleja cuando criticaba a la aristocracia a la cual pertenecía, pero alababa a cada uno de sus hombres individualmente, quizá —como lo ha destacado el mismo crítico— “porque no quería enemistarse con los hombres que trataba a diario”. Tampoco se podía ser miembro de la familia más acaudalada del país y dar consejos sobre la felicidad de la vida modesta; ni menos abominar sobre las corruptelas y sinecuras que caracterizaban a la desprestigiada clase política oligárquica de la época y detentar cargos y direcciones de organismos públicos a los que se llegaba por las mismas influencias familiares. Hay en nuestro personaje “un poco de demasiado”: en un país como Chile, tan determinado por las familias poderosas, tan “emparentado” entre sí, no se puede ser un Edwards y tener la credibilidad de un santón republicano. Para quien conoce un poco al personaje, hay en todas sus actitudes un poco de juego,

⁴ Cristián Gazmuri, “Presentación a *Siete años de recuerdos políticos* de Alberto Edwards”, *Mapocho*, Santiago, núm. 30 (segundo semestre de 1991), p. 179.

de guiño, de burla de un privilegiado hacia el lector desprevenido: la burla de un oligarca diletante.⁵

2. EDWARDS Y LA HISTORIOGRAFÍA CHILENA

La labor historiográfica de Edwards comenzó cuando escribió su *Bosquejo histórico de los partidos políticos chilenos* (1903), una ácida crítica al régimen parlamentarista; en 1911 participó de encendidas polémicas en la Sociedad Chilena de Historia y Geografía.⁶ Este es un ensayo sobre el sistema político chileno que abarca desde los primeros años de la Independencia hasta 1891, cuando el fin de la Guerra Civil dio paso al establecimiento del sistema parlamentarista chileno. Este fue un régimen político en el que dominó absolutamente la oligarquía y que duró hasta 1927, cuando asumió el poder el coronel Carlos Ibáñez y Alberto Edwards fue su ministro de educación.

En la década de 1910 Edwards formó parte de la “historiografía nacionalista”, una corriente intelectual conservadora que nació reaccionando contra dos situaciones: la celebración que hizo la oligarquía del Centenario de la Independencia y la fuerte influencia cultural que tenía la historiografía liberal. A partir de 1910, la celebración del primer Centenario abrió un fuerte debate respecto del significado de esta fecha, que tuvo entre la intelectualidad progresista dos lecturas: por un lado, la encabezada por el organizador del socialismo marxista, Luis Emilio Recabarren, y la que levantaron los sectores liberales de izquierda. Desde las antípodas políticas, la corriente nacionalista, igualmente crítica del orden oligárquico imperante, estuvo formada por el eco-

⁵ Anteriormente se ha tomado nota del diletantismo de Edwards. Mario Góngora, en el prólogo a *La fronda aristocrática*, lo llama “diletante inteligentísimo” por ser un “afanoso del saber dirigido más bien a la mirada histórica que a la investigación histórica, más al fin que a los medios auxiliares para el fin”, Mario Góngora, “Prólogo” a *La fronda aristocrática*, Santiago, Editora del Pacífico, 1945.

⁶ R. Silva Castro, *op. cit.*, p. 13.

nomista Guillermo Subercaseaux Pérez, el educador Luis Galdames y los historiadores Francisco Antonio Encina y nuestro Alberto Edwards.⁷ Se expresó fundamentalmente a través de una relectura de la historia de Chile, criticando a la corriente liberal. Ésta, dominante durante toda la segunda mitad del siglo XIX, contaba con historiadores como los hermanos Gregorio Víctor y Miguel Luis Amunátegui, Benjamín Vicuña Mackenna y, sobre todo, Diego Barros Arana. Éstos hicieron una interpretación de la historia de Chile, influidos por el individualismo liberal y mito del progreso, como una historia “Whig”, es decir, el desarrollo de un devenir histórico encabezado por una clase media intelectual, en el que las instituciones políticas, el crecimiento económico y el desarrollo de las libertades individuales y públicas desembocarían, indefectiblemente, en la democracia y el bienestar social.⁸ Por el contrario, las posturas del grupo nacionalista disientían del liberalismo historiográfico y del orden oligárquico que dividía al sistema político, y las luchas y debates culturales, educativos y religiosos, entre liberales y conservadores. Los nacionalistas intentaron rescatar las “raíces” del pueblo chileno buscándolas en el grupo dominante: la aristocracia.⁹ Pero la crítica nacionalista no fue absorbida por el sistema, y siguió reuniendo críticos; los autores compartían una característica: su soterrado éxito editorial: “leídos por todos, comentados por nadie”.¹⁰

⁷ Un balance que recoge escritos críticos de intelectuales de todo el arco político es la compilación de C. Gazmuri, *Testimonios de una crisis, Chile, 1900-1925*, Santiago, Universitaria, 1980.

⁸ Hemos analizado la influencia de esta corriente en F. Moraga, “*Muchachos casi silvestres*”, capítulo II.

⁹ Uno de los textos más polémicos fue *Nuestra inferioridad económica*, una fuerte crítica al ideal educativo del ilustrado Andrés Bello y del positivista Valentín Letelier; Francisco Antonio Encina, *Nuestra inferioridad económica*, Santiago, 1912. Un perfil de este intelectual nacionalista en Gonzalo Vial Correa, *Historia de Chile (1891-1973)*, vol. 1, t. I, Santiago, Santillana del Pacífico, 1984, p. 207.

¹⁰ G. Vial, *Historia*, vol. 2, pp. 510-511. Aunque esta afirmación de Vial es una exageración, pues el aislamiento social de este discurso fue relativo, ya que el clan

Este grupo, y el propio Alberto Edwards, puso en práctica sus propuestas cuando, en octubre de 1913, fundaron la efímera Unión Nacionalista, que no tuvo mayor incidencia ni peso políticos y que sobrevivió por lo menos hasta 1916.¹¹ Pero este no pasaba de ser otro grupo oligárquico que en la época quedó fuera del juego político del poder con vínculos ya con el Partido Conservador como con el Nacional o “monttvarista”.¹² Pero lo que la corriente nacionalista no logró en la política partidista, lo consiguió en influencia intelectual y educativa en dos tipos de textos: la monumental *Historia de Chile, desde la prehistoria hasta 1891*, de Encina, publicada en 1911 y los textos de historia de educación primaria y secundaria que, a partir de 1939, fueron escritos bajo la influencia de esta obra.

El proyecto de Edwards y su grupo político logró influencia cuando el sistema parlamentarista entró en una crisis terminal durante la segunda parte de la década de 1920, gracias a las reformas sociales efectuadas durante el gobierno del coronel Carlos Ibáñez del Campo (1927-1931). Éste fue, pese a su evidente sentido antioligárquico, un gobierno de derecha; el militar, quien llegó al poder por la vía electoral, dio vida a un régimen político con un ejecutivo fuerte que pronto degeneró en una virtual dictadura. Edwards ocupó la cartera de Educación entre octubre de 1930 y mayo de 1931. El historiador parece haberse refugiado tras

Edwards puso todo su aparato publicitario al servicio de la propaganda nacionalista. Por ejemplo, la revista *Pacífico Magazine* hizo un resumen del año 1912 y destacó los aportes de Encina y Subercaseaux en educación y economía, publicando las fotos de estos dos jóvenes intelectuales; otro de éstos, Tancredo Pinochet le Brun, publicó un artículo titulado “El desalojamiento nacional” (18 de junio de 1914) y F. A. Encina publicó un texto sobre la industria del azúcar. Además, en ese medio escribió el mismo Alberto Edwards, quien tenía una página social titulada “La felicidad de la vida modesta”.

¹¹ Aparte de Subercaseaux, Encina y Galdamez, otros miembros de esta organización eran en 1916 Luis M. Rodríguez y Emilio Valdivieso Valdés, “Centro Nacionalista”, *El Diario Ilustrado*, Santiago (24 de agosto y 6 de septiembre de 1916).

¹² A propósito de este incidente Alberto Edwards publicó “Siete años de recuerdos políticos”, en *El Mercurio*, Santiago (1912).

Ibáñez porque creyó ver en él la reencarnación de la figura política más importante del siglo XIX, Diego Portales, y para resguardar que la interpretación nacionalista fuera parte de la “filosofía oficial” del gobierno y la labor más duradera de dicho régimen.¹³

Así, no es casualidad la actuación de Edwards —según Vial, un verdadero “poder intelectual detrás del trono”—, posición que consolidó con la elaboración de su ensayo histórico *La fronda aristocrática en Chile*. El rasgo más importante de esta relectura anti-liberal de la historia de Chile es su tono “decadentista”, impronta que Edwards adquirió cuando en 1925 leyó *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler.

Vamos a analizar este ensayo de Edwards en tres planos que se entrecruzan: uno teórico, otro histórico-político y un tercero historiográfico. El primero lo enfocará como un texto que descansa sobre un conjunto de supuestos o teorías que permiten comprenderlo mejor, como el vitalismo y el decadentismo, y ciertas ideologías políticas autoritarias y antipopulares. El segundo analizará el ensayo de Edwards como una obra que pretende refundar la comprensión de la historia de Chile, de sus protagonistas y de sus grandes hitos, inmerso en el debate político de la época. Finalmente, nos fijaremos en el contexto de debate político e histórico contra la herencia de la historiografía liberal del siglo XIX.

3. EDWARDS, SPENGLER Y *LA DECADENCIA DE OCCIDENTE*

¿Por qué un intelectual como Alberto Edwards leyó a un filósofo de la historia alemán como Spengler? ¿Cuál fue la importancia de éste, que para 1925 estaba en el centro de la discusión política e intelectual chilena y continental? ¿Por qué fue leído y citado por intelectuales tan cercanos o disímiles a la vez? Esto, porque en América Latina el espectro de lectores de Spengler

¹³ R. Silva Castro, *op. cit.*, pp. 15-16.

es amplio y multiforme. Una visión muy rápida nos permite ver este abanico: socialistas como el peruano José Carlos Mariátegui, claramente marxista, y el argentino Alfredo L. Palacios, socialdemócrata;¹⁴ un filósofo antipositivista como Antonio Caso, y la educadora Palma Guillén, ambos mexicanos; si los primeros nombrados se identifican con el pensamiento de izquierda, los segundos son, más bien, “progresistas”; pero también fue leído por derechistas y hasta “reaccionarios”, como el rioplatense panamericanista Octavio Morató, o nuestro nacionalista Alberto Edwards. Entonces, ¿quién es este filósofo alemán que permite ser leído por personajes tan disímiles?

La historia intelectual no sólo se ocupa de las “fuentes” del pensamiento de un autor, sino también del impacto de su obra. Una cosa son las intenciones del autor al escribir una obra, y otra muy distinta la forma como es leído en lugares o por públicos distintos a los que originalmente iba dirigida —en este caso el de América Latina y Chile de la década de 1920— y, finalmente, cómo fue “usado”, es decir, para respaldar qué argumentos y posturas y cómo fue integrado a la discusión política e intelectual de la época. Entonces, ¿cuáles son las claves de la recepción de Spengler en un ensayista como Edwards? ¿Cuál es la influencia de la guerra europea en la lectura histórica de un chileno influido por un autor tan polémico y que posibilita establecer múltiples lecturas de su obra?

Oswald Spengler (1880-1936) estudió matemáticas, ciencias naturales, arte, historia y filosofía. Se doctoró en Berlín con una disertación sobre Heráclito y se sintió atraído intelectualmente por Nietzsche. Rechazó la causalidad mecánica de las leyes naturales y el “historicismo” de las “ciencias del espíritu”; de esta manera, mezcló la herencia de la “escuela histórica” y de la filosofía romántica de la naturaleza con un misticismo que lo hizo

¹⁴ Hemos analizado esta relación común de dos socialistas latinoamericanos con Spengler en un debate crucial para América Latina en la década de 1920; véase F. Moraga Valle, “José Carlos Mariátegui en la encrucijada del pensamiento latinoamericano” (en prensa).

mantenerse impertérrito ante las críticas. Retomó la tradición intelectual alemana de la “morfología de las civilizaciones”, que resurgió en Alemania con las nuevas propuestas sociológicas y tipológicas que influyeron en la crisis del pensamiento historicista. Estas propuestas las vació en *La decadencia de Occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal*, en cuyo primer volumen, “Forma y realidad” (*Gestalt und Wirklichkeit*) de 1918, la historia aparece esquematizada en un conjunto de clasificaciones tipológicas y sucesiones de formas dentro de un ciclo definido, como todo ente orgánico. El segundo, “Panoramas de la historia universal” (*Welthistorische Perspektiven*) de 1922, demuestra con ejemplos esta teoría organicista de las civilizaciones, estructurada en torno a su nacimiento, senectud y disolución, en la que basó sus profecías sobre la decadencia de la cultura occidental amenazada por una nueva “civilización de color” asiático-mongólica.¹⁵

Spengler publicó el primer volumen de *La decadencia* en los momentos en que concluía la Gran Guerra europea. El texto fue traducido al español cinco años después, con un gran tiraje, por la editorial madrileña Calpe en una colección titulada “Biblioteca de las ideas del siglo xx”, dirigida por José Ortega y Gasset. Este filósofo español sostenía que “la peripecia intelectual más estruendosa de los últimos años” pretendía descubrir la “verdadera substancia” u objeto de la historia en la cultura. Ésta, que para él era “un cierto modo orgánico de pensar y sentir”, sería para el germano la protagonista de todo proceso histórico. Spengler

¹⁵ Estas obras son *Prusianismo y socialismo* (1920), *Deberes políticos de la juventud alemana* (1924) y otros publicados en *Politische Schriften* (1933), al que denominó “espíritu prusiano-socialista”. En *El hombre y la técnica, contribución a una filosofía de la vida* (1931), trató de hallar los fundamentos seguros de la vida, en este ciclo oponía la *Kultur* a la civilización mecánica, que consideraba al ser humano el más bello de los animales de presa, sujeto de destino y de inteligencia activa. A esta obra siguieron textos políticos claramente racistas hasta que devino en ideólogo del militarismo prusiano y luego del nacionalsocialismo; véase *Diccionario de autores de todos los tiempos y de todos los países*, t. V, Barcelona, Hora, 1988, p. 2631.

ponía en orden sucesivo nueve culturas que habían “llenado el tiempo histórico” y que atravesaban juventud y madurez para caer “inexorablemente” en la decrepitud. Ése era el momento actual de la cultura occidental, de *Untergang* o decadencia.¹⁶ De esta manera, en el razonamiento spengleriano, la guerra se convertía en uno de los “supuestos” necesarios para vislumbrar la imagen del mundo que surgía. Esto derivaba en una concepción histórica subjetiva e intuitiva: “No se busque todo en él. Sólo contiene un aspecto de lo que tengo ante mis ojos, una visión nueva de la historia y sólo de ella, una filosofía del sino, la primera de su clase”.¹⁷

La decadencia de Occidente es, *stricto sensu*, un ensayo de filosofía de la historia. Como tal, tiene la fortaleza interpretativa de este género y, a la vez, la debilidad empírica que lo caracteriza. Sus bases intelectuales y conceptuales provienen de cierta tradición filosófica alemana; el texto parte oponiéndose a Hegel, a quien critica por centrarse en los conceptos de la vida y no en la vida en sí, constituyendo así una “visión” y no una “definición” de la existencia. Así, se defendía de quienes lo catalogaban de pesimista, “de Goethe es el método, de Nietzsche los problemas”.¹⁸

¹⁶ En los prólogos a las dos ediciones alemanas, el mismo Spengler se encargó de exponer la forma como había nacido el polémico libro. Lo había comenzado a escribir en 1911 y al año siguiente ya había elegido el título, es decir que éste no tenía nada que ver con la guerra; hasta 1917 siguió introduciendo correcciones y precisiones y sólo las “coyunturas extraordinarias” demoraron su publicación: “El título, decidido en 1912, designa con estricta terminología, y correspondiendo a la decadencia u ocaso de la ‘antigüedad’, una fase de la historia universal que comprende varios siglos y en cuyos comienzos nos encontramos en el presente”, O. Spengler, “Prólogo de la primera edición”, *La decadencia de Occidente*, Madrid, Calpe, 1923.

¹⁷ O. Spengler. “Prólogo a la segunda edición alemana”, *La decadencia de Occidente*, Madrid, Calpe, 1923. Ortega sostenía que en Alemania, para 1922, se habían vendido 53,000 ejemplares y ya se estaban imprimiendo 50,000 más del segundo tomo. En el mundo hispanohablante para 1958 la edición llevaba 10 reimpressiones.

¹⁸ *Ibid.*

En sus aspectos fundamentales el libro tiene tres grandes elementos que lo hacen un texto central en la discusión latinoamericana de la década de 1920 y que deben haber importado mucho en particular a Alberto Edwards. Empezaremos por las intenciones de Spengler, en un libro que “acomete por vez primera el intento de predecir la historia”. Más allá de que esta pretensión haya sido superada por la discusión historiográfica y epistemológica actual, queremos destacar esta idea, no tanto por su pertinencia teórica como por la “utilidad práctica” que pudo haber tenido para los intelectuales en el momento inmediato de la posguerra europea, tanto para los del viejo continente como para los latinoamericanos. Este intento predictivo iba dirigido a “vislumbrar el destino de una cultura, me refiero a la única cultura de la tierra —decía Spengler— que se halla hoy camino de la plenitud: en América Latina la cultura de América y de Europa occidental”. Finalmente, y esto sobrepasa con mucho los intentos más ambiciosos de su autor, la idea central del libro fue leída como una refutación incontrastable del mito del progreso que había alimentado el pensamiento historiográfico y filosófico de ambos continentes desde mediados del siglo XVIII.

La primera de estas características otorga, al autor y su texto, una importancia radical sobre otras posturas, máxime, en el contexto que éstas se pusieron en circulación. Durante el transcurso del siglo XIX, el positivismo comteano planteó que el progreso sería infinito y que las guerras desaparecerían por su falta de funcionalidad en las sociedades industriales modernas. En el viejo continente, más que en América, la guerra sumergió en una profunda crisis cultural a los distintos sectores sociales que hasta el momento habían asumido esa teleología progresista común a las ofertas teóricas desde la Ilustración. Así surgió la “cultura de posguerra”, caracterizada por la desconfianza en el futuro, el progreso y las “luces” como resultado de una larga evolución de la humanidad hacia un mundo mejor. En este sentido se debe comprender la aparición de un texto que manifestaba poder predecir el futuro en un momento en que ninguna otra teoría se atrevía a predecir.

En torno a la segunda, la propuesta de Spengler pone a América en primer lugar. Sumaba a esa virtud utilitaria anterior, el estar dirigido, o el interpelar aunque sea indirectamente, a los intelectuales latinoamericanos sosteniendo que, por una parte los “destinos intelectuales o culturales” de ambos continentes estaban unidos, y por otra, que se encontraban “en camino de su plenitud”. Sin embargo cuando Spengler habla de América, se refería a los Estados Unidos, en tanto “lugar común” de la discusión sociológica alemana de la época, desde que Max Weber publicara *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, ensayos que escribió cuando vislumbró la potencia de la cultura norteamericana para el futuro del capitalismo, durante su visita a Estados Unidos en 1904.¹⁹

Finalmente, el mito del progreso nació junto con el racionalismo y el pensamiento ilustrado durante el siglo XVIII; éste planteaba que la historia y la humanidad, al igual que los organismos biológicos, progresaban o se regeneraban constantemente. Se reforzó con los avances de la ciencia durante el siglo XIX. El liberalismo decimonónico, con todas sus relecturas e hibridaciones, se nutrió del progreso que, a su vez, alimentó la teoría política que intentaba organizar las repúblicas latinoamericanas de la segunda mitad de ese siglo y, en el caso chileno, se articuló con el positivismo local a partir de la década de 1860.²⁰

La visión de la historia que presenta Spengler es “vitalista” en el sentido nietzscheano del concepto: es lo que reclama de Hegel cuando sostiene que éste entrega una “definición” de la vida, un concepto abstracto, y no una “visión”. Pero Spengler no es un nietzscheano *avant la lettre*; él mismo se encargó de aclararlo: su fundamento principal es Goethe, de quien sostenía que su filosofía había sido ignorada, en especial su posición ante la metafísica “por no haber formulado su teoría en un sistema rígido”. Rescataba al autor del *Fausto*, pues había adoptado frente a Kant

¹⁹ Marianne Weber, *Biografía de Max Weber*, México, FCE, 1995, pp. 284 y 324.

²⁰ F. Moraga, *El positivismo, passim*.

“la misma posición que Platón representa frente a Aristóteles” ya que “Platón y Goethe representan la filosofía del devenir; Kant y Aristóteles la de lo producido”. De manera que la intuición se opone al análisis y se expresa en una metafísica muy definida de “lo viviente, no en lo muerto; está en lo que deviene y se transforma, no en lo producido y petrificado”.²¹

En este sentido Spengler no es un “decadentista”, como se ha tendido a creerlo y a catalogarlo. Por el contrario, lo que hace es simplemente comprobar la decadencia de la cultura occidental, en el sentido biológico que a este concepto da en su reflexión. Esto porque su libro consiste en una “morfología comparativa de la historia universal” dividido en dos partes. La primera, “Forma y realidad”, surge del “lenguaje de formas” que nos hablan las grandes culturas e intenta penetrar hasta las raíces de sus orígenes. La segunda, “Perspectivas de la historia universal”, parte de “los hechos de la vida real” e intenta predecir la “forma de nuestro futuro”.²² La intención principal era proponer una filosofía de la historia con la que se pudiera predecir el futuro, no una exaltación de la decadencia de la civilización occidental.

En un sentido teórico y epistemológico, Spengler rompe con las filosofías de la historia presentes. Por un lado, con su antecedente inmediato, el positivismo comteano y su “filosofía positiva”, la cual intentaba descubrir una “ley fundamental” del progreso científico, cultural y social que se traduce en una “ley general sobre la marcha progresiva del espíritu humano” y la “ley de los tres estados” de la evolución de la humanidad hacia el progreso.²³ Por otro, rompe con el racionalismo kantiano y su propuesta de construir una “historia universal”.²⁴ Spengler se centró en la filo-

²¹ O. Spengler, *op. cit.*, pp. 81 y 82, nota I.

²² *Ibid.*, p. 83.

²³ Augusto Comte, *Curso de filosofía positiva*, vol. V, París, J.B. Baillièere et fils, 1869.

²⁴ La propuesta kantiana aparece en los ensayos agrupados en su *Filosofía de la historia*, en particular en “¿Qué es la ilustración?”, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” (ambos de 1784), y “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor” (1798), donde proponía construir una

sofía como única disciplina que podía otorgar un entendimiento de la realidad histórica para poder elaborar una “morfología de la historia universal, del universo como historia” en oposición a lo que llamó la “morfología de la naturaleza”, como el tema único que la filosofía de la ciencia había trabajado hasta el presente: “¡El universo como historia, comprendido, intuitivo, elaborado en oposición al universo como naturaleza!”.²⁵

En definitiva, la reflexión de Spengler es una combinación de dos tradiciones intelectuales: la ilustrada y la positivista. Su “morfología” deriva de la “ley de los tres estados” comtiana y su filosofía de la historia de la propuesta kantiana de predecir el futuro y entender la historia universal. Formalmente se expresa en un ensayo que intenta ofrecer una interpretación global de la historia universal con un sentido teleológico y místico en un explícito retorno a la metafísica contra la que había luchado el positivismo desde la primera mitad del siglo XIX. *La decadencia de Occidente* también es, en especial en su tono y estilo literario, un manifiesto vanguardista como muchos que circulaban en la época, donde el concepto de “crisis” no es sinónimo de “decadencia”.

En 1925 Alberto Edwards dedicó a Spengler una de las primeras y más cuidadosas recensiones en español, en la por entonces recién fundada revista *Atenea* de la también flamante Universidad de Concepción.²⁶ Es una lectura desde la perspectiva de la particular forma de concebir la sociología de principios del siglo XX, es decir, como “una ciencia de misterios y oscuridades; se penetra en ella como en un país nebuloso, poblado de fantasmas informes; los fenómenos se sienten y se sospechan más que se perciben”. Pero, y he aquí la potencia interpretativa

“historia profética” que se basara en las posibilidades de la “ampliación sobrenatural de la visión del futuro”; véase Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, trad. de Eugenio Ímaz, México, FCE, 2002.

²⁵ O. Spengler. *op. cit.*, pp. 13-14.

²⁶ A. Edwards, “La sociología de Oswald Spengler”, *Atenea*, Universidad de Concepción, año 2, núm. 4-5 (junio-julio de 1925).

que se obtenía de la propuesta spengleriana en ese presente, el comentarista chileno afirmaba que “la civilización y la vida misma carecen para todos de sentido exacto”. En la reflexión de Edwards también aparecen las dos posibles lecturas del momento histórico (y consecuentemente de la propuesta del filósofo alemán), “el porvenir se nos antoja una catástrofe o una quimera [...] ‘No déis un paso’, nos gritan los unos, ‘adelante no está sino el caos’. ‘Marchad con confianza, porque la luz, el progreso, la felicidad humana, nos esperan’ rugen los otros”.²⁷ De esta manera, el mismo comentarista señalaba las posibilidades de lectura de Spengler: una decadentista, que no veía el futuro y que se aterraba por los acelerados cambios que había abierto la crisis europea y otra revolucionaria, que apreciaba el momento como una apertura de posibilidades de cambio y de construcción de un nuevo futuro sobre las ruinas de la vieja y decadente civilización occidental.

“Nos encontramos —sostenía Edwards— frente a un nuevo y fecundo modo de comprender la historia y la evolución de las sociedades humanas”. Ello se debe a que el libro de Spengler le había causado una profunda impresión:

en cierto modo ha revolucionado mi espíritu. Veo las cosas de otra manera después de haberlo leído. Más aún, ahora sólo he venido a comprender la idea íntima, la subconsciencia de autores que antes me eran familiares. Es como si me hubieran puesto unos anteojos con los que veo claros los mismos objetos que antes entreviera confusamente.²⁸

Así, Edwards luchaba contra esa historiografía liberal criticando la universalidad absoluta de sus planteamientos, en tanto esa era:

una ciencia cuyos teoremas debían aplicarse con idéntica inflexibilidad a la Suiza y el Congo; una ciencia cuyo resultado práctico

²⁷ *Ibid.*, p. 388.

²⁸ *Ibid.*

ha sido en Chile el desquiciamiento absoluto del orden fundado por nuestros padres. Derechos anárquicos de las minorías, voto acumulativo, comuna autónoma, elecciones libres en un pueblo que no tiene la menor idea de lo que hace, un parlamentarismo de opereta, una democracia de teatro Guignol.²⁹

Edwards escribía así en el momento de mayor crisis del sistema parlamentarista chileno que había sido fundado en 1891. En su planteamiento la racionalidad política liberal republicana y democrática se contradecía con el “ser histórico” chileno fundado en el respeto al orden y al principio de autoridad.

En los aspectos más disciplinarios que políticos, Edwards rescataba del discurso spengleriano su aspecto romántico e intuicionista, anticientífico y antipositivista, metafísico y antimaterialista, así como las posibilidades que plantea su teoría del cambio de las sociedades, basado en la evolución biológica darwiniana, sus conceptos de cultura y civilización y sus significados respectivos, una “fuerza creadora, dinámica” y “un producto estático e inerte”. El historiador chileno usaba a Spengler para criticar a Comte y su estática ley de los tres estados y la teoría del progreso lineal e infinito. También rescataba la cultura en tanto producto metafísico de una civilización arrancada del alma que desenvolvía sus posibilidades creadoras.

El ensayista terminaba su extensa reseña rescatando la perspectiva decadentista de Spengler, basándose en una relectura de la decadencia del Imperio Romano de manera tal que, en una analogía con el presente, los mismos fenómenos del siglo v, “su escepticismo religioso, su filosofía positiva y humanitaria, sus instituciones de justicia social, su armonía y sus grandezas externas, su desorden de ideas, su agotamiento del arte, su ausencia de ideales y de creencias”, eran la “explicación viva” del presente y la filosofía spengleriana hacía ver a sus contemporáneos,

²⁹ *Ibid.*

por medio de la vejez y la muerte, la imagen del destino de la sociedad actual.³⁰

4. LA FRONDA ARISTOCRÁTICA

Edwards publicó *La fronda aristocrática* en 1927 como una serie de ensayos que fueron apareciendo en *El Mercurio*. El estilo en que escribe es de polémica, tanto con el ambiente político, como con la tradición historiográfica; por ello recurre a estrategias para legitimar su visión acerca de la historia de Chile. Por ejemplo, la pretendida “objetividad” desde la que sostiene que no va a formular juicios sobre los sentimientos e ideas del pasado “sino simplemente exponerlos, tal como los comprendo”. Sin embargo, esta obra está plagada no sólo de juicios, sino también de condenas.³¹ También elaboraba máximas respecto de la disciplina: “El objeto de la historia es conocer los acontecimientos tal como ellos ocurrieron y en su verdadero carácter”, aunque acepta que “inconscientemente el espíritu tiende a interpretar el pasado por el presente y a establecer así analogías espirituales erróneas entre épocas y problemas muy diversos”.³² En el texto hay muchas más contradicciones de este tipo. Más allá de esto, lo que está haciendo en este ensayo es explicarse el fracaso de su propia clase social en el gobierno del Estado y apoyar teóricamente la restauración de un poder presidencial en manos de un caudillo militar.

Dos son los aspectos teóricos principales de este ensayo: el concepto de “fronda” y la marcada herencia spengleriana. Primero, el concepto de “fronda” proviene de una rebelión aristocrática ocurrida en la Francia de Luis XIV, cuando éste era menor

³⁰ A. Edwards, “La sociología de Oswald Spengler”, *Atenea*, Universidad de Concepción, núm. 5 (31 de julio de 1925), p. 523.

³¹ A. Edwards Vives, *La fronda aristocrática*, Santiago, Editorial del Pacífico, 1945, p. 13.

³² *Ibid.*, p. 63.

de edad, y se encontraba en proceso de gestación el Estado absolutista en manos de Richelieu y Mazarino. Uno de los análisis más completos de la fronda nos viene del historiador soviético Boris Porschnev, que la estudió como parte de otros movimientos antiabsolutistas en *Los levantamientos populares en Francia en el siglo xvii* (1978).³³ Este autor trata de probar que en la época confluyeron tanto movimientos aristocráticos y burgueses, contrarios a los deseos absolutistas, como movimientos populares con reivindicaciones sociales propias, en un proceso que abarcó tres décadas. Así, la fronda fue uno de muchos movimientos que expresaron una variada gama de matices políticos, desde algunos francamente aristocráticos, hasta los más asombrosamente radicales y cercanos al republicanismo burgués. Pero, ¿de dónde sacó Edwards la idea de denominar “fronda” a la oposición de la aristocracia chilena frente al autoritarismo del Poder Ejecutivo? Porschnev se refiere al conjunto de historiadores franceses que escribieron sobre la fronda; de ellos hay cinco que fueron ampliamente leídos por los intelectuales chilenos del siglo xix, especialmente por los liberales: Sismond de Sismondi, Bossuet, Voltaire, Montesquieu y sobre todo Michelet. Éstos, en general, tomaron una versión simplificada de la fronda como una rebelión aristocrática y antiabsolutista.³⁴

Edwards sostiene que había escrito impulsado por la lectura de unos artículos del periodista Rafael Maluenda, en los que comentaba la obra del cubano Alberto Lamar Schweyer, *Biología de la democracia*, quien relacionaba esas ideas con la evolución política chilena dicurriendo sobre ella “por intuición”.³⁵

³³ Boris Porschnev, *Los levantamientos populares en Francia en el siglo xvii*, México, Siglo XXI, 1978. La obra fue escrita en 1933 y publicada en Francia en 1963 con el título de *Les soulèvements populaires en France de 1623 à 1648*, por el Centre de Recherches Historiques. El libro está dividido en dos partes: la primera estudia los levantamientos populares y la segunda los de la elite aristocrática y burguesa.

³⁴ *Ibid.*, p. 286. Para las lecturas de los intelectuales liberales y radicales chilenos del siglo xix véase F. Moraga, *El positivismo, passim*.

³⁵ Rafael Maluenda (1885-1963), político, periodista, escritor y boxeador chileno; empezó a escribir en 1900 y no paró hasta su muerte. Maluenda fue autor de

Tiempo después, nuestro historiador se hizo de un volumen del comentado texto y su lectura comprobó sus aprensiones: el escritor cubano ignoraba la historia de Chile, y ello, porque, pese a que se había escrito mucho, había un relativo desconocimiento respecto de las últimas décadas y faltaba un trabajo de conjunto sobre la “era republicana”. Pese a esta intención manifiesta que reaccionaba frente al error de un comentarista externo, el texto de marras es la culminación de una serie de trabajos anteriores sobre la historia política, desde el primero, el citado *Bosquejo*, de 1903, pasando por sus *Siete años de recuerdos políticos*, de 1912, hasta los aparecidos en *la Revista Chilena de Historia y Geografía* entre el 3 de abril de 1913 y el 14 de mayo de 1914.³⁶ *La fronda aristocrática* es, entonces, su obra de madurez, un ensayo en que la historia política de Chile es vista a través de los “lentes” spenglerianos.

Segundo, la impronta del filósofo alemán se advierte desde las primeras páginas de *La fronda*, en particular cuando Edwards expone su comprensión metafísica, a la vez vitalista y escéptica, acerca de la historia:

Los sucesos históricos tienen significado espiritual; se derivan como sucede también con las más insignificantes acciones de los individuos, de algo inmaterial y pensante, de un alma que vive y se trans-

varios cuentos como “La Pachacha”, “Eloísa” y novelas como *Armiño negro* y *La cantinera de las trenzas*, además de obras de dramaturgia. Trabajó para *El Ferrocarril*, *El Diario Ilustrado* y *El Mercurio* y en las revistas *Zig-zag*, *Sucesos* y *Pacífico Magazine*. Recibió el Premio Nacional de periodismo en 1954. Políticamente fue liberal y alessandrista. Alberto Lamar Schweyer fue un escritor e intelectual cubano que participó en la revolución de 1933 contra el presidente Machado. Influidor por Nietzsche y las teorías biologicistas de fines del siglo XIX, escribió *La palabra de Zarathustra* (1923), *Biología de la democracia* (1927) y *Cómo cayó el presidente Machado, una página oscura de la diplomacia norteamericana*, Madrid, Calpe, 1934; este último fue preparado cuando estaba en el exilio, además de varios textos y ensayos.

³⁶ Estos artículos reunidos fueron publicados póstumamente como *La organización política de Chile* en 1943, por la Editorial del Pacífico, que sería la principal casa que editó sus trabajos hasta la década de 1970.

forma. Cada época tiene su estilo, sus creencias, y el historiador, al revés del publicista, debe limitarse a tratar las ideas como hechos de orden moral. Sería pretensión exagerada levantarnos sobre el pedestal de nuestro fatigado escepticismo de hoy, para someter a juicio las creencias de nuestros abuelos o de nuestros padres, sean inquisidores del siglo XVI o liberales del siglo XIX.³⁷

Pero, ¿qué es el vitalismo para nuestro autor?: esa fuerza “espiritual”, inmanente, a la que alude y que alienta la vida no sólo de los hombres sino de las instituciones, las naciones y la historia misma, sin la cual la vitalidad, la existencia de éstos, es imposible de concebir. La carencia de este hábito vital —“espiritual” en su lenguaje—, es la razón de la decadencia; sin un “alma” que aliente las instituciones y los regímenes, no hay posibilidad de proyectarlos en la historia. Así reflexionaba acerca de la crisis del régimen parlamentario en Chile y de la oligarquía que lo sostuvo por más de treinta años:

Para que esta crisis se produzca, no es necesario (como algunos parecen imaginar), que se haya consumado, o esté a punto de consumarse el derrumbamiento definitivo de todas las creencias e instituciones de la cultura. Su causa determinante próxima no es tanto la inminencia de la disolución social, sino la parálisis progresiva de su sistema político, el liberal parlamentario, que servía de fórmula externa a un hecho de orden superior: el predominio de una oligarquía aceptada por la “deferencia” de las clases anteriores, y que ahora ha perdido ya el alma.³⁸

Podemos ver que, para Edwards, las crisis políticas pueden ser crisis históricas, no por razones propiamente históricas, sino por razones metafísicas, “espirituales”, del “alma” que alienta a esos regímenes o sus instituciones. Esta fuerza espiritual no sólo mantiene los sistemas políticos sino también, en el plano social,

³⁷ A. Edwards, *La fronda aristocrática*, p. 13.

³⁸ *Ibid.*, p. 308.

el orden o, lo que para él es lo mismo, la estructura social basada en una “jerarquía natural” aceptada por los subordinados.

Así, una sociedad, política y alma de las naciones en un orden espiritual que funda un mito historiográfico: el de la particularidad de la evolución política chilena en el continente. En otro aspecto, el histórico-político, sostiene que Chile es un país nuevo, de alma “joven” que copió el sistema político europeo, primero el monárquico español para fundar una república “en forma” y, a fines del siglo XIX, el del parlamentarismo inglés:

Chile es de todos los países de habla castellana el que por más tiempo disfrutó de un régimen político “en forma”; acaso porque era el menos avanzado, es decir, el de alma menos vieja entre todos ellos. Ya cuando la emigración trasandina, hacia 1840, los intelectuales argentinos olvidaban el caos de sus despotismos para compadecer nuestro atraso social. Don Domingo Santa María, desterrado de Chile por revolucionario, se siente ultra-conservador en la Colombia roja de 1859. Así “el peso de la noche” nos conservó aquí una “comunidad diferente”, es decir, sumisa y disciplinada, respetuosa del poder y de sus jerarquías sociales. Fuimos los ingleses de América —sentenciaba parafraseando a Portales.³⁹

La “excepcional” estabilidad política e institucional chilena que hacía del país una copia de una supuesta estabilidad europea

³⁹ Ricardo Donoso, *Las ideas políticas en Chile*, México, FCE, 1947, pp. 101-102. Diego Portales Palazuelos (1793-1837) descendiente de una familia aristocrática de funcionarios ilustrados y monárquicos. No participó ni en las luchas por la Independencia, ni en el gobierno de O’Higgins. Durante el gobierno de Freire obtuvo una concesión estatal para el estanco del tabaco a cambio de pagar la deuda contraída con algunas casas de crédito inglesas, pero el negocio fracasó y para evitar el juicio de los liberales o “pipiolos” se involucró en la política convirtiéndose en encarnizado enemigo del gobierno que le había otorgado beneficios económicos; pocos días antes del triunfo conservador en Lircay, asumió los ministerios del Interior y Guerra. Fue el más clásico conservador, autoritario y pragmático, característica de los gobiernos “pelucones” que “restauró la autocracia del poder, tal como la habían conocido los criollos en la época colonial”.

y una constitución mental extraña que lo alejaba de sus hermanos latinoamericanos:

Porque, la verdad de las cosas es que hemos constituido una excepción interesante entre las naciones hispanoamericanas: el caso nuestro es digno de estudiarse. Por noventa años existió aquí la continuidad en el orden jurídico y una verdadera tradición política, cuyos cambios o mejor dicho evoluciones, se produjeron en forma gradual, pacífica, lógica, y presentan, por tanto, un carácter mucho más europeo, que hispano-americano.⁴⁰

Este mito no es de la autoría de Edwards, ni del chauvinismo chileno.⁴¹ Los historiadores han debatido por años y, en general, la noción de la excepcionalidad chilena en cuanto a evolución institucional y estabilidad política —con respecto a América Latina en el mismo período— se ha mantenido. Más allá de esta interpretación, Chile se caracterizó durante el primer siglo de vida institucional por gobiernos dominados primero por los conservadores (1830-1860); éstos mantuvieron el poder por medio de una fuerte represión y control de las libertades públicas, con fuerte oposición política del liberalismo más radical y con revueltas populares. En una segunda fase (1861-1891), gobernaron coaliciones que unieron primero a liberales moderados y conservadores ultramontanos, y luego sólo a distintas fracciones liberales; se trató de un período caracterizado por mayores libertades individuales y políticas y por la contradicción entre clericalismo conservador y anticlericalismo liberal.

⁴⁰ A. Edwards, *La fronda aristocrática*, p. 12.

⁴¹ En 1842, durante una cena, el joven argentino Juan Baustista Alberdi levantó su copa y propuso un brindis por la “excepción honrosa de la América del Sur”, citado en Simón Collier, “Chile”, en Leslie Bethell, *Historia de América Latina*, vol. 6, Barcelona, Crítica, 1991, p. 238. Collier consideró pertinente explicar esta anécdota: “En un aspecto muy importante, la historia del siglo XIX chilena fue, realmente, una excepción notable respecto al modelo más común en Hispanoamérica”.

En el plano historiográfico, el ensayo de Edwards parte de la afirmación de ciertos mitos de la historia de Chile que reactualiza desde su perspectiva nacionalista y conservadora para lo cual establece tres grandes hipótesis sobre la historia de ese país. La primera hipótesis es de carácter social. Ella supone que la aristocracia chilena es el principal grupo político, económico y social, que está “naturalmente” destinado a gobernar el país, y que habría insuflado al resto de la sociedad una obediencia hacia el poder político abstracto. Esto habría caracterizado al proceso político chileno acercándolo más a la realidad europea (concretamente la británica) que al resto de América Latina.

El segundo supuesto es político; él plantea que la naturaleza frondista (“levantisca”, conspirativa, antiabsolutista) de esta clase social, la hace desconfiar del gobierno por la natural tendencia de éste al autoritarismo; ello determina no sólo una conducta de clase sino el desarrollo del conflicto político desde consolidada la nación (alrededor de 1840) hasta 1891, cuando la “fronda” logra dominar por completo el poder político, desplazando la figura del presidente y estableciendo un régimen parlamentario.

La tercera hipótesis es teórica; establece que esta clase sólo retrocedió cuando vio frente a sí un héroe capaz, no sólo de hacerla obedecer, sino también de construir un Estado de acuerdo a la “naturaleza” del país y de su gente, que era obediente a la monarquía y a la autoridad de un poder impersonal. La combinación de estos tres procesos es lo que determinaría que en la década de 1920 haya sobrevenido la crisis espiritual de la nación y la consecuente decadencia de la elite aristocrática, y con ello la crisis política.

Respecto de la primera hipótesis, si seguimos atentamente la reflexión de Edwards, la cultura política fuertemente europeizada de la ciudadanía chilena no podía venir de España o de Francia, que se habían debatido permanentemente entre restauraciones monárquicas y revoluciones liberales o frondistas, sino de otro sistema político ejemplo de estabilidad institucional y política: la monarquía inglesa. Aunque la tendencia general en la elite liberal era su cercanía a la cultura francesa y en la conser-

vadora el tratar de mantener sus raíces hispánicas, la influencia de la cultura británica en Chile fue muy fuerte durante el siglo XIX, sobre todo entre los sectores más ligados al desarrollo capitalista: el comercio y la minería. La influencia inglesa en el específico campo de la política se produjo claramente entre 1891 y 1925 cuando, después de la Guerra Civil, se inauguró un sistema parlamentarista que buscó equilibrar las disputas “doctrinarias” entre liberales y conservadores en torno a la separación de la Iglesia y el Estado y a la secularización de la sociedad. Es exactamente el régimen político contra el cual escribe para cambiarlo y volver a un ejecutivo fuerte, con predominio de la elite conservadora destinada a conducir a la nación, idea que había formulado ya en 1903 en su *Bosquejo histórico*.⁴²

La capacidad inclusiva de esa elite la habría llevado a premiar la meritocracia por medio de la cual permanentemente aceptaba nuevos miembros provenientes de otros grupos sociales; de esta manera explicaba la inclusión de los inmigrantes ingleses en la aristocracia, y con ello la formación de su propia familia. Así, lo que está haciendo nuestro historiador cuando intenta refundar el mito de que los chilenos son los ingleses de América Latina, no es otra cosa que retomar una frase de Diego Portales y a la vez fundamentar su propio pasado (y presente) familiar y su influencia y predominio político y económico.

En el fondo, la tesis de Edwards para la historia de Chile parte de la idea de un orden político, jurídico y “espiritual” instalado en el país desde la Colonia. Este orden había constituido una república “en forma”, o sea, un gobierno legítimo: “fundado no sólo en principios jurídicos, sino en ideales y sentimientos tradicionales, hasta cierto punto religiosos”. Pero ¿de dónde sacó este concepto Edwards? En el segundo volumen de *La decadencia de Occidente*, Spengler dedica el capítulo IV al Estado y lo define como:

El Estado, status, significa posición. Recibimos la impresión del Estado cuando, ante una existencia que fluye en forma movediza, nos

⁴² A. Edwards, *Bosquejo histórico*, p. 16.

fijamos sólo en la forma, como algo extenso en la perduración intemporal, y hacemos caso omiso de la dirección, del sino. El Estado es la historia considerada sin movimiento; la historia es el Estado pensado en movimiento de fluencia. El Estado real es la fisonomía de una unidad de existencia histórica; sólo el Estado abstracto de los teóricos es un sistema.⁴³

El Estado era un ente al que sólo se lo podía percibir cuando nos fijamos en su inmóvil intemporalidad; mientras que si éste se movía se generaba la historia; así, entre historia y Estado hay una relación íntima: el uno sólo existe inmóvil, la otra sólo existe cuando éste se mueve. Las nociones de “pueblo” y “Estado” son fundamentales para entender cuando un Estado está “en forma”:

Un pueblo está “en forma” cuando constituye un Estado. Una stirpe está “en forma” cuando constituye una familia. Ésta es, como hemos visto, la diferencia entre la historia política y la historia cósmica, entre la vida pública y la vida privada, *res publica* y *res privata*... Un pueblo da figura a la historia en cuanto que el mismo se halla “en forma”. Vive una historia interna que lo sume en ese Estado; sólo en esa historia se hace el pueblo creador.⁴⁴

Por ello, la única forma de que un pueblo pueda existir en la historia ocurre cuando constituye “Estado”, que es cuando está “en forma”.

Para Edwards, la base del gobierno chileno “en forma” se sustentaba en dos dogmas: el de la soberanía nacional y el de la legitimidad monárquica. Ambos elementos habrían estado presentes tras el cambio de la Primera Junta de Gobierno de 1810, que dio inicio involuntariamente al proceso independentista y a la formación de una república surgida de la “falta de dinastía,

⁴³ Este volumen se divide en tres párrafos: “El problema de las clases: nobleza y clase sacerdotal”; “El Estado y la historia” y “Filosofía de la política”, O. Spengler. *op. cit.*, p. 420.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 422.

no de un movimiento democrático efectivo”. Ello, para nuestro autor:

tiene un significado mucho más hondo de lo que a primera vista parece: ella implica no sólo la sucesión regular del gobierno conforme a un orden jurídico o histórico, sino también la existencia en la sociedad de sentimientos hereditarios, de fuerzas espirituales superiores que constituyen al Estado en un ser viviente, orgánico, provisto de alma colectiva.⁴⁵

Pocos ejemplos de Estados “en forma” había en la historia: la República romana, pero no el Imperio, la monarquía española y sus colonias, pero no las repúblicas independentistas. Chile constituía la excepción, pero no por la alta cultura cívica de su población, ni por la madurez política de sus elites, sino por la situación de aislamiento relativo del país, su pobreza y el atraso de su sociedad:

“el orden social se había mantenido aquí por el ‘peso de la noche”, para emplear la original y pintoresca expresión del mismo Portales. El espíritu colonial de obediencia pasiva y disciplina jerárquica pudieron sobrevivir aquí a la catástrofe de la Independencia y servir de fundamento a la construcción del gran Ministro de 1830, precisamente porque habíamos avanzado menos en el camino de la descomposición de nuestra “alma histórica”.⁴⁶

Edwards revela aquí su verdadero ideal político: durante la Independencia se había desatado la naturaleza frondista de la elite (la “fronda de 1810”), que había continuado una vez consolidada ésta, con un “interregno anárquico” (1823-1830); ambas habían sido catástrofes que habían descompuesto el “alma histórica” de Chile. Ésta, sostenida por el “peso de la noche”, en esa tercera frase portaliana, era la costumbre de todas las clases socia-

⁴⁵ A. Edwards, *La fronda aristocrática*, p. 68.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 69.

les chilenas de obedecer al poder impersonal de la corona, no del rey como individuo, sino a la institución monárquica. La misma fronda, unida a los caudillos militares, había derribado al “cesarismo” expresado en el gobierno de O’Higgins (1818-1823), y sólo retrocedería frente a un poder impersonal, a la autoridad legítima del gobernante de un Estado “en forma”.⁴⁷ Pero, ¿cómo ocurriría este milagro histórico-político?

Aparte de los fundamentos de ascendencia familiar, que lo llevaban a entender la naturaleza frondista de su élite de origen, y de su concepción del Estado, que al igual que su filosofía de la historia, provenía de Spengler ¿cuál o cuáles eran los fundamentos para explicar la cultura política de la elite chilena?, ¿cómo se articulaba ésta con la tradicional obediencia a las instituciones?, ¿cuál era el fundamento para la excepcionalidad, para ese “ser inglés en América Latina”? Aparte del “peso de la noche”, que había permitido crear el “Estado en forma” spengleriano —es decir, un “orden” basado en la costumbre de obedecer— hay tres intelectuales ingleses que están en el centro de la reflexión de Edwards:

Ya el gran Burke, en el siglo XVIII, Carlyle y Bagehot, más adelante, habían adivinado que la base necesaria de los gobiernos libres son las fuerzas espirituales [...]. A la verdad, en los países anglosajones esos sentimientos de disciplina social han sido más poderosos o se conservaron por más tiempo que en el mundo latino. De ahí el extraordinario éxito del régimen representativo, tanto en Inglaterra como en Estados Unidos.⁴⁸

El último de éstos es quizá el de influencia menos notoria en el pensamiento de Edwards. Walter Bagehot, economista inglés (1826-1877), hijo de banquero y director de *The Economist*, fue un pensador original que basaba sus teorías económicas en la

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 28-67.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 307.

historia. Sus trabajos tuvieron una fuerte influencia en el pensamiento político, como *The English Constitution* (1867), en el que denota un pensamiento constitucionalista que se articula con el de John Stuart Mill y su obra *Representative government*. Bajo el positivismo de éste escribió *Physics and politics* (1872) y *Leyes científicas del desenvolvimiento de las naciones*.⁴⁹

A nivel continental y en el ámbito político general, especialmente durante la primera mitad del siglo XIX, tanto para liberales-conservadores como para los mismos conservadores, Edmund Burke (1729-1797) fue el intelectual y político inglés más influyente, en particular por su rechazo a la Revolución Francesa. Estudiante de letras clásicas, filosofía y leyes, de vasta trayectoria política e intelectual, Burke fue miembro de la Cámara de los Comunes (ca. 1770-1783). Cuando fue nombrado rector de la Universidad de Glasgow no volvió a detentar cargos públicos, pero mantuvo un fuerte ascendiente en la política; desde allí combatió la influencia revolucionaria en la política inglesa en especial en *Reflections on the revolution in France* (1790) y *Thoughts on a regicide peace* (1796). Escribió muchos otros trabajos pero, en particular, *Appeal from the New to the Old Whigs* (1792) y sus *Reflections*, deben haber tenido una enorme influencia para el debate entre liberales moderados y “rojos” durante la primera mitad del siglo XIX.⁵⁰

Mientras que Tomas Carlyle, filósofo, historiador y escritor inglés (1795-1881), estudió gramática en la Universidad de Edimburgo pero la abandonó por las matemáticas. Adquirió una cultura humanista tanto literaria como histórica, filosófica y filológica; colaboró en *New Edinburgh Review*. Admirador de la cultura ale-

⁴⁹ Hay ediciones actuales de sus principales obras: *Physics and politics, Thoughts on the application of the principles of «natural selection» and «inheritance» to political society*, Chicago, Ivan R. Dee, 1999 y Paul Smith, ed., *The English Constitution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

⁵⁰ Véase la breve nota biográfica de este intelectual inglés hecha por Francis Canavan en Edmund Burke, *Selected works of Edmund Burke*, Indianápolis, Liberty Fund, 1999.

mana, especialmente de la literatura contemporánea, hizo traducciones de distintos poetas y escritores germanos y mantuvo una nutrida correspondencia con Goethe. Al igual que Burke escribió *The French Revolution, a history* (1837), que fue catalogada de excesivamente dogmática y con puntos de vista limitados. Entre sus trabajos literarios destaca *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, en el que volcó toda su concepción filosófica de la historia, según la cual todo cambio histórico es consecuencia de la acción irresistible de un héroe; a estos personajes providenciales les corresponde el derecho de acaudillar y dirigir las sociedades y es deber de éstas reconocer a aquéllos como seres superiores y dejarse guiar por ellos, obedeciéndolos ciegamente. Los tipos de héroe carlyleanos son cinco: el profeta (Mahoma), el poeta (Dante y Shakespeare), el sacerdote (Lutero y Knox), el escritor (Johnson, Rousseau y Burns) y el caudillo (Napoleón y Cronwell); esta teoría la volcó de lleno en 1845 en *Letters and speeches of Oliver Cromwell* (5 vols.) y en otras obras menores. Tomó parte activa en la vida política donde se caracterizó por defender sus ideas contra las corrientes liberales dominantes, en su pensamiento político se mostró como ultraconservador, enemigo del parlamentarismo y enamorado de un pasado imaginario. Sus libros *The past and the present* (1843) y *Latterday pamphlets* (1850) combaten resueltamente las tendencias individualistas dominantes en economía y política. Durante la guerra franco-alemana de 1870 hizo campaña en favor de Prusia, en contra de la opinión general. No fue popular, como ningún otro escritor, político e intelectual de su época, pero ejerció una enorme influencia con su pensamiento y acciones en la política inglesa. Contribuyó a la construcción de una literatura refinada y aristocrática y profesó una religiosidad espiritual y universalista, alejada del dogma católico.⁵¹

⁵¹ Véase el estudio preliminar sobre este intelectual británico José Luis Romero, Thomas Carlyle, *Oliverio Cromwell: introducción a las cartas y discursos de Oliverio Cromwell*, Buenos Aires, Nova, 1946.

No es casual que los ideólogos preferidos por Edwards fueran intelectuales ingleses y escoceses, conservadores y refractarios a las ideologías democráticas y liberales y, en cambio, fuesen partícipes de gobiernos autoritarios, antidemocráticos y elitistas. Esto le sirve para sostener su tercera hipótesis: la presencia de un héroe carlyleano en la historia de Chile. Hemos dado importancia a Carlyle no sólo por la cercanía en el tiempo en que escribió nuestro historiador, sino también por el evidente paralelo que existe entre la filosofía de la historia del inglés y el personaje por excelencia que el chileno elevó a la categoría de “héroe”. Además Carlyle le permite a Edwards unir en un autor las herencias de dos naciones que admira profundamente: Inglaterra, con la que se sentía identificado por ascendencia familiar, y Alemania, por su tradición autoritaria.

La figura de Diego Portales siempre ha sido polémica para los historiadores chilenos. Durante la segunda parte del siglo XIX, cuando desde la Universidad de Chile se empezó a construir las interpretaciones “oficiales” acerca de la historia patria y de sus principales personajes, los historiadores liberales jugaron un rol fundamental. El primero de ellos fue José Victorino Lastarria, un liberal democrático, quien escribió *Don Diego Portales, juicio histórico*, en el que hizo un estudio en que mostró al ministro como un político autoritario: “era solamente el estadista de un partido, que funda el gobierno fuerte de unos cuantos, para dominar a su patria y sojuzgarla en un sistema exclusivo”.⁵² Dos años después Benjamín Vicuña Mackenna, un historiador liberal de corte autoritario, escribió una biografía laudatoria de Portales, en que fundaba el mito del hombre fuerte, al que califica de “genio” y “colosal”, que por su acción individual y su visión de Estado fundó la República y la dotó de estabilidad.⁵³ Así se inició una de las primeras polémicas historiográficas sobre el

⁵² José Victorino Lastarria, *Don Diego Portales: juicio histórico*, en: *Miscelánea histórica y literaria*, Valparaíso, Imprenta de “La Patria”, 1868, p. xviii.

⁵³ Benjamín Vicuña Mackenna, *Don Diego Portales*, Santiago, Universidad de Chile, 1937.

personaje. Si alguna mella hizo esto en la imagen que de Portales se tuvo durante el siglo XIX, Edwards se encargó de repararla y lo colocó en un pedestal aún más alto en *La fronda aristocrática*, donde lo calificó de “genial creador de un orden político estable”, con tal éxito que hasta hoy ha influido a historiadores y políticos que lo tienen como “creador” del Estado-nación chileno.⁵⁴

Sin embargo, un análisis riguroso descarta cualquier cualidad especial del ministro. Portales no formó ni una sola institución estatal, de hecho no creó ningún ministerio nuevo: el Gobierno siguió funcionando con los cuatro que ya existían desde el gobierno del libertador Bernardo O’Higgins e incluso desde el régimen borbónico: Interior, Hacienda, Guerra y Marina y Justicia y Culto, al que se le agregó la rama de Instrucción Pública. Lo que sí creó fueron órganos represivos como el presidio ambulante y las milicias cívicas destinadas a frenar el militarismo y su acostumbrada tendencia a aliarse con las fracciones más radicales del liberalismo; así también controló el voto de la única fracción popular con derechos ciudadanos. Además, el ministro aplicó las facultades extraordinarias que le aportó la Constitución de 1833 para reprimir a los opositores al régimen; se trata de una constitución creada por el gobierno conservador que él mismo contribuyó a formar mediante conspiraciones políticas y golpes de Estado. El polémico personaje rompía con la característica de los gobernadores de la época pues manifestaba explícitamente una profunda desconfianza hacia los ideólogos y las leyes que reformarían la sociedad, es decir, dudaba del principal fundamento teórico y político de la modernidad, la ley escrita:

Con los hombres de leyes —decía en una de sus cartas— no puede uno entenderse; y así ¡para qué carajo! sirven las Constituciones y

⁵⁴ Esta polémica que va de mediados del siglo XIX a fines del XX —y que puede seguir— ha sido revisada sumariamente por Alfredo Jocelyn-Holt en su artículo “Portales, un romántico escéptico del poder”, en *El peso de la noche. Nuestra frágil fortaleza histórica*, Santiago, Planeta, 1999, pp. 120-129.

papeles, si no son capaces de poner remedio a un mal que se sabe existe, que se va a producir, y que no pude conjurarse de antemano tomando las medidas que puedan cortarlo [...]. En Chile la ley no sirve para otra cosa que no sea producir la anarquía, la ausencia de sanción, el libertinaje, el pleito eterno, el compadrazgo y la amistad [...]. De mí sé decirle que con ley o sin ella, esa señora que llaman Constitución, hay que violarla cuando las circunstancias son extremas.⁵⁵

Aunque Diego Portales no cabe en la clasificación de Carlyle para el héroe, en el momento en que Edwards se propuso escribir su relectura de la historia de Chile es natural que se haya fijado en la figura del ministro para ponerlo en ese pedestal. Para el mundo conservador chileno, ninguno de los otros personajes pertenecientes a esta tendencia tuvo la estatura de “estadista” o su obra adquirió una proyección que permitiera clasificarlo en esa categoría. Edwards lo describe como un ser de inteligencia superior, un verdadero santo, digno de admiración: “el asombro se torna en estupor cuando se descubre que el espíritu de Portales, convertido como por milagro en el espíritu de la nación entera, parece haber sido originalmente una concepción política y social suya”.⁵⁶

Para Edwards, Portales es el restaurador de la autoridad monárquica en Chile, un poder que había durado siglos: “la conciencia de su inmutable y majestuosa estabilidad era una parte de su fuerza”. Este prestigio monárquico se había debilitado con la Independencia y los gobiernos liberales entre 1823 y 1830. Había que “desarmar la fronda”, restituir el prestigio perdido del poder que, además, estaba apoyado por las creencias religiosas que habían divulgado entre el pueblo el hábito de la obediencia, ahora dormida en las almas. Para ello hacía falta un héroe y ése indefectiblemente era el ministro. En más de un pasaje, deja

⁵⁵ Diego Portales, *Epistolario*, Ernesto Cruz y Guillermo Feliú Cruz, eds., Santiago, 1938, vol. III, pp. 378-379.

⁵⁶ A. Edwards, *La fronda aristocrática*, pp. 50-51.

ver la influencia de Carlyle cuando lo retrata actuando en medio de la política de la segunda mitad de 1820, dominada por las fracciones más liberales de la élite chilena:

Para restaurar moralmente al país después de veinte años de anarquía, para tender un puente entre 1810 y 1830, para restablecer la tradición interrumpida, era necesario un genio político tan paradójico y complejo como el de Portales: un hombre inspirado en un pensamiento abstracto y grandioso, y a la vez tan hábil en los ardises y en el manejo de los detalles, como el más experto de los agitadores de oficio; empapado en la tradición y conocedor profundo de los detalles del presente.⁵⁷

Así el héroe de Edwards logra, por medio de conspiraciones y golpes de Estado audaces, triunfar por sobre sus enemigos, e incluso sus aliados, y alcanzar su objetivo: crear un gobierno fuerte, “custodio de todos los grandes intereses de la sociedad y que reposara en la sumisión y el respeto de esos mismos intereses que defendía”, impersonal que, “no debe estar vinculado a nadie, incluso a él mismo”, capaz de imponer el respeto a la ley, a la que “la quería a muy dura, muy al estilo monárquico, pero obedecida por gobernantes y gobernados”. Un héroe que, para coronar su triunfo no duda en autoinmolarse y dejar todo por el ideal caballeresco que persigue (Edwards compara sucesivamente a Portales con Julio César y Felipe II) y suicidarse políticamente dejando el poder.⁵⁸

Pero el héroe de nuestro historiador es un hombre de carne y hueso y el suicidio político se corporizó cuando, en medio de una guerra internacional que el ministro promoviera, una rebelión liberal acabó con su vida. Sólo que el autor de *La fronda aristocrática* no dedicó ni una nota a los enemigos de su héroe, ni a las circunstancias y razones que los llevaron a fusilarlo sumariamente.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 57.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 61.

Finalmente llegamos al plano historiográfico. Hemos visto que en sus lecturas hay trazos de los mismos autores que leyeron los historiadores liberales, lo que se nota especialmente en su visión de la “fronda”. Por ello, no es extraño que Edwards no abomine totalmente de la historiografía pasada.⁵⁹ Sin embargo, es posible pensar que esto no sea más que otro guiño: “Estuvo hace años de moda —dice nuestro autor— cierta escuela de historia filosófica que pretendía, no sólo investigar y conocer los hechos del pasado, sino también juzgarlos con el criterio del presente”. Así, discute el principal aporte de la historiografía liberal: el haber constituido una escuela historiográfica, no sólo desde la investigación, sino también preguntándose por los límites teóricos y epistemológicos de la disciplina en contra de la escuela de la historia narrativa, preferida y divulgada por Andrés Bello y sus discípulos más cercanos. Esto produjo un debate que se prolongó entre 1843 y 1900 y que reunió a intelectuales como J. V. Lastarria, J. Chacón, M. L. Amunátegui, D. Barros Arana y V. Letelier, es decir, involucró a buena parte de la intelectualidad liberal decimonónica. Así, lo demuestra cuando critica en *Los Precursores de la Independencia de Chile* de M. L. Amunátegui “La manía de filosofar sobre historia hizo también que con frecuencia se desdeñase el estudio de los hechos: lo esencial era encuadrar los acontecimientos en un sistema lógico de causas y efectos, y tanto peor para la historia, cuando la realidad no se conformaba con el plan imaginado”.⁶⁰ Con esto pretendía revivir el viejo debate sobre cómo escribir y como estudiar la historia, en el que los liberales dominaron ampliamente.⁶¹

⁵⁹ No deja de ser notoria esta actitud de Edwards; de hecho Alfredo Jocelyn-Holt no la pasó por alto: “En realidad, Edwards es un apóstata liberal; retoma las interpretaciones originalmente liberales y críticas, modifica valóricamente su signo y erige positivamente a Portales en el constructor del orden institucionalizado”, A. Jocelyn-Holt, *El peso de la noche*, p. 125.

⁶⁰ A. Edwards, *La fronda aristocrática*, pp. 28-29.

⁶¹ He analizado este largo debate en mi tesis de doctorado *El positivismo*, especialmente pp. 158-171 (polémica Lastarria-Bello-Chacón sobre el modo de escribir y estudiar la historia); 282-298 (de Barros Arana y Amunátegui sobre los métodos

El último capítulo de *La fronda aristocrática*, titulado “El caso de Chile”, es más teórico y en él recapitula sus supuestos para explicar sus asertos, aunque confiesa que no pretende ser sacado “fuera de los límites de la historia pura” y extraer “conclusiones ideológicas”, ni hacer analogías con la actualidad política, sino puramente históricas.

Lo anterior —dice nuestro historiador— porque el caso chileno había sido mal comprendido en el país y en Hispanoamérica, ya que tanto los publicistas (acá refuerza sus críticas a este tipo de intelectuales decimonónicos, por lo general y a su gusto, propensos a emitir juicios superficiales) como el “vulgo”, habían presentado a Chile como un país *sui generis*, políticamente retrasado, sometido a un régimen monárquico o feudal y, por ello, en contradicción con el resto de la “libre y democrática América”. En ello coincidían J. M. Samper y el propio Lastarria, que habían contribuido a popularizar esta concepción.⁶²

Acá Edwards revela la profundidad de su pensamiento anti-popular, autoritario, antidemocrático y promonárquico. Chile había sido la excepción de América Latina a fuer de semejarse a las monarquías europeas. Sostiene que Portales “restauró” el principio monárquico “hasta el punto en que ello era *prácticamente posible*, pero conservó las formas jurídicas de la República”.⁶³ Así polemiza con las visiones externas de Chile:

históricos); 445-484 (Valentín Letelier sobre la imposibilidad de construir una ciencia de la historia y la necesidad de hacerlo con la sociología).

⁶² A. Edwards, *La fronda aristocrática*, p. 299. El colombiano José María Samper (1828-1888), fue un historiador y periodista liberal; autor del *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas (hispano-americanas); con un apéndice sobre la geografía y la población de la Confederación Granadina*, París, 1861 y de unas memorias tituladas *Historia de una alma, 1834-1881*, Bogotá, 1881. La primera de estas obras, escrita bajo la impronta de la “historia filosófica” fue de gran influencia entre los intelectuales del siglo XIX por su propuesta de llamar a América Latina como “Colombia” porque con el nombre de América se reconocía a los Estados Unidos; por estas razones fue leído fundamentalmente por Lastarria, quien lo cita en sus *Recuerdos literarios* (1878).

⁶³ A. Edwards, *La fronda aristocrática*, p. 300. El subrayado es nuestro.

Pero el error de los publicistas e historiadores sudamericanos comienza cuando suponen, frente a nuestra monarquía ordenada, sometida a normas legales y de sucesión regular, la existencia de regímenes más democráticos en los otros países de análogo origen. Nada más inexacto. Ellos también continuaron después de la independencia obedeciendo a gobiernos que, en realidad, no fueron sino despotismos unipersonales, de origen no popular.⁶⁴

De esto se deriva que la República “en forma” no podía ser otra que el período más autoritario y conservador del siglo XIX: las tres décadas de dominio pelucón (1830-1860), de restauración monárquica ideada por Portales. Frente a este régimen el resto de las repúblicas del continente no fueron más democráticas sino que sumaron a los despotismos unipersonales, el desorden y la anarquía. Y hacía analogías con los regímenes romanos:

El abismo que nos separaba, no era el de la existencia entre democracia y monarquía. Nuestro cesarismo era ordenado y regular, como el de Trajano, Adriano, Antonino, Marco Aurelio; el de ellos intermitente y anárquico, como el que se inició en Roma con Cómodo y Pertinax. La paz interior y la continuidad del régimen legal de que aquí gozábamos nos acercan a las monarquías europeas de la misma época, casi todas absolutas o temperadas apenas por algunas fórmulas representativas.⁶⁵

Chile se parecía más a Inglaterra que a Francia, pues su oligarquía no era puramente burguesa sino que había asimilado los restos de la aristocracia. La crisis del sistema parlamentario chileno tampoco era excepcional: “con mayor o menor tensión el fenómeno se viene observando en todos los países civilizados, y obedece a las mismas causas que en Chile”. La burguesía chilena había heredado las fuerzas espirituales sobre las que descansaba el Estado “en forma”:

⁶⁴ *Ibid.*, p. 300.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 300-301.

La disciplina religiosa, el hábito tradicional de la obediencia, el sometimiento espontáneo a las jerarquías, son fenómenos preburgueses y existen con mayor o menor fuerza, en todas las civilizaciones y en todos los tiempos. Su decadencia y muerte han señalado siempre la hora de la disolución final, o el advenimiento de las monarquías absolutas sin forma, fundadas sólo en el hecho. Porque la sociedad, para subsistir, necesita de cadenas, espirituales o materiales. La libertad y lo orgánico son términos incompatibles.⁶⁶

La república, los regímenes representativos y la democracia eran imposibles en América Latina. A partir de esa “monarquía” legal, tenuemente representativa, que guardaba las formas republicanas, se había evolucionado en un sentido “genuinamente europeo” no igualado en el continente:

Lo que he llamado la Fronda Aristocrática, es decir, la lucha, casi constantemente pacífica de nuestra oligarquía burguesa y feudal contra el poder absoluto de los Presidentes, lucha que se inició en 1849 y tuvo su definitivo desenlace en 1891, es un fenómeno idéntico al que, en Europa, transformó, sobre todo a partir de 1848, las antiguas monarquías de derecho divino en gobiernos parlamentarios, dominados por la plutocracia burguesa.⁶⁷

En su interpretación, las revoluciones europeas del siglo XIX no habían sido democráticas ni populares, sólo burguesas. La burguesía se había fortalecido aristocratizándose ya bajo el alero de las viejas monarquías, ya imponiendo a los reyes sistemas semirrepresentativos. En América, tanto la Independencia como las frondas que le siguieron fueron intelectuales y burguesas; el pueblo sólo fue de “carne de cañón”. Edwards recela también de las burguesías, tanto las del siglo XIX como las del XX; éstas habían establecido gobiernos pseudodemocráticos y no populares: “La igualdad moderna condena todos los privilegios

⁶⁶ *Ibid.*, p. 305.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 301.

‘que no tienen por origen la posesión del dinero’; en cambio, la propiedad, aún hereditaria, es uno de los derechos del hombre”. Es más, niega hasta la misma libertad que, en su planteamiento, resulta de la indiferencia burguesa hacia todo los hechos sociales o espirituales que no sean traducibles a dinero: “La tolerancia no ha sido jamás democrática: es un fenómeno esencialmente burgués”. La burguesía detestaba las guerras dinásticas pero no las comerciales, el nacionalismo no era más que el sentimiento de la patria: “considerado ante todo en su aspecto de unidad económica, es la forma burguesa de la antigua idea espiritual de fidelidad monárquica”. Ésta es una lectura ambivalente, de la cual es posible hacer dos interpretaciones: una es que Edwards está desencantado de los resultados históricos de la acción política de su propia clase y la critica ácidamente. Pero la misma lectura sirve para hacer una poderosa crítica de la democracia liberal en que se develan las debilidades del discurso liberal democrático.

5. CONCLUSIONES

El trabajo de Edwards no es un simple ensayo acerca de la historia política de Chile: es uno de los más influyentes en términos históricos, políticos e ideológicos que se hayan escrito acerca de la historia de ese país.

En el plano educativo y ciudadano la historiografía nacionalista de Edwards y de Encina, su compañero en la Unión Nacionalista, influyó en la escritura de los libros de texto con los que se enseñó historia a los estudiantes de primaria y secundaria entre 1930 y 1990. Pero en el plano teórico y epistemológico su influencia fue mucho menor; por más que Edwards criticó a los historiadores liberales del siglo XIX, ni su obra, ni la de su grupo, sentaron nuevas bases para entender la historia y su investigación más allá de lo que la historiografía liberal del siglo XIX había hecho. A lo más su conservadurismo agnóstico, que intentaba superar los viejos esquemas que dividieron los enfrentamien-

tos culturales y políticos entre clericales y anticlericales, los dotó aparentemente de un discurso coherente y sólido.

Pese a esta paradoja, los historiadores se han dejado influir por la impronta que dejó Edwards. Mario Góngora, en su *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile, siglos XIX y XX* (1986), reescribió esta interpretación de la historia, aunque con métodos y narrativa más apegados a la disciplina historiográfica moderna. Otros, que hemos citado, han intentado oponérsele, pero no se han separado de sus conclusiones o intenciones finales respecto de la centralidad de la figura de Portales en la constitución del Estado y de la importancia de la autoridad y el autoritarismo en la formación de la república en las primeras décadas del siglo XIX y su proyección hasta el presente.

En el plano historiográfico Edwards hace un ensayo interpretativo de la historia de Chile con resultados paradójicamente inesperados para él. Es decir, hace lo mismo que le criticaba a la historiografía liberal del siglo XIX: “atrapa los hechos” y les da un significado colocándolos en una trama de causas y efectos, pero en la que el fin de la obra está escrito de antemano. Lo anterior, pese a que su trabajo está iluminado fundamentalmente desde una filosofía de la historia conservadora y hasta reaccionaria, la de Spengler y Carlyle, el uno muy influyente en el medio intelectual posterior a la primera guerra mundial, el otro fuertemente influyente en la Inglaterra victoriana, pero ambos de poca importancia en el debate historiográfico y teórico actual. Algo distinto sucede con los otros teóricos que cita, Burke y Bagehot, de actualidad e influencia en el debate contemporáneo sobre el Estado y el constitucionalismo.

Como crítico del régimen parlamentario Edwards no es un político ni un intelectual que busca democratizar el poder, todo lo contrario: busca reforzar el poder y la autoridad del Ejecutivo devolviendo el que le había sido arrebatado por la fronda parlamentaria. Por ello, su fidelidad con la figura del hombre fuerte de su época, el coronel Ibáñez: una fidelidad que lo llevó a respaldarlo hasta el fin de su régimen. Así, resulta extraño que, como

ayer lo hiciera Alberto Edwards, hoy se eleve la figura de Portales como el fundador del Estado chileno, y que este lugar común sea aceptado por políticos, historiadores e intelectuales chilenos de probada trayectoria democrática que sufrieron en carne propia los excesos del Estado, y que coincidan con las opiniones de ex funcionarios de la dictadura.

La fronda aristocrática cumple con todos los requisitos de una filosofía de la historia conservadora y reaccionaria. Chile habría tenido una supuesta “Edad de oro” perdida, que correspondería a la colonia, un pasado remoto pero que era necesario restituir. Para ello recurre a la figura del héroe: un ser superior, capaz de sobreponerse a las cotidianidades de la vida de los hombres comunes, e individualmente asumir tareas titánicas y superiores a las fuerzas humanas. Edwards encontró en Portales al héroe que logró restituir el pasado colonial chileno, la estabilidad perdida, esa edad de oro que corría el riesgo de escaparse con el paso del tiempo y de la historia.

Iluminado por el —en sus propias palabras— “genial filósofo alemán”, nuestro historiador cree en los sistemas estatuidos por el principio del orden, por el prestigio de una clase y sancionadas por la religión o, a falta de ésta, por un sentimiento “casi” religioso, es decir, en las monarquías y no admite que los gobiernos, la formación de los Estados, y de los sistemas de partidos, sobre todo durante la primera mitad del siglo XIX, sean fruto de los enfrentamientos ideológicos, políticos y culturales entre fracciones de la elite política, cultural o económica. En el caso chileno, y desde una perspectiva cultural, entre dos fracciones fundamentales de esa elite: una liberal, democratizante, laica, modernizante, científicista, y otra conservadora, autoritaria, confesional, tradicionalista que se vienen debatiendo y confrontando en Chile a lo largo de toda su historia republicana y que se expresan más notoriamente en los momentos de crisis políticas. Ni toma en cuenta que esa élite (y en alguna medida toda la sociedad chilena) puede ser entendida como una sola, unida inextricablemente por lazos de consanguinidad y parentesco, a los que nues-

tro historiador respondía y que usaba, tanto en su vida pública como en su acción política. Lazos que no impiden que el enfrentamiento ideológico se haya desarrollado incluso al interior de cada familia en tanto la elite aristocrática como en el resto de la sociedad. Si bien se puede coincidir con nuestro historiador en que no existen grandes diferencias regionales y que las aristocracias provinciales están unidas a las de la capital, por lo mismo los conflictos no son regionalistas, sino ideológicos y esto no es un detalle sino el meollo de que los enfrentamientos políticos, ideológicos de Chile tanto del pasado como del presente, se jueguen preferentemente en el campo de la cultura.

Esta elite, el objeto fundamental de su preocupación y su principal objeto de estudio, ha controlado Chile casi toda su vida republicana, cuando, y en esto estamos de acuerdo con Edwards, desde muy temprano logró traspasar exitosamente sus esquemas culturales y proyectos ideológicos de nación al resto de la sociedad. Pero es aventurado concluir que era una “aristocracia burguesa” como lo pretende, sino en todo caso una elite dividida ideológicamente entre tradicionalistas, modernizantes autoritarios y liberales democratizantes. Lo que se ha transformado en una constante en la política, y es allí donde radica la originalidad, es que de la combinación que las diversas representaciones construyeron el régimen que resultaba en determinado momento político era más autoritario y conservador si las dos primeras fracciones se unían en contra de la segunda; pero si la unidad se producía entre la elite modernizante y autoritaria y la liberal y democratizante, el régimen político que resultaba era progresista y liberal: lo que ocurrió entre 1830 y 1891, hasta que la “república oligárquica” fracasó en 1925, que es cuando nuestro autor hace su reflexión acerca de la historia política de Chile.

Por lo anterior, estas disputas entre representaciones políticas de la elite durante el siglo XIX no quitan que la historia nacional pueda ser comprendida, hasta el presente, mediante los vaivenes, las oscilaciones o las dinámicas de esta dialéctica social y cultural que permanentemente oscila entre un extremo y el otro,

sin lograr nunca imponerse éste sobre aquel, en un “empate catastrófico” que dividió y divide a la nación en dos bandos con igual fuerza. Así, desde recién fundada la República y hasta el presente, los debates culturales, las instituciones, la política, las elecciones, se mueven entre estos dos extremos que conforman dos ciudadanía, dos maneras de habitar un mismo país y dar vida a una misma nación, radicalmente distintas, paradójicamente, dentro de un mismo territorio. Este tipo particular de enfrentamiento no se juega en el campo social, sino en el ideológico y cultural, que es el objeto de la historia intelectual.

Entender la formación del régimen político de la primera mitad del siglo XIX como lo plantea Edwards equivale a aceptar una concepción antiprogresista de la historia —en lo que nuestro autor se acerca al fascismo, tan de moda en el Chile de esa época y que el gobierno de Ibáñez contribuyó a propagar. Si bien una parte de la elite chilena deseaba “volver a la colonia” o, al menos, no salir de ella, no es totalmente exacto que el régimen político establecido a partir de 1833 haya sido una “restauración colonial”. Más bien —y ya lo hemos demostrado en otra parte— lo que se instaura en Chile es la consagración de un proceso que claramente estaba en marcha desde fines de la década de 1780 y que es, “a todas luces”, ilustrado, es decir, moderno y no precisamente tradicionalista, como es la concepción moderna del significado del concepto “colonial”. Esto no quiere decir que no hayan pervivido resabios coloniales hasta avanzada la segunda mitad del siglo XIX; pero hay que atender a que el grupo que dominó a partir de 1830 estuvo compuesto por dos fracciones de una elite en que se unieron tradicionalistas y conservadores modernizantes, y en la que había ilustrados y coloniales, modernos y tradicionalistas. Lo que no impide que no hubiese enfrentamientos en el campo ideológico y cultural e incluso al interior del Estado y el gobierno.

El pensamiento político de Edwards constituye un vigoroso replanteamiento del pensamiento conservador y autoritario del siglo XIX chileno. Un pensamiento político secularizado, en el que

la religión no estaba presente y en el que eliminada la casta sacerdotal que antes dirigía las naciones, sólo quedaba la aristocracia ahora transformada en oligarquía plutocrática. Para Edwards ni el pueblo participa de la política, salvo como masa informe e incapaz de reflexionar por sí misma, ni la democracia es posible, pues es una quimera resultante de elucubraciones teóricas.

¿Qué queda entonces? La nación: unidad espiritual, metafísica, que une a los hombres a través de una historia común. Con una sociedad que, para transformarse en nación, para hacer historia, “debe” constituir un Estado “en forma”. Pero ante la crisis de las formas aristocrático-burguesas del siglo XIX en Chile y Europa, esta unidad espiritual, esta forma immanente a la que un pueblo, organizado jerárquicamente, pertenecía, presagiaba el advenimiento de otro fenómeno: el de una nación, una unidad espiritual liderada por un héroe, un ser que siendo portador de una mirada superior, decidiera por todos los destinos del pueblo.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLAMOS, MARÍA IGNACIA, *Perspectiva de Alberto Edwards V.*, Santiago, Aconcagua, 1976.
- BAGEHOT, WALTER, *Physics and politics, Thoughts on the application of the principles of "natural selection" and "inheritance" to political society*, Chicago, Ivan R. Dee, 1999.
- BETHELL, LESLIE, *Historia de América Latina*, vol. 6, Barcelona, Crítica, 1991.
- BURKE, EDMUND, *Select works of Edmund Burke*, Indianápolis, Liberty Fund, 1999.
- CARLYLE, THOMAS, *Oliverio Cromwell: introducción a las cartas y discursos de Oliverio Cromwell*, Buenos Aires, Nova, 1946.
- CAVIERES, EDUARDO, *Comercio chileno y comerciantes ingleses, 1820-1880. Un ciclo de historia económica*, Santiago, Universitaria, 1999.
- COMTE, AUGUSTE, *Cours de Philosophie positive*, 6 vols., Paris, J.B. Baillièrre et fils, 1869.
- DONOSO, RICARDO, *Las ideas políticas en Chile*, México, FCE, 1947.
- EDWARDS VIVES, ALBERTO, "La sociología de Oswald Spengler", *Atenea*, Concepción, núm. 4-5 (junio y julio de 1925).
- , "Siete años de recuerdos políticos", *El Mercurio*, Santiago (1912).
- , *Bosquejo histórico de los partidos políticos chilenos*, Santiago, Editorial del Pacífico, 1976.
- , *La fronda aristocrática*, Santiago, Editorial del Pacífico, 1945 [1ª ed., 1927].
- , *La organización política de Chile*, Santiago, Editorial del Pacífico, 1943.
- GAZMURI, CRISTIÁN, "Presentación a Siete años de recuerdos políticos de Alberto Edwards", *Mapocho*, Santiago, núm. 30 (segundo semestre de 1991).
- , *Testimonios de una crisis, Chile, 1900-1925*, Santiago, Universitaria, 1980.

- JOCELYN HOLT, ALFREDO, "Institucionalidad liberal y universidad en el Chile decimonónico", *Universum*, Talca, núm. 6 (1991).
- , *El peso de la noche: nuestra frágil fortaleza histórica*, Santiago, Planeta, 1999.
- KANT, IMMANUEL, *Filosofía de la historia*, trad. de Eugenio Ímaz, México, FCE, 2002.
- LASTARRIA, JOSÉ VICTORINO, *Don Diego Portales, juicio histórico, en Miscelánea histórica y literaria*, Valparaíso, Imprenta de "La Patria", 1868.
- , *Recuerdos literarios*, Santiago, 1878.
- MORAGA VALLE, FABIO, "Muchachos casi silvestres". *La Federación de Estudiantes y el movimiento estudiantil chileno, 1906-1936*, Santiago, Universidad de Chile, 2007.
- , *Ciencia, historia y razón política. El positivismo en Chile, 1860-1900*, México, El Colegio de México, 2006.
- PORSCHNEV, BORIS, *Los levantamientos populares en Francia en el siglo XVII*, México, Siglo XXI, 1978.
- PORTALES, DIEGO, *Epistolario*, 3 vols. eds., Ernesto Cruz y Guillermo Feliú Cruz, Ministerio de justicia. Santiago, 1937-1938.
- ROJO, GRINOR, "La modernidad del proyecto universitario de Bello", *Anales de la Universidad de Chile*, año 6, núm. 15 (diciembre 2003).
- SMITH, PAUL, ed., *The English Constitution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- SPENGLER, OSWALD, *La decadencia de Occidente*, 2 vols., Madrid, Calpe, 1923.
- VIAL CORREA, GONZALO. *Historia de Chile, 1891-1973*, vol. 1, t. I, Santiago, 1985.
- WEBER, MARIANNE, *Biografía de Max Weber*, México, FCE, 1995.

EL HUMANISMO FILOSÓFICO DE LA EDUCACIÓN Y DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA DE SAMUEL RAMOS

Mario Magallón Anaya

EL DUALISMO EN LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA CONTEMPORÁNEA

Partimos del supuesto de que todo proyecto educativo busca un desarrollo armónico e integral del ser humano. Por lo mismo, se requiere de una antropología filosófica de la educación que vaya más allá de posturas dualistas, que proponga una antropología del ser humano genérico, donde éste sea la expresión de la unidad humana en la diversidad y la diferencia de lo humano.

Es desde este horizonte de sentido que vamos a abordar el concepto de humanismo en la antropología filosófica de Samuel Ramos. El concepto de *hombre* genérico de Karl Marx sirve como referente conceptual para analizar la filosofía de la antropología filosófica de Ramos.

Al analizar la antropología filosófica de Samuel Ramos se pueden derivar de ella implicaciones dualistas contenidas en la propuesta de *Hacia un nuevo humanismo*;¹ donde presenta un modelo de ser humano que, partiendo de lo universal *a priori*, constituye un *a posteriori* como ser fáctico e histórico, en el que no siempre es posible realizar síntesis unitaria del concepto filosófico de *hombre*, de *ser humano* como ser genérico constituido dialéctica e históricamente.

¹ Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, en *Obras completas*, t. II, México, UNAM, 1941 (Col. Nueva Biblioteca Mexicana), pp. 113-146.

Sin embargo, Ramos insiste en superar la dualidad alma-cuerpo, al considerar que no son sustancias incomunicadas, como afirmó el “dualismo cartesiano”, cuya unión es preciso explicar en virtud de una “armonía preestablecida”. Lo cual lleva a Ramos a decir, con Max Scheler, que

Alma y cuerpo son elementos que se compenetran de manera de constituir una unidad del ser humano. Un mismo proceso, visto desde fuera, es un fenómeno fisiológico, y visto desde dentro un fenómeno psíquico. Sin embargo, una viciosa actitud del hombre [...] ha tendido a destruir su unidad, enemistando los valores materiales y espirituales. Lo único que puede hacer la filosofía, es demostrar que esta división interna no es una ley necesaria de la existencia humana, sino un accidente de la historia.²

Sin embargo, Ramos no resuelve la dualidad, sino más bien, la sustancializa teórica y metafísicamente, al pretender unificar en la espiritualización metafísico-religiosa, la unidad de alma-cuerpo. De tal manera, el problema del dualismo se encuentra presente no obstante el esfuerzo conceptual filosófico y ontológico de nuestro autor.

Es necesario partir de la unidad del ser humano como *ser genérico*, resultado del proceso de progresión evolutiva del “ser humano natural” en la historia. Como ser que se hace *en* y *es* en los modos de producción de las condiciones de vida y de existencia. Porque, según Marx

El hombre no es simplemente un ser natural; es un ser *humano* natural. Es un ser para sí y, por tanto, un *ser genérico* y como tal tiene que expresarse y confirmarse en el ser y en el pensamiento. En consecuencia, los objetos *humanos* no son objetos naturales como se presentan directamente, y el *sentido humano*, tal como se *da* inmediata y objetivamente, no es sensibilidad *humana* ni objetividad humana. Tampoco la naturaleza objetiva ni la naturaleza subjetiva se presentan directamente en una forma adecuada al ser

² *Ibid.*, p. 75.

humano. Y como toda cosa natural debe tener su origen, el *hombre* tiene su proceso de génesis, la *historia*, que es para él, sin embargo, es un proceso consciente y, como tal, que se supera conscientemente a sí mismo.³

El ser genérico se humaniza y humaniza los objetos y las cosas en el proceso del trabajo, de producción y de reproducción historizada. Es la transformación de la naturaleza, que iría del proceso dialéctico del *ser en sí* al *ser para sí* hegeliano en la “historicidad humana natural”. Es un ir en la historia, del *homo faber* al *homo sapiens*, del *homo sapiens* al *homo economicus* y del *homo ciberneticus* y al *homo ludens* de Sartori.

Sin embargo, existencia y esencia son concebidas por Marx como unidad de un fenómeno natural en progresión, dicha unidad ha sido fragmentada y dividida en el final del siglo xx por las filosofías posmodernas, por las poscoloniales y por la globalización. Es decir, el desarrollo del ser humano como unidad de la razón y de la naturaleza diferenciada a través de la historia ha desaparecido en la inconsistencia, la fragmentación y el desencanto de la modernidad excluyente unitaria y cerrada europea.

De tal manera, las filosofías que reflexionan por el ser humano material e histórico, parece, desde el horizonte de algunos intelectuales, que han llegado a su fin. Así lo han creído filósofos e intelectuales posmodernos europeos, mexicanos y latinoamericanos.

Por otro lado, la forma antropológico-filosófica, planteada en lo general por Ramos, no considera el ámbito histórico cultural del estatus del mexicano, no obstante que busca por todos los medios hacerlo parte de los supuestos filosóficos del modelo europeo, desde el cual se analiza y juzga el ser y la existencia de la cultura mexicana.

³ Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, México, Grijalbo (Col. Setentas), 1972, p. 189.

Esto hace mirarlos en una relación comparativa desigual entre lo europeo, lo mexicano y latinoamericano, para mostrar los aspectos más negativos, de lo nuestro; parcializa dividiendo la unidad cultural mexicana y latinoamericana, a la vez que es negatoria, es decir, no acepta la diversidad y la diferencia de las culturas que la constituyen, aunque no siempre en una relación horizontal de alteridad en la equidad y en la igualdad. La cultura, en general, se funda en afirmaciones y negaciones dentro del proceso de producción social, política, cultural, económica e histórica. Todo lo cual da un sentido de ser e identidad a sus creadores.

Tradicición, historia, cultura, realidad, filosofía, educación, imaginarios sociales, representaciones, simbolismos y mitos mexicanos son concebidos por el filósofo michoacano como entidades incapaces, insuficientes e inmaduras comparadas con el modelo europeo. Esta concepción de Ramos limita, por no decir que niega, las potencialidades y las prácticas humanas ejercidas desde el horizonte histórico y cultural *del mexicano* y de *lo mexicano*.

Como consecuencia de la percepción de lo propio, Ramos considera necesario difundir en México la convicción de la existencia de valores intrínsecos universales, cuya “realidad es inalterable”, porque no depende de nuestros puntos de vista. Lo cual obstruye la posibilidad de descubrir, con autonomía y libertad, las peculiaridades de lo propio de la filosofía y la cultura del mexicano. Esto no permite a Ramos “discriminar cualidades originales que autoricen a proclamar la existencia de un estilo vernáculo”.

Así, desde esta concepción de cultura, Ramos, a partir de de Max Scheler, considera que “lo esencial de la cultura está en un modo de ser del hombre, aun cuando en éste no exista impulso creador”, como sería el caso de la cultura mexicana. Más aún, si alguna cultura posible se pudiera tener “sería derivada”. Porque “los mexicanos imitan mucho”. Es decir, según Ramos:

En último término, la imitación ha determinado en la vida mexicana un efecto que no ha llamado mucho la atención a los historiadores, y que es, sin embargo, fundamental para entender nuestro inmediato pasado. Lo cual consiste en el desdoblamiento de nuestra vida en dos planos separados, uno real y otro ficticio.⁴

Esta forma de entender el conocimiento y la filosofía (metafísico-ontológica) se constituye en una visión universalista totalitaria excluyente que modeliza la humanización del hombre desde el horizonte de los valores y la cultura europea. Porque, para Ramos: “no se puede ser moral, en el noble sentido de la palabra, mientras no se es culto”, aunque entiende “culto” en el sentido europeo.

Por lo tanto, el mexicano por no encontrarse dentro del círculo de la cultura por excelencia sólo es una existencia marginal excluida del centro económico y cultural. Por ello, el mexicano al sentirse fuera del ámbito de la cultura totalizadora europea generará en su conciencia, según Ramos, un “sentimiento de inferioridad”, de autodenigración y de menosprecio de todo lo mexicano.

HUMANISMO Y ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA EN SAMUEL RAMOS

Es importante señalar que Samuel Ramos (1893-1959) no desarrolló expresamente una filosofía de la educación, aunque sí tuvo algunos acercamientos al problema de la educación mexicana en textos clave para la reflexión sobre una filosofía de la educación en México.⁵ Su cercanía y colaboración con José Vasconcelos marcarán sus formas de entender la(s) filosofía(s) del continente americano.

⁴ S. Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa Calpe Mexicana, 1976. p. 24.

⁵ Véase *ibid.*; S. Ramos, *Veinte años de educación en México*, en *Obras completas*, tomo II, México, UNAM, 1976.

A través de la lectura de la *Raza cósmica* y la *Indología* de José Vaconcelos, comprende el proyecto de una educación nacional integradora de la identidad nacional; su participación dentro del grupo de los Contemporáneos en las interminables discusiones filosóficas, literarias, estéticas, sobre lo universal y lo particular va a determinar su filosofía, lindante entre el universalismo occidental excluyente y el particularismo nacional relativista. Ezequiel A. Chávez (1891-1946) influirá en su pensamiento psicológico y le abrirá las posibilidades para comprender la “psicología del mexicano”, la cual combina y cruza con el psicoanálisis de Alfred Adler. Así, *El perfil del hombre y la cultura en México* de Ramos tiene la huella de los estudios de psicología, educación y filosofía positiva de Ezequiel A. Chávez, aunque no hace mención de esta influencia en la obra.

Por otro lado es importante señalar que también su maestro Antonio Caso recibió la influencia de la teoría psicológico-filosófica del intuicionismo de Chávez, antes que la de Bergson o de Boutroux.

Uno de los biógrafos más reconocidos de Samuel Ramos, Juan Hernández Luna, al hacer un recuento de la labor filosófica ramoniana, de sus influencias y de las instancias filosóficas fuera de México en la segunda década del siglo veinte, señala que en 1926 Ramos se encuentra en Francia y viaja a Rusia.

Samuel Ramos, ansioso de acrecentar su saber va a Europa en el año de 1926. Su amigo y compañero de la adolescencia, Manuel Martínez Báez, lo encuentra en París y lo describe “asistiendo a los cursos de la Sorbona y del Colegio de Francia, o devorando libros de filosofía en su cuartucho de aquel Hotel de la Sorbonne, pomposo de nombre y paupérrimo de realidad. O extasiándose ante la pura belleza de la Victoria de Samotracia, de la Venus de Milo o de los cuadros de fray Angélico y de otros primitivos en la galería de los Siete Metros en el Museo del Louvre. O preparándose en la contemplación de ‘Las Ninfas’ de Monet y en la lectura Maeterlinck para gustar mejor a Debussy en la Melisande de Lotta Sechoenne, o embelesado con la fina maravilla de algún concierto

sinfónico dirigido por Furtwängler o Maurice Ravel”. Luego va Rusia y, en Moscú tiene oportunidad de charlar con Isadora Duncan, quien aquel año de 1926 montaba un ballet político.⁶

En 1927 vuelve a México enriquecido por los estudios y experiencias europeas y torna a las clases de la Escuela Nacional Preparatoria y a las labores de escritor.

En los números uno y dos de la revista *Ulises*, correspondientes a mayo y junio de 1927, Ramos realiza una crítica sobre la personalidad filosófica del maestro Antonio Caso. Empero, este ensayo no pasó inadvertido en el medio cultural y político de la capital mexicana. Resultado de ello se publicarán en cadena, una serie de respuestas en contra del texto de Ramos y en defensa de Antonio Caso.

Destacan “La insinceridad de Samuel Ramos” de Miguel A. Cevallos, el artículo de Luis Garrido “Un censor inoportuno” y sobre todo, el opúsculo de Antonio Caso, *Ramos y yo*, escrito por demás ofensivo, donde se muestra la prepotencia grotesca y grosera de Antonio Caso, sobre todo no esperada por la calidad humana que representaba el maestro. Caso no acepta la crítica, y menos aún tiene la intención o interés por realizar un diálogo racional y filosófico con su discípulo Ramos.

Así, Caso sin un fundamento filosófico ni razones de peso teórico apela al principio de autoridad de carácter escolástico, porque no da razones necesarias y suficientes de sus argumentos y afirmaciones, colocando a Ramos en una situación de supuesta “desigualdad intelectual” e “incapacidad filosófica”. Esto de ningún modo tiene validez teórico-epistémica, pero sí ideológica, porque Ramos era un hombre enterado de los últimos acontecimientos de la filosofía y cultura de su tiempo.

Sin embargo, la discusión filosófica con Antonio Caso hace a Ramos asumir una posición de alerta sobre los problemas del conocimiento, de la ontología, de la razón, de la racionalidad,

⁶ Juan Hernández Luna, “Biografía de Samuel Ramos”, en Samuel Ramos, *Obras Completas*, t. II, México, UNAM, 1976, p. xiv.

del arte y de la cultura. A la vez que el conocimiento y el manejo de la filosofía orteguiana lo habilitan suficientemente para aceptar que la filosofía no puede hacerse de espaldas a la historicidad, allí donde el referente central serán las condiciones de existencia de los seres humanos circunstanciados. Lo cual conjuntado con sus estudios de psicología le permiten descubrir que el ser del mexicano y la mexicanidad están *transidos de inmadurez*, sin fundamento óntico, ontológico, epistémico, como de la vida histórica, social, científica y tecnológica.

Esto puede ser entendido como la negación de la identidad del ser humano como individuo, como sujeto racional pensante historizado, para colocarlo en situación de indeterminación, en el “no ser todavía” de Heidegger, donde el ente se encuentra en la indefinición situacional fenoménica y, por lo tanto, carente de horizonte histórico-filosófico.

La permanente espera de “el que vendrá” a salvarnos desde fuera, desde la extranjería de origen arielista-rodoniana se funda en el falso supuesto ontológico de la latinidad de todos los nacidos en nuestra América.⁷ Empero, la experiencia histórica demuestra que sólo podemos salvarnos a nosotros mismos asumiendo la necesidad de la unidad humana en la diversidad y la diferencia de culturas, sólo posible de realizar a través de nuestro hacer y quehacer como seres situados en un horizonte histórico de sentido ensayístico, onto-epistémico y simbólico en sus diversas expresiones: filosóficas, literarias, simbólicas, políticas, científicas, etc. Esto a la vez implica la necesidad de reconocer nuestras limitaciones, posibilidades, alcances y potencialidades para la realización de propio *pro-yecto* social e individual humano.

A través del tiempo se ha podido observar que la estancia del michoacano en Europa, especialmente en Francia, marcará su forma de filosofar y de hacer filosofía. Allí se acerca a la filosofía de Nicolai Hartmann, de Max Scheler, de Wilhelm Dilthey, de Edmund Husserl, de Martin Heidegger, de José Ortega y

⁷ Véase José Enrique Rodó, *Ariel*, México, Biblioteca del maestro/SEP, 1960 y Arturo Ardao, *América Latina y la latinidad*, México, CCYDEL-UNAM, 1993.

Gasset, etc. No sólo esto, sino que, además de la lengua francesa aprende alemán para la mejor comprensión de la filosofía y la ontológica alemana.

Inicia la crítica al capitalismo y la civilización industrial, que privilegia la producción, el desarrollo económico, el dinero y la ganancia que potencian el individualismo, la exclusión y la explotación humana.

Samuel Ramos fue el iniciador de la “ontología del mexicano”, el movimiento cultural, filosófico, estético y literario, fue quien asumió “el rostro levantado, seco y doloroso” de quienes, entonces habitaban México. A los veinte años de edad entra en contacto con el movimiento filosófico español liderado por José Ortega y Gasset, a través de las lecturas de la colección editorial el *Espectador*, la *Biblioteca de Ideas del siglo xx* traducida por el filósofo madrileño José Ortega y Gasset y sus discípulos,⁸ así como con la célebre editorial *Revista de Occidente*, a través de la cual Ramos pudo conocer las corrientes y los pensadores más influyentes de la Europa de la posguerra.⁹ De esta manera, la filosofía de Ramos se enriquece:

Con el intuicionismo, romanticismo, pragmatismo y bergsonismo aprendidos con Antonio Caso, Ramos agregará a su saber el realismo crítico, el neokantismo, la fenomenología, el historicismo, la filosofía de la cultura, los valores y de la persona de Rickert, Scheler, Hartmann, Heidegger, Dilthey, Husserl, Brentano y otros. Particularmente tomará de Ortega la noción de “perspectivismo” y la doctrina de la “razón vital” que harán posible y justificable la elaboración de una filosofía de lo concreto o de las circunstancias, es decir, el derecho de cada cultura de contar con una filosofía propia, un pensamiento nacional.¹⁰

⁸ Véase J. Hernández Luna, *Samuel Ramos. Su filosofar sobre lo mexicano*, México, FFYL-UNAM, 1956, p. 15.

⁹ Véase J. Hernández Luna, *Samuel Ramos, Etapas de su formación espiritual*, Morelia, UNMSNH (Col. Biblioteca de Nicolaítas Notables, 16), 1982, p. 16.

¹⁰ Ma. de la Paz Hernández Aragón y Roberto Sánchez Benítez, *Samuel Ramos Magaña*, Morelia, Archivo Histórico UNMSNH, 1998, pp. 47-48.

Para la mayoría de los biógrafos, la obra filosófica de Ramos es unilateral y acrítica, porque, salvo excepciones, sólo hacen relatos descriptivos, pero no van a la profundidad de los grandes problemas implícitos en los planteamientos filosófico-antropológicos, ni a las dificultades y conflictos teórico-filosóficos y ontológicos y su relación con el conocimiento de la realidad mexicana y la historia de una época.

Puede decirse que la mayoría de sus biógrafos asumen como válidos sus supuestos ontológicos, psicológicos, epistemológicos, estéticos, desde los cuales Ramos reflexiona sobre la realidad sociohistórica y cultural mexicana. Empero, en filosofía nada ni nadie puede aceptarse como definitivos, menos aún en el campo del conocimiento y de los saberes.

Por lo mismo deben ponerse en cuestión los fundamentos filosóficos, políticos, sociales, éticos, estéticos y culturales de un filósofo y de una época histórica, así como cualquier otra forma de filosofar y de hacer filosofía desde cualquier horizonte histórico de sentido.

La filosofía como duda radical es problematizadora y antidogmática, tránsito dialéctico, proceso permanente de pensar, actuar, experimentar, vivir y ensayar. Porque ensayar es la epifanía que restaura el sentimiento de comunidad que rearticula un sentido de la vida y del estar en el mundo que ha sido fracturado en nuestra época, especialmente, en nuestros espacios geográficos y culturales en dispersión y la eclosión de los saberes, de los signos fragmentados, de construcciones discursivas coherentes que apelan a la mirada lúcida del ensayista para remontarse en la particular lectura del mundo susceptible de ser comunicado.¹¹

La filosofía, en la medida que es una duda radical, es un preguntar y repreguntar sobre la Realidad, el Ser, el ente, la existencia, la esencia, la historicidad, el simbolismo, la semántica, las formas discursivas y. sobre las relaciones intercontextuales

¹¹ Véase Liliana Weinberg, *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*, México, UNAM-FCE, 2001, p. 11.

y onto-epistémicas entre la filosofía y la práctica, la existencia y la historia. Todas estas son formas filosófico-ideológicas de entender al ser humano y sus productos espirituales y materiales, pero de ninguna manera es ejercicio del pensar sin compromiso con el mundo y la realidad existente de los seres humanos situados en el tiempo.

En consecuencia, la existencia de la filosofía mexicana y del cualquier filosofía, sólo adquiere valor y sentido desde el propio horizonte histórico de comprensión, porque existencia, vida e historia sólo son *siendo* en la finitud del ser, del ente situado.

Por lo tanto, el ente no se encuentra en la realidad, como *las cosas y los objetos* inertes e insensibles, que sólo *están*, sino que sólo pueden ser *siendo* en el proceso histórico, allí donde la existencia y la esencia realizan la síntesis en la unidad del ser humano, pues en él se constituye y conforma la identidad de “ser en el mundo”, aunque no de forma definitiva, sino dialécticamente abierta.

El ser humano como existencia o como ente social es la unidad en la multiplicidad y diferencia del ser humano que se constituye en la historicidad. Porque, como escribe Dilthey, si el hombre tiene alguna “esencia”, ésta se constituye en la historicidad, es decir, en la finitud, en el límite de lo tangible y del intangible que se expresan en la totalidad de la existencia.

En sus escritos filosóficos primarios, previos a *El perfil del hombre y la cultura en México*, Ramos realiza una crítica a la modernidad filosófica, ética, política y arte europeos, así como al capitalismo mundial de la época de la posguerra.

En *Hacia un nuevo humanismo* (1940) efectúa una crítica a las influencias de la filosofía occidental e intenta refundamentar el sentido del humanismo, del hombre y la vida. Es una crítica a la modernidad y al capitalismo europeos, donde asume el compromiso ético responsable con el ser humano. Así lo expresa Ramos al señalar que:

La vida instintiva, que representa a la naturaleza dentro del hombre, adquiere conciencia de sus derechos y se sobrepone al espíritu

con aire de venganza por la humillante servidumbre en que éste la había mantenido a lo largo del tiempo. Un nuevo tipo de hombre se yergue orgulloso y dominador, despreciando la antigua moralidad, ansioso y expansiva la vida de un cuerpo por medio de los atractivos que le ofrece la civilización. El disfrute del dinero como instrumento de poder, y como medio para obtener el bienestar material y la vida confortable, los placeres sexuales, el deporte, los viajes, la locomoción, y una multitud de diversiones excitantes constituyen la variada perspectiva en que se proyecta la existencia del hombre moderno.¹²

Para Ramos el concepto de civilización, del desarrollo de la ciencia y de la tecnología en la Segunda Guerra Mundial, se separan de la cultura hasta generar una tensión “dramática” y “trágica” que hace sentir en la conciencia de los hombres modernos sus efectos dolorosos de destrucción. A la vez que les hace tomar conciencia de las consecuencias: positivas y negativas del culto a la ciencia y a la técnica, realiza la crítica a estos dos campos del conocimiento de la civilización occidental, lo cual le hará decir, que “la consecuencia determinada por el culto de la técnica es la *sobreproducción* que multiplica innecesariamente la variedad y el volumen de la cultura y la civilización hasta agobiar al hombre bajo su peso abrumador”.¹³

Para 1940 el desencanto de Ramos con la modernidad europea le permite señalar con fuerza la crisis de los valores fundamentales del humanismo, allí donde se agita no sólo el problema estético y académico, sino también, el sumamente moral, ese que toca en lo profundo a la metafísica, a la antropología y a la filosofía del hombre.

Por lo tanto, según él, se requiere de la reorganización social y económica, si se busca cambiar las condiciones de existencia del ser humano y de su felicidad, sin distinción de clases,

¹² S. Ramos, *Hacia un nuevo humanismo, Obras Completas*, t. II, México, UNAM, 1976, p. 4.

¹³ *Ibid.*, p. 9.

de grupos ni de género, etc., porque es desde allí donde deberá considerarse la totalidad de las aspiraciones humanas, las cuales para realizarse demandan plantear *un nuevo humanismo*.

Esto es, proponer un nuevo concepto de humanismo que busque ir más allá del humanismo tradicional, el cual que deberá presentarse como el ideal para combatir la “infrahumanidad engendrada por el capitalismo y el materialismo burgués”.

La preocupación sobre este nuevo humanismo da pie a un ensayo antropológico, filosófico y cultural que reflexiona no sólo sobre la libertad del hombre, sino sobre sus condiciones de existencia como ser situado en el mundo en su condición de ser, siendo en el mundo. Es un ejercicio opuesto a toda forma cerrada. Ésta es la actitud comprometida del filósofo y ensayista concebida como forma expresiva y como sujeto del discurso en la relación entre la *sujetividad* y las demás relaciones humanas, sociales, políticas, científicas y filosóficas. El ensayo filosófico *Hacia un nuevo humanismo* de Samuel Ramos no es un ejercicio autobiográfico, sino una reflexión de profundidad filosófica.

Esto mueve a una interrogante: ¿Cómo *debe ser* el hombre en el nuevo humanismo de Samuel Ramos? El hombre, el ente, como ser en el mundo, solo *es siendo con los otros, en la historia y desde un horizonte de sentido*. Este es el lugar y límite desde donde Samuel Ramos toma conciencia de sí y de su situación en la realidad en la cual se encuentra inmerso. Esto es preguntar sobre lo inmediato que busca trascender e ir a lo profundo, a lo ontológico y el conocimiento.

La reflexión filosófica y humanista de Samuel Ramos es la primera mirada del inicio de una reflexión intencional, fenomenológica, de una “intuición primera” sobre la existencia en situación, que en su proceso dialéctico de comprensión logra y permite mostrar lo que el sujeto es como ente, como *Dasein*, pero también, como *mitdasein*, ser con los otros. Es el ejercicio teórico filosófico, donde el hombre toma conciencia de sí mismo, tanto en lo cognoscitivo como en lo ontológico. Porque, para Ramos, el ser humano no es un ser definitivo:

El hombre no es nunca un ser acabado, sino un proceso en camino de realización cuyo impulso nace de sí mismo [...]. El hombre es un ser que actualiza constantemente propósitos que es capaz de representarse en la idea. Ahora bien en tanto que la filosofía puede predeterminar estos propósitos, ella aparece como una función vital que contribuye a la realización del ser humano. La filosofía es en este sentido una investigación de la conciencia normativa, y su misión no se limita a comprender al hombre empírico, sino además al hombre como idea, lo que *el hombre debe ser*.¹⁴

Este *deber ser*, del hombre de Samuel Ramos, nos ubica en el *ser como pro-yecto*, con sentido ontológico existencial y éticamente situado. El hipotético categórico de raíz metafísica kantiana demanda una construcción gnoseológica, una teoría del conocimiento en el ejercicio del filosofar que problematiza, desde diversas reglas teóricas, ontológicas y epistemológicas las cuales son concebidas por Ramos a partir de un principio ético-metafísico prescriptivo y dialógico del *deber ser kantiano*.

Empero, *el deber ser* sólo puede darse y cumplirse en un acto de autonomía y libertad. El hombre en la modernidad se define por la libertad como atributo central antropológico y profundamente humano. Este es el intento por ir más allá de la filosofía de la moral de Kant.

El ensayo filosófico *Hacia un nuevo humanismo* de Ramos es un ejercicio del pensar del yo hermenéutico al yo crítico que genera un nuevo ámbito de la actividad humana, de las costumbres, de la vida, de la existencia toda. De esta manera, puede decirse, con Liliana Weinberg, que el ensayo filosófico de Ramos es un ejercicio dialógico, dialogante, constructivo de un hacer y de un quehacer del ser humano. El ensayo filosófico humanístico de Samuel Ramos puede leerse en la dialéctica y el diálogo entre el yo y el nombre.

Quien habla está adscrito a un orden determinado, carga con señas de identidad social, nacional, regional. El nombre reproduce de

¹⁴ *Ibid.*, p. 16.

forma íntima e individualiza la historia de nuestra familia, el orden jerárquico de nuestra sociedad, nuestra propia posición en el mundo cultural que heredamos”.¹⁵

Empero, nuestro filósofo se resiste, aunque no conscientemente, a ser llamado ensayista, porque su filosofar busca un sentido de verdad sobre una antropología filosófica del hombre.

DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA
A LA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

Desde la propuesta prescriptiva del *deber ser* de origen kantiano, sostenida por Samuel Ramos es posible derivar una filosofía de la educación concebida como idealización de un *pro-yecto* sobre el ser humano individual y colectivo que se desea educar. Empero, esta filosofía de la educación no obstante de partir de juicios *a priori*, desde la idealización, no cancela la empiricidad del ser humano, sino que es el referente en la construcción de las categorías filosófico-antropológicas. Pero, no como algo definitivo o fijo, sino en permanente construcción y mejoramiento. Para nuestro filósofo “existe un pluralismo acertado de categorías y de órdenes” que rigen a cada uno de los entes con su tipo peculiar de leyes. Según Samuel Ramos, las categorías filosóficas cambian con el tiempo:

Sabemos que el repertorio de categorías no es fijo ni inmutable sino que cambia con las épocas de la historia. Las categorías no son, como suponía Kant, una pura emanación del sujeto que, al elaborar el conocimiento, actúa como “legislador del universo”. Hay que suponer a la inteligencia como un instrumento plástico susceptible de una reforma constante, modelado por la experiencia misma que dicta las formas de intelección apropiadas. El sujeto no hace más que seleccionar y emplear estos principios dados conforme a

¹⁵ L.Weinberg, *op. cit.*, p. 40.

las exigencias científicas del momento. Los marcos del conocimiento resultarían de un compromiso entre ciertos intereses y demandas particulares de la inteligencia, por una parte, y la realidad con su propia manera de ser, por la otra.¹⁶

Ramos no pretende desconocer la existencia de una estructura lógica común al género humano, pero sabe que existen modalidades peculiares de acuerdo con los lugares geográficos y los momentos históricos; “o cuando menos —según nuestro autor— al tipo de hombre civilizado de las normas objetivas del conocimiento”.

Sin embargo, esta es una forma excluyente, selectiva y diferenciadora entra *La Cultura* y las culturas. Esto es algo que genera una gran nostalgia a nuestro autor y que muestra, de algún modo, su no aceptación del modo de ser del mexicano, del latinoamericano y del caribeño.

Pero es innegable también que existen modalidades peculiares según los lugares del planeta y según los momentos de la historia, problemas específicos de toda índole que surgen de las circunstancias variables de la vida humana. Ahora bien, todo este conjunto de circunstancias particulares presionando a los individuos hace que éstos se interesen en preferencias por determinados conocimientos que a otros son indiferentes. La circunstancia vital práctica, pues, una selección de intereses conforme a los cuales la inteligencia orienta a sus objetivos. Por sí sola esta selección basta para nuestro repertorio científico y filosófico (y) su fisonomía particular. Debe entenderse que este punto de vista individual puede referirse a una persona, a un pueblo o a una época. De hecho así se ha practicado siempre la ciencia y la filosofía y esa relatividad del punto de vista es una condición fatal a la que nadie escapa por más que lo procure.¹⁷

Como puede observarse, en Ramos los abordajes para construir una filosofía de la educación se puede hacer desde diversos

¹⁶ S. Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, p. 22.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 20-21.

supuestos ontológicos y epistemológicos concebidos como una construcción plural de categorías filosóficas, donde el ser humano es un ente de gran plasticidad y capaz de ajustarse a los múltiples problemas que la realidad le plantea para su transformación. Pero el objetivo central de su filosofía de la educación sería el conocimiento y la formación armónica del ser humano, a partir de ciertos supuestos o principios antropológicos en una situación armónica e integral que posibilite el desarrollo de las capacidades, habilidades e inteligencia humana, en situación abierta y compleja que relativiza el sentido del “ser en el mundo” y de “ser con los otros”. Esto no es otra cosa que el ejercicio intencional del ensayar, del experimentar como trabajo proyectivo del ser humano a educar.

Educación es construir y desarrollar la inteligencia y la razón de los educandos, para resolver los problemas inmediatos y trascendentes de la existencia en una unidad omniabarcante de la realidad, la cual sólo puede comprenderse si se divide en territorios, donde a cada uno de los cuales corresponde, según Husserl, “una ontología regional”.

Dentro de los territorios ontológicos de Husserl y Heidegger propuestos por Ramos, se encuentran cuatro, a destacar, 1) el de los objetos reales, el cual comprende tres capas: *a*) hechos físico-químicos, *b*) hechos biológicos, *c*) hechos psicológicos; 2) el de los objetos ideales, que a su vez se dividen en: *a*) relaciones, *b*) objetos matemáticos, *c*) esencias; 3) el mundo de valores; y 4) la existencia humana.¹⁸

Por existencia humana no se entiende, como ya se explicó antes, sólo la del sujeto humano, sino al mismo tiempo la de los objetos reales, ideales y valores que están en relación directa con ella. La existencia humana comprende pues al hombre y su mundo y por eso las otras tres categorías ontológicas quedan incluidas y referidas a esa existencia. Solo comprendiendo dentro de la “existencia

¹⁸ *Ibid.*, pp. 24-25.

humana” al sujeto y al objeto es posible superar la antítesis del idealismo y el realismo.¹⁹

En consecuencia, Samuel Ramos plantea una fenomenología del hombre, porque éste se constituye y conforma en la historicidad de la existencia humana, como ser permanente y situado en la temporalidad, en situación y como ser de necesidades humanas, sociales y materiales. De esta forma, puede decirse, según Samuel Ramos, que:

La tarea primordial de la antropología filosófica es analizar lo que necesariamente pensamos en la idea del hombre, antes de tomar cualquier posición doctrinaria, antes de adherirnos a esta o aquella teoría antropológica. Así pues el objeto de esta primera investigación no es el hombre como realidad, sino más bien, la representación ideal que de él nos hacemos.²⁰

Desde aquí puede observarse que en el proceso de argumentación de Ramos, la filosofía de la educación podría considerarse como antropología filosófica, porque su núcleo teórico, ontológico y sistémico constituye un proyecto de formación del ser humano integral. Es la concepción del hombre planteada a partir de la sociedad histórica concreta, la cual tiene implícita una práctica política, imaginarios sociales, cosmovisiones, de la realidad, de la vida, de los ideales y las utopías historizadas.

Es la sociedad la que educa, la escuela sistematiza la educación para producir conocimientos y plantear problemas científicos, filosóficos y culturales. La educación es, por lo menos, de dos clases: educación formal e informal. Destaca la educación formal por la forma racional, consciente, sistematizada y metódica en el proceso de enseñanza-aprendizaje. En cambio, la informal es la que se realiza en la vida cotidiana en sociedad,

¹⁹ *Ibid.*, p. 25.

²⁰ *Ibid.*, p. 28.

con los demás seres humanos y sociales en el trabajo, la política, la religión, la economía, la ideología y la cultura.²¹

De esta forma, la antropología filosófica en general, como la antropológica de la educación en particular, remite a una concepción del hombre, en un ejercicio del pensar analítico-crítico del proyecto de “hombre nuevo”.

Aunque, dicho sea de paso, el novohispano José Antonio Alzate ya en el siglo XVIII habla de una verdadera transformación del humanismo a través de un ejercicio crítico y racional y que plantea, mucho antes que José Martí y Ernesto “Che” Guevara, la proposición del “hombre nuevo”, en sus *Gacetas de literatura de México*.²²

El ser humano es un ser psicosomático, una unidad lábil en la que la educación imprime, en un ejercicio dialógico de análisis crítico selectivo, formas de vida, valores, saberes, cosmovisiones, representaciones, conocimientos filosóficos, científicos, tecnológicos, de la vida, la existencia y el mundo.

La educación en general es la que da sentido y dirección a la existencia humana, además de que a través de ella se establecen las directrices axiológicas, ontológicas, estéticas, epistemológicas e históricas que justifican la existencia humana de una época y su sentido. La educación debe ser concebida como entidad productora de conocimientos, símbolos, mitos, rituales y representaciones imaginarias de la sociedad y la cultura.

La cultura, como la educación, es, según Ramos, siguiendo a Max Scheler, un proceso de humanización que se irradia hacia el hombre, se extiende a la naturaleza que lo rodea y en la cual vive. Para Ramos en el ser humano “existe una tendencia incesante hacia objetivos de valor, o para decirlo en una forma

²¹ Véase Mario Magallón Anaya, *Filosofía política de la educación en América Latina*, México, CCYDEL-UNAM, 1993.

²² Véase Rafael Moreno, *La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México, FFYL/DGAPA/UNAM, 2000; José Antonio Alzate y Ramírez, *Gacetas de literatura de México*, Puebla, Hospital de San Pedro, 1831, 4 tomos.

técnica, el hombre es una entidad axiológica”.²³ Ésta es la posición desde la cual se ejerce la educación como ejercicio ético, axiológico, político, filosófico, científico y cultural desde un horizonte histórico de sentido y de significación.

Todo esto lleva inevitablemente a un problema de la antropología filosófica, porque el ser humano es un cruceo en el cual se juntan varias categorías del ser, lo óntico y el fundamento. Sin embargo, este problema nos pone en el camino de su solución, si aceptamos, con los nominalistas, que el ser humano es una entidad unitaria e indivisible y diversa, en la que se conjugan dialéctica e históricamente: razón, voluntad, libertad, instinto, sentimientos, sensibilidad y pasión. Lo cual constituye un modo propio del ser humano.

Sin embargo, Ramos pergeña, de forma a veces temerosa y otra segura, una concepción unitaria del ser humano, aunque, no obstante su esfuerzo, no lo logra. Empero, en la filosofía de la educación estos problemas deberán ser resueltos en, por lo menos, dos vías: la científica y la filosófica dentro de un proceso complejo y combinado entre disciplina, interdisciplina, transdisciplina y metodología, constituido por lenguajes, semánticas, simbólicas, formas expresivas, representaciones, imaginarios, etc. y que constituyen estructuras dialécticamente abiertas e incluyentes. Es, en esta vía, que es posible conformar, por la educación y la cultura, el proyecto del “hombre nuevo” y de un “nuevo humanismo”.

Como se puede observar, el ensayo de Samuel Ramos *Hacia un nuevo humanismo* está obligado a la construcción de sentido, a la resemantización conceptual, a la construcción de nuevos lenguajes, todo lo cual es consecuencia del trabajo de interpretación, de una hermenéutica que reactualiza procesos simbólicos y conceptuales a partir de la confrontación con aquello que es exterior al propio discurso filosófico, pero que es un elemento de prueba, aunque mucha veces sea fallida o inaceptable por su autor.

²³ S. Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, p. 32.

En este sentido el concepto antropológico de Ramos, no obstante su esfuerzo por unificar esencia y existencia, no se logra. Considero que el ser humano, como escribe Marx,²⁴ es una totalidad genérica que busca trascender e implantar los seres humanos concretos en la historicidad de la colectividad y la comunidad social. Lo cual implica una relación de interdependencia entre ideal y realidad, individuo y comunidad, filosofía, ciencia y tecnología, historia del arte y estética, filosofía, ideología y religión.²⁵

En Ramos no coinciden esencia y existencia, menos aún realiza la síntesis de la unidad del ser humano, a pesar de su esfuerzo por mostrar que esencia y existencia son una unidad, como diría Hegel. Ante esta dificultad y desde una perspectiva diferente, puedo decir con Herbert Marcuse, que al filósofo dialéctico en la historicidad le es indispensable captar y distinguir el proceso aparente de la realidad y sus relaciones, donde la apariencia, esencia y existencia no se resuelven en la unidad, sino que se complica.

Empero, dicho en otros términos, es el problema de las filosofías dualistas de muy diverso carácter y tradición, en las cuales no se da la relación en la unidad de lo diverso, entre esencia y existencia. En cambio, en las filosofías unitarias como el marxismo y las filosofías críticas, es en el proceso dialéctico donde la existencia se realiza en la esencia y al mismo tiempo, el existir es una vuelta dialéctica a la esencia.²⁶

El ser genérico en Marx es una unidad integradora en la cual se sintetiza el ser del hombre. Porque sólo “así el *hombre* sigue siendo el sujeto” histórico, que se produce y reproduce en la

²⁴ Véase Erich Fromm, *Marx y su concepto de hombre. Manuscritos económico-filosóficos de Karl Marx*, México, FCE, 1990.

²⁵ Véase K. Marx, *La ideología alemana*, en K. Marx y Friedrich Engels, *Obras Escogidas*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1973, 3 vols.

²⁶ Véase Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, Nueva York, Oxford University, 1941.

transformación de la naturaleza a través del trabajo. Allí donde, según Marx:

El hombre como ser natural y la naturaleza como realidad humana, se ha hecho evidente en la vida práctica, en la experiencia sensible, la busca de un ser *ajeno*, un ser por encima del hombre y la naturaleza (una busca que es el reconocimiento de la irrealidad del hombre y la naturaleza) se vuelve imposible en la práctica.²⁷

De tal forma, el dualismo metafísico-religioso de la antropología filosófica de Ramos se constituye en una limitación para la concepción del hombre, de la educación y la cultura, porque privilegia la esencialidad, la cual es producto y productor; se privilegia pues, universalidad metafísica, por encima de existencia y la realidad social y la universalidad por encima de la particularidad; lo europeo por encima de lo americano. Así, en Ramos, se da una cadena interminable de valores axiológicos, metafísicos, prescriptivos y excluyentes que limitan la práctica de la existencia y del pensamiento, en un ejercicio libre y autónomo en la historia.

La cultura y la educación, vistas desde la filosofía de Samuel Ramos, son el despertar de la conciencia de lo que el ser humano es, su lugar en el mundo como productor y reproductor de conocimientos filosóficos, científicos, ontológicos, axiológicos, simbólicos y tecnológicos.

Es importante señalar que tanto el filosofar como el educar tiene implícitos un deber ser y un compromisos con el conocimiento y con la práctica y la axiológica, pero concebidos desde la unidad integral del ente, “como ser en el mundo”. Allí donde realidad, mundo, vida, existencia y valores se complementan en la totalidad del ser humano histórico social. Ramos tiene razón cuando señala que:

El mundo del valor y el de la realidad son esferas que se complementan. El hombre es el mediador entre esos dos mundos. Puede

²⁷ K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, p. 146.

proponerse los valores como fines de su acción y realizarlos en la vida. [...] El deber ser de los valores es como un puente tendido entre no-ser y el ser. Constituye una dimensión peculiar de valor, su tendencia hacia la realidad. [...] La finalidad de la cultura es despertar la más amplia conciencia posible de los valores, y no como se supone erróneamente la simple acumulación del saber. Cultura y conciencia de los valores son expresiones que significan la misma cosa.²⁸

Coincido, parcialmente con Ramos, que la reflexión filosófica, de la cultura, de la educación y los valores son expresiones que significan dentro de la totalidad humana, la misma cosa. Sin embargo, se requiere ir más allá del ejercicio axiológico del *deber ser* de nuestro filósofo, porque esta forma metafísica es contraria al universalismo antropológico incluyente, allí donde todos los seres humanos formen parte y participen en una relación horizontal de equidad e igualdad con justicia.

En cambio, en Ramos lo antropológico es excluyente y autoritario que limita las prácticas éticas de la libertad como acto de voluntad política en relación de justicia, equidad y solidaridad. Porque, para nosotros es aquí es donde la filosofía de la educación adquiere su sentido filosófico, político, ético, científico, ideológico incluyente, allí donde todos los seres humanos *valen*, cuentan por lo que son como seres humanos, en un ejercicio justo y equitativo de síntesis entre esencia y existencia en la unidad de lo diverso.

Por esta razón educar con base en una filosofía de la educación tiene implícito un sentido político, un compromiso ético con la sociedad, de la cual el sujeto forma parte. La reflexión filosófica de la educación es *praxis*, praxología y teoría práctica, porque plantea la necesidad de establecer pedagógicamente relaciones del hombre con el mundo, en la historia concreta, donde la crítica desempeña un papel destacado al cuestionar los modelos educativos y mostrar los aspectos alienantes y de-

²⁸ S. Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, pp. 47-46.

terministas que constriñen la capacidad creativa de educadores y educandos.²⁹

VEINTE AÑOS DE FILOSOFÍA EN MÉXICO

Las tesis de una filosofía de la educación, desde Ramos, tienen exclusiones y contradicciones flagrantes, porque si lo humano y la libertad es algo común al género humano, entonces ¿Por qué este principio no lo aplica Ramos al estudiar al mexicano y su cultura, menos aún, a las culturas indígenas, a las que menosprecia y denigra?

Es necesario advertir que la concepción de la educación de Samuel Ramos se expresa, explícitamente, en el texto de la historia de la educación del México posrevolucionario. En éste, Ramos hace un recuento en *Veinte años de educación en México* (1941). Desde la obra analiza veinte años de la historia de la educación nacional y considera que ha estado determinada por la cultura externa, impuesta o autoimpuesta. Sin embargo, su análisis de la educación no responde a las exigencias peculiares del carácter y el ambiente de la educación mexicana de aquella época.

Así, la educación del pueblo mexicano, según Samuel Ramos, debe depender del carácter y capacidad del mexicano para adaptar la educación importada. Es decir, el pueblo mexicano es concebido, por nuestro filósofo, como receptáculo del modelo educativo occidental, que Paulo Freire concibe como “educación bancaria”. No obstante que advierte que la adaptación de los métodos y las formas pedagógicas impuestas deberá hacerse de acuerdo con la idiosincrasia de la nación mexicana, empero, desconoce o ¿niega? la historia, la tradición y el legado educativo mexicano.

²⁹ M. Magallón Anaya, *op. cit.*, p. 8.

Samuel Ramos cae en una contradicción al considerar que “el único proyecto educativo más mexicano, más justo”, es el de José Vasconcelos. Así lo expresa al señalar que:

En la obra educativa de Vasconcelos hay que distinguir la intención de la realización. Su plan de educación es seguramente el más acertado, el más justo, el más mexicano de los planes que pueden pensarse. Él creó la escuela de pequeña industria, la escuela técnica destinada a la capacitación de especialistas técnicos y obreros calificados, que respondan a las demandas del desarrollo industrial de México. Creó también la escuela agrícola, para arrancar al campesino de sus procedimientos primitivos del cultivo. La escuela rural corresponde también a sus planes de difusión de la enseñanza. Ideó, además, inspirándose en el ejemplo de los grandes misioneros españoles que trajeron a América la cultura europea, lo que llamó “el maestro misionero”, para llevar la enseñanza a aquellas regiones del país más alejadas de toda civilización. [...] Su obra es por eso genuinamente mexicana, nacional. Pero al mismo tiempo su ideal se cifraba en ampliar los límites estrechos del nacionalismo.³⁰

Esta última afirmación no sólo es una cuestión de método sino también de formas de percibir y entender la realidad educativa mexicana y de la claridad sobre lo que entiende por educación armónica e integral del ser humano. Sin embargo, es importante señalar, que es por la educación que se construye la nación y la identidad en la diversidad humana y social.

Quisiera pensar que Ramos seguramente ignoraba la rica tradición educativa mexicana de la segunda mitad del siglo XIX, dentro de la cual destacan de forma notable los educadores Carlos A. Carrillo, Abraham Castellanos, Gregorio Torres Quintero, Enrique Rébsamen, Enrique Laubscher; quienes tomaron como base de sus proyectos educativos a todos los mexicanos y a la realidad en la cual viven, experimentan y recrean su pasado desde su propio presente y construyen, desde éste, el propio futuro.

³⁰ S. Ramos, *Veinte años de educación en México*, pp. 81-82.

¿No existía acaso en México y, por consiguiente, en nuestra América una tradición filosófico-educativa antes del proyecto educativo vasconcelino? Más aún, ¿José Vasconcelos realmente desmodeliza la tradición educativa europea en su proyecto educativo? La historia de la educación mexicana del siglo XIX muestra que antes del proyecto educativo de Vasconcelos había grandes educadores y gobernantes preocupados por la educación nacional, porque ésta era el único medio para integrar a la *nación mexicana*. Más aún, los referentes y las influencias en la obra del filósofo oaxaqueño vienen de muy diversos horizontes históricos, filosóficos, políticos, estéticos y culturales.

El mérito de la obra educativa de Vasconcelos es innegable y su trascendencia también, pero no parte de cero, pues realiza una síntesis teórico-práctica, a la vez que marca un horizonte y una ruta de comprensión de la realidad mexicana.

Sin embargo, es necesario desmodelizar las concepciones educativas culturalistas impuestas a la realidad educativa mexicana. Samuel Ramos, en continuidad con Vasconcelos, aceptó sin cuestionar la tradición y el legado europeos negando la historia de la educación mexicana reducida prácticamente, a cero o, en su defecto, a una “mala copia de la europea”.

De allí, según Ramos, el escepticismo y la arbitrariedad reinante en la nación mexicana en todos los órdenes, especialmente, en el educativo, donde los valores éticos, sociales y políticos son arbitrarios, consecuencia de la inmadurez moral de los mexicanos.

La filosofía de la educación de Samuel Ramos parte de una concepción del hombre europeo como hombre universal. Percepción y raciocinio de valor ontológico *del hombre por excelencia: el europeo*, concebido como el modelo, donde su temporalidad pocas veces está circunstanciada y, por lo tanto, en nada se afecta su sentido y significación ontológica. Ante esta situación, a los mexicanos no les quedaba sino asumir los parámetros establecidos previamente por otros hombres bajo otras circunstancias y motivados por otros intereses, por otras necesidades.

La tesis de la filosofía del hombre o antropología filosófica de Samuel Ramos consiste en concebir a la cultura y la educación en México como de “invernadero”, en cuanto que tienen sus raíces en Europa. A pesar de que “el mexicano se ha empeñado sistemáticamente en contrariar su destino”, y no obstante su decisión e incapacidad para asimilar la cultura europea, “nuestras perspectivas de cultura están encerradas dentro del marco europeo”.

La cultura y la educación, según Ramos, no se eligen “como una marca de sombrero”, por ello, nuestro filósofo se asume como europeo, a pesar de su empeño por no serlo.

Tenemos sangre europea, nuestra habla es europea, son también europeas nuestras costumbres, nuestra moral y la totalidad de nuestros vicios y virtudes nos fueron legados por la raza española. Todas estas cosas forman nuestro destino y nos trazan inexorablemente la ruta. Lo que ha faltado es sabiduría para desenvolver ese espíritu europeo en armonía con las condiciones nuevas en que se encuentra colocado. Tenemos sentido europeo de la vida, pero estamos en América, y esto último significa que un mismo sentido vital en atmósferas diferentes tiene que realizarse de diferente manera.³¹

De acuerdo con Ramos, la forma como percibimos la realidad concreta, material tiene consecuencias teóricas, metodológicas, filosóficas, psicológicas, históricas y prácticas en los nacidos en México y América Latina, donde están incluidos todos los mexicanos y latinoamericanos: criollos, mestizos, indios, negros y blancos, mujeres, etc., lo cual, seguramente será diferente del modelo.

Por lo mismo es necesario ir en contracorriente en diálogo abierto con las filosofías euro y logocéntricas europeas, pero sin asomo de autocolonización. Ello requiere cancelar la auto-denigración y afirmarnos en nuestro ser, en contra de la vieja tesis hegeliana, que consideraba a los americanos del Sur y a

³¹ S. Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, p. 67.

sus culturas como el “reflejo de ajena vida”, como carentes de identidad y condenados a repetir experiencias histórico-culturales ajenas.

En la historia de la filosofía, la literatura, la ciencia, la tecnología mexicanas y latinoamericanas, le ha hecho demasiado mal la imposición y la autoimposición de las tradiciones y de la cultura europea. Es decir, dicho en otros términos, la cultura y las tradiciones importadas e impuestas, sin análisis y críticas previos, de origen europeo, dentro de las cuales destacan conceptos como: imitación, transculturación, autenticidad, originalidad, peculiaridad, en la medida que constituyen modelos conceptuales a los cuales se deberá aspirar, no necesariamente se deberán asumir como reflejo o reiteración imitativa porque ésta es imposible.

Empero, es importante señalar que la realidad es reacia a toda imposición. Es necesario invertir el método e ir de lo particular a lo universal, de lo propio a lo externo y realizar el proceso de síntesis, lo cual dará como resultado una nueva forma de ser, de interpretar y de entender la realidad mexicana, como su explicación crítico-racional abstracta, simbólico-significativa sobre lo que *somos* y sobre lo que *podemos ser* y, desde allí construir los propios proyectos filosóficos, históricos, sociales, educativos, científicos y culturales.

La cultura no sólo se transplanta o aplica, sino, además, se crea y produce, se vive y experimenta en el ejercicio de la relación social, económica, política y filosófica hasta que logra convertirse en una forma de vida cotidiana. Es aquí donde juega un papel relevante la educación. Porque es a través de la educación que se construye y proyecta la identidad nacional e individual diferenciada y antialienante, porque la educación es un ejercicio y una práctica consciente. Allí donde los seres humanos desarrollan sus capacidades, habilidades de su propio ser y estar en el mundo.

La cultura es un producto artificial de la labor humana y, por lo mismo, no es posible aceptar ningún modelo. Porque, aunque

se quisiera, no se puede imitar ningún modelo de cultura. La producción cultural crea, adecua, resemantiza y carga de sentido simbólico e icónico los productos culturales de una comunidad humana.

Leopoldo Zea consideraba que quien no puede captar la relación existente entre las ideas y las circunstancias históricas no podrá ver sino contradicciones en la historia de la filosofía, de la cultura, pero especialmente en la filosofía de la educación.

La filosofía en general, desde el horizonte de Zea, es un esfuerzo por dar respuesta a las interrogantes que el ser humano se hace ante determinados problemas y dificultades. De aquí que sus soluciones no puedan ser definitivas, ni iguales al modelo de filosofía y cultura europeas. Porque cada filosofía y cada filósofo, según el maestro Zea, crean su propio modelo.

Las soluciones que un hombre, una generación, un pueblo o cultura han dado a sus problemas, no pueden ser siempre soluciones para los problemas de otro hombre, generación, pueblo o cultura. Éste ha sido uno de los errores de nuestra América. Hemos visto cómo América no ha hecho otra cosa hasta nuestros días, que querer adaptarse a las soluciones de la cultura europea. Esto ha hecho de los americanos hombres inadaptados: las ideas de la cultura europea no se adaptan del todo a las circunstancias americanas.³²

La respuesta de Zea no puede ser más reveladora y contundente, abrir camino para la aceptación y la síntesis histórica y las tradiciones concebidas como algo diferente de Europa.

³² Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, Cuadernos Americanos, 1953, pp. 40-41.

BIBLIOGRAFÍA

- ALZATE Y RAMÍREZ, JOSÉ ANTONIO, *Gacetas de literatura de México*, 4 t., Puebla, Hospital de San Pedro, 1831.
- ARDAO, ARTURO, *América Latina y la latinidad*, México, CCYDEL-UNAM, 1993.
- FROMM, ERICH, *Marx y su concepto de hombre. Manuscritos económico-filosóficos de Karl Marx*, México, FCE, 1990.
- HERNÁNDEZ ARAGÓN, MA. DE LA PAZ y ROBERTO SÁNCHEZ BENÍTEZ, *Samuel Ramos Magaña*, Morelia, Archivo Histórico UNMSNH, 1998.
- HERNÁNDEZ LUNA, JUAN, "Biografía de Samuel Ramos", en Samuel Ramos, *Obras Completas*, t. II, México, UNAM (Col. Nueva Biblioteca Mexicana), 1976.
- , *Samuel Ramos. Etapas de su formación espiritual*, Morelia, UNMSNH (Col. Biblioteca de Nicolaitas Notables, 16), 1982.
- , *Samuel Ramos. Su filosofar sobre lo mexicano*, México, FFYL-UNAM, 1956.
- MAGALLÓN ANAYA, MARIO, *Filosofía política de la educación en América Latina*, México, CCYDEL-UNAM, 1993.
- MARCUSE, HERBERT, *Reason and Revolution*, Nueva York, Oxford University, 1941.
- MARX, KARL, *La ideología alemana*, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras Escogidas*, 3 vols., México, Ediciones de Cultura Popular, 1973.
- , *Manuscritos económico-filosóficos*, México, Grijalbo (Col. Setentas), 1972.
- MORENO, RAFAEL, *La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México, FFYL-DGAPA-UNAM, 2000.
- RAMOS, SAMUEL, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa Calpe Mexicana, 1976.
- , *Hacia un nuevo humanismo*, en *Obras completas*, t. II, México, UNAM (Col. Nueva Biblioteca Mexicana), 1941.

- , *Hacia un nuevo humanismo, Obras Completas*, t. II, México, UNAM (Col. Nueva Biblioteca Mexicana), 1976.
- , *Veinte años de educación en México*, en *Obras completas*, tomo II, México, UNAM (Col. Nueva Biblioteca Mexicana), 1976.
- RODÓ, JOSÉ ENRIQUE, *Ariel*, México, Biblioteca del maestro/SEP, 1960.
- WEINBERG, LILIANA, *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*, México, UNAM-FCE, 2001.
- ZEA, LEOPOLDO, *América como conciencia*, México, Cuadernos Americanos, 1953.

ENTRE LOS PLIEGUES DEL UNIVERSO:
LA CONDICIÓN HUMANA
EN LA *TEORÍA DEL HOMBRE*
DE FRANCISCO ROMERO

Juan Carlos Torchia Estrada

*A la memoria de Gregorio Weinberg,
amigo fraternal y ausencia irreparable.*

Tengo infinita fe en el hombre.

FRANCISCO ROMERO

Francisco Romero fue, dentro de la cultura hispanoamericana, en la que llegó a ocupar un lugar descollante, una figura singular. Nadie que sin conocer su vida leyera sus escritos filosóficos sospecharía que su primera carrera fue la de militar, y que a ella se entregó de lleno, contando entre los privilegios de su vida haber trabajado junto al general Enrique Mosconi, a quien consideró como un padre. Cuando se separó de esa carrera tomó ese alejamiento como un sacrificio, según su propia declaración. Se formó, por lo tanto, solo, “en los ocios castrenses y contra viento y marea”, y tenía verdadero orgullo de haberlo hecho todo por sí mismo. Pero no por ello se encontrará en su obra el menor rastro de imperfección o ingenuidad que algunas veces delata al autodidacta. Por el contrario, cuando este intelectual solitario y sin escuela formó escuela, en ella se lo reconoció como acabado maestro, no tanto por sus ideas, o más bien más allá de ellas, como por el saber bien organizado, la comunicación abierta y la gran dedicación a la orientación y la guía.

Que todo esto tenga mayor o menor explicación deja el hecho inalterado. Es posible que acentuara sus lecturas después de su retiro del ejército en 1931, pero lo producido en esos años no da la impresión de un vuelco en su formación sino de algo que estaba maduro desde antes.

Fue filósofo y no mero ensayista de ideas, pero fue, sin embargo, ensayista en un sentido más amplio, por ser capaz de transmitir conocimiento sin erudición aparente, aunque arribando a propuestas originales o interesantes, y todo dentro de un ejercicio donde el lector se desplaza sin tropiezos, de la mano de una prosa clara y límpida. Léanse como prueba ensayos tan logrados como “Fausto, Sánchez, Descartes”, “Jerusalem Wether, aprendizaje de filósofo” o “Don Quijote y Fichte”, por ejemplo. El último es un paralelo poco anticipable entre el no-yo de Fichte y el mundo exterior tal como es imaginado por don Quijote, ambos vistos como medios necesarios para realizar el destino interior. Cualquiera de los tres podría figurar legítimamente en una antología del ensayo hispanoamericano. Pero desde el punto de vista de la forma, toda la *Teoría del hombre* se asemeja a un gran ensayo, si así pudiera decirse. En ella la expresión nunca se limita a la simple y opaca que alcanza para la comunicación científica elemental, sin por eso confundir la filosofía con la literatura o traicionar, por la frase bien dicha, la austeridad del pensamiento. Tiene también del gran ensayo interpretativo la ambición totalizadora y la verosimilitud limitada a lo hipotético.

Por último, aunque denunció el espíritu de sistema cuando éste es arquitectura apresurada que ya está en la mente del arquitecto antes de comenzar la construcción, y aunque así lo exaltó en el caso de la actitud antisistemática (por lo menos declarativa) de Nicolai Hartmann, admitió, en su etapa de madurez, que perseguía de alguna manera un sistema, es decir, una construcción con pretensiones de totalidad, aun a sabiendas de la limitación inherente a esos intentos. Y aunque a eso lo llevaba su propio impulso y el clima de su formación, de nada estuvo más lejos que de la impaciencia del sistemático habitual, que busca componer

rápido el mosaico teórico aunque sea violentando la forma de las piezas que lo integrarán. Por el contrario, fue, en ese sentido, casi desesperante: decía que las cosas debían madurar solas, en un proceso lento que sería la garantía de que no surgían del apresuramiento incompetente (“trabajo lentamente porque en lo teórico odio la improvisación”; “nunca arranco los frutos del modesto árbol filosófico; dejo que se caigan de maduros, valgan lo que valieren”). En esa lenta maduración una fatalidad imprevista pudo impedir que se completara *Teoría del hombre*, su único gran libro, dados los múltiples intereses a que se dedicaba.

UNA VIDA DE TRABAJO

Si se excluye la etapa de la profesión militar —y eso con limitaciones, porque en ella comenzó su formación filosófica— la de Romero es una biografía intelectual: una vida de trabajo en el orden de los libros y la militancia cultural. Salvo su renuncia a la cátedra universitaria en los comienzos del primer peronismo, y haber estado preso por unos cuarenta días junto con otros militantes contrarios a ese régimen, los principales hechos de su vida, los pocos viajes que realizó o los premios y reconocimientos que recibió, estuvieron vinculados a su labor intelectual.

Comenzó su carrera de profesor como suplente de Alejandro Korn cuando todavía estaba vinculado al ejército. La imagen transmitida por Aníbal Sánchez Reulet del profesor que dejaba la espada sobre el pupitre para comenzar la clase, no se habrá considerado habitual, pero su asimilación fue inmediata: con los docentes, con los alumnos, y sobre todo con el mundo de personas e intereses intelectuales que la figura patriarcal de Alejandro Korn agrupaba en La Plata y se extendía a Buenos Aires. Su nueva profesión fue asumida prontamente y se constituyó en una segunda y definitiva vida, por mucho que recordara con afecto la primera. Unos tres años después de los comienzos en la cátedra filosófica se retira del ejército, y se incorpora

plenamente al ambiente universitario de Buenos Aires y La Plata. En La Plata colaboró con Alfredo Palacios, y en su correspondencia se encuentran testimonios de su aprecio por la acción del entonces presidente de la universidad. Siempre tuvo grupos de alumnos que prolongaban el diálogo más allá del horario de clase, en caminatas hasta la estación del tren o en la casa del profesor. Cuando él se incorpora, la filosofía argentina no estaba todavía muy profesionalizada, como ocurrió, digamos, treinta años después. Figuras centrales de la época, como Ingenieros, Korn o Rougès, no eran filósofos “profesionales”, ni tampoco lo eran los profesores de la primera Facultad de Filosofía de Buenos Aires. Y si bien una figura de gran actuación en la época, como Coriolano Alberini, había sido producto de esa primera facultad, no lo fueron profesores de mayor obra filosófica, como Carlos Astrada o Ángel Vassallo, por ejemplo.

En esta lenta corriente de trabajo y pensamiento pueden apreciarse dos vetas, indistinguibles en el tiempo pero claras por su naturaleza: una misión autoimpuesta con respecto a su medio intelectual y humano, y la natural elaboración de su propio pensamiento filosófico. La primera es bastante reconocida en lo que se refiere a su labor de maestro, de incitador o de guía. En algunos casos se trató de un discipulado directo y en otros de apoyo u orientación de variado alcance. Reuniendo todos esos matices, entre los nombres que se vincularon a su entorno pueden recordarse: Eugenio Pucciarelli, Aníbal Sánchez Reulet, Juan Adolfo Vázquez, Adolfo Carpio y varios más en la Argentina; Alejandro Arias, Manuel A. Claps, Aníbal del Campo, en Uruguay; Cayetano Betancur, en Venezuela; Danilo Cruz Vélez, Rafael Carrillo, Julio César Arroyave y B. Mantilla Pineda, en Colombia; Francisco Miró Quesada y Honorio Delgado, en Perú; Humberto Piñera Llera y Rafael García Bárcena, en Cuba; Santiago Vidal Muñoz, en Chile, entre otros. Arturo Ardao ha recordado que su fraternal amistad con Leopoldo Zea se originó en la relación suscitada entre ambos por Francisco Romero. Sin contar a los que ayudó a publicar obras o a afianzarse en su

carrera profesional, como Guillermo Francovich o Augusto Pescador, y varios más. Algunos han dejado testimonio, o lo hay en el epistolario de Romero, pero nuestra intención es sólo llamar la atención sobre el hecho, sin pretender exhaustividad. Tampoco queremos presumir la naturaleza de la relación en cada caso, lo que corresponde a los propios protagonistas. En tanto referencia y guía de estudios, Romero tuvo esa condición desde muy temprano, es decir, antes de que tuviera desarrollada su propia obra filosófica con el consiguiente reconocimiento, e influyó también, posiblemente porque así lo requerían los tiempos, en muchas personas, a lo largo de América Latina, provenientes de otras profesiones pero con inquietud por el estudio de la filosofía.

En todos estos casos no se trató solamente de la colaboración o el aliento de vocaciones, sino también de la intercomunicación. Hoy se estudia con mucho interés el tema de las “redes” de intelectuales, pero, sin emplear esa expresión, eso es lo que la acción de Romero venía a significar. Lo que nos lleva a mostrar el aspecto menos visible de esa acción.

Romero asumió ante sí la responsabilidad y la tarea de crear bases para el ejercicio filosófico en América Latina. Estaba profundamente convencido de esa necesidad, y como todo entusiasta, no se paró a medir cuánto una sola persona o un grupo podrían lograr en ese emprendimiento. Lo que importa aquí es señalar cómo el hecho se dio, o cómo se exteriorizó esa intención, menos conocida que la relación magistral con destacadas figuras del ámbito filosófico.

Aspiró a la actividad concertada, a la organización del esfuerzo plural, a una gran plataforma común que sirviera de base para el desarrollo de las individualidades; en otras palabras, al ejercicio *normal*, no excepcional ni heroico, de una actividad filosófica generalizada. Es decir, a lo que existe hoy, con revistas filosóficas en tres idiomas, pero que estaba ausente en su momento. Que de este propósito fue plenamente consciente hay abundantes evidencias.

Romero estaba convencido de que era necesario difundir ampliamente lo que se hacía en filosofía en Iberoamérica, lo cual implicaba saber quiénes y cómo lo hacían, y además, que estos protagonistas se relacionaran unos con otros. Lo primero era, por lo tanto, la información. Era preciso poseer lo que hoy se llamaría una base de datos, para lo cual se requería conocer personas, programas de estudio, revistas y publicaciones de cada lugar. Estos datos los solicitaba constantemente. Otra parte era facilitar elementos para esos estudios, a lo que trataba de contribuir, dentro de las limitaciones de una sola empresa, con la Biblioteca Filosófica que dirigía en la editorial Losada. Toda esa labor toma impulso aproximadamente hacia 1940, y se centraliza en la Cátedra Alejandro Korn, creada por él en el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires.

Tanto la alta finalidad como el detalle casi manual de la tarea estaban claros en su mente. Le dice en 1940 a Joaquín Xirau:

Hay ya en América mucho interés filosófico. Pero la inconexión es tremenda. Si unos cuantos trabajamos de firme —con furia— un par de años, tal situación será corregida. Mi plan es hacer un archivo con una carpeta para cada escritor de filosofía, aunque sólo se le conozca una nota bibliográfica. Luego, en fichas o boletines, circular la información. Pediré después que cada autor me mande ejemplares de una hoja descriptiva de su obra (*Selbstdarstellung* con índice, cosa muy objetiva), para hacerla llegar a todo rincón donde sospechemos un interesado. En resumen, trabajar enérgicamente para constituir —en lo material— el clima y la trabazón filosóficas. El trabajo mecánico será grande. Si otros entienden el futuro y el alcance de esto, y hacen algo semejante desde otros sitios, el resultado será mayor y más pronto. Para mí esto tendrá unas consecuencias grandísimas para la filosofía: cada uno sabrá lo que hay y lo que se hace —y los que hacen harán mejor y más seguros al contar de antemano con un terreno preparado. Pero organizar la conciencia filosófica es contribuir a que se organice la común conciencia americana— punto importante para América y para la humanidad. Un trabajo así, por grupos o equipos, me parece labor de efectivo ame-

ricanismo, lejos de la verborrea habitual. Dígame su opinión. El prospecto le llegará pronto (Carta de Francisco Romero a Joaquín Xirau, 5 de octubre de 1940).

No sería posible mencionar el número de cartas (no sólo a figuras relevantes, como Xirau, sino a corresponsales de cualquier punto de América Latina que hoy nos resultan desconocidos) que mencionan el proyecto, su razón de ser, los pedidos de colaboración, la Cátedra Korn, la función de la Biblioteca Filosófica, o por qué consideraba que el Colegio Libre era la institución más apropiada, frente a las oficiales. Dice también muy claramente que a la tarea de meditación personal ha antepuesto la de formación de jóvenes, algunos de los cuales ya están “con honor” en la cátedra universitaria. Sobre todo incita a actuar, explica los propósitos, pide que se establezcan corresponsales en diferentes sitios, establece las relaciones entre unas personas con otras.

Apenas un ejemplo, que tiene mucho de confesión personal, en una carta de 1951 (una año antes de aparecer *Teoría del hombre*) al profesor Enzo Mella, en Santiago de Cuba:

He trabajado mucho. Me formé filosóficamente yo solo, pues cuando conocí a Korn ya estaba maduro. Mi oficio me ocupaba mucho tiempo, y estudiaba en los ratos libres. Cuando llegué a la cátedra, me dediqué a ella con pasión, extendiendo mi trabajo a mucho más de lo debido. Escribí sobre todo para informar, porque eso era lo que parecía necesario. Acaso sacrifiqué unos cuantos libros posibles. Ayudé a unas cuantas formaciones; tuve por aquí nobles satisfacciones que me resarcieron de lo que acaso pude haber hecho y no hice, y también de esos desengaños inevitables. De comenzar de nuevo, sin embargo, imagino que no alteraría aquel programa (Carta de Francisco Romero a Enzo Mella, diciembre de 1951).

Y concluye: “Libros se escriben en muchas partes; lo que uno puede realizar en su sitio y su momento, sólo se hace en ese sitio y ese momento, por quien tiene la vocación de hacerlo”. Esto

último resume acertadamente la conjunción entre la necesidad, en una determinada etapa, y la voluntad de satisfacerla.

Otra constante era su consejo de no dejarse llevar por el desánimo. Por supuesto abundaban los inconvenientes, las dificultades para mejorar situaciones, el espíritu retrógrado e, infaltable, la política mezquina y las dictaduras. Pero insistía en que el éxito puede estar produciéndose aunque no se lo advierta, que puede haber reacciones felices que sin embargo todavía no son advertidas. Sufrir por los empeños vocacionales lo consideraba normal. En una carta a Danilo Cruz Vélez le dice: “Usted y [Rafael] Carrillo —y otros ...— pasan y tendrán que pasar malos ratos. Así se ha ido haciendo siempre todo lo bueno que se ha hecho en nuestra América. En nuestros países, el sufrir es una especie de garantía de que se está sobre el buen camino” (Carta de Francisco Romero a Danilo Cruz Vélez, 26 de abril de 1951).

Este ensayo no es biográfico, y no sería posible recoger tanto variado testimonio como se encuentra en su epistolario. Baste decir que la incitación, la promoción de vocaciones, la información y la intercomunicación apuntaban al desarrollo de una base estable, la que existe en cualquier medio bien establecido, intentando terminar “con todo lo que aún hay de solitario y pueblerino en lo que se va haciendo”, como decía en 1942.

Apenas fijémonos en dos conclusiones. La primera, que con lo expuesto se comprende lo que entendía por su concepto de “normalidad filosófica”: información, desarrollo institucional, actividad regular, dedicación paciente frente a la improvisación y la búsqueda de lo espectacular o novedoso, apropiación del pasado filosófico para intentar el aporte propio. No implicaba la adhesión a una particular posición filosófica: lo que buscaba valía para todos, porque era el suelo necesario donde apoyarse seriamente, cualquiera fuera la aventura que desde ese apoyo se intentara después.

La segunda conclusión es que a esto se unía el reconocimiento de una pequeña tradición, que habían compuesto pensadores anteriores, como Carlos Vaz Ferreira, Antonio Caso o Alejandro

Korn —sin exhaustividad en la nómina— para los que tuvo las más agradecidas palabras como antecedentes de la situación que avizoraba y proponía. Desde luego, agregó al conocimiento de la filosofía en Iberoamérica sus propios escritos sobre ella y la acogida que dio en su Biblioteca Filosófica a autores latinoamericanos.

Todo esto implicaba que creía en la filosofía en América Latina, si bien era su opinión que el deber filosófico latinoamericano no pasaba por la reducción del campo de la filosofía a una región cultural. Por eso en 1939 pudo decir, en una conferencia inédita: “La conciencia colectiva americana, conciencia histórica y conciencia poética hasta ahora, se prepara a ser también conciencia teórica y universal, conciencia filosófica. Ya no se tratará sólo de una visión de lo americano, sino de una visión universal en función y a través del alma de América”.

Entre tanto, continuaba la lenta marcha de su propio pensamiento filosófico. Como esta creación exige una formación profesional, so pena de alegre ensayismo, debe decirse que su formación fue verdaderamente notable (y en algunos aspectos con cierto grado de detalle erudito), habida cuenta de que la hizo sin ayuda alguna. Lo fue en extensión, desde luego, pero en seriedad profesional, sobre todo. No fue enciclopédica, porque formaciones filosóficas enciclopédicas, en un exigente sentido, no son posibles. Fue como en general son las formaciones amplias: amplias pero con preferencias. En su caso, con especial referencia a la filosofía desde el Renacimiento hasta su contemporaneidad. De lo mucho que supo de filosofía nada tuvo el estatuto del saber encarpetaado, con categoría de inventario. Todo lo que estudió lo vivió, es decir, fue alimento para su meditación. Y todo lo que pensó lo escribió: quedaron bosquejos y proyecciones, pero no libros a medio escribir.

Mientras cumplía con rigurosa disciplina su obligación militar, la vocación intelectual, que no sabe de oficios, buscaba su cauce. Fueron primero notas de crítica literaria (su primera inclinación parece haber sido la filología), traducciones de Eça de Queiroz,

poemas (algunos de los cuales reunió tempranamente en un pequeño libro que no circuló mayormente), y luego, especialmente en la revista *Nosotros* comenzaron las noticias filosóficas, por lo general del mundo de habla alemana, que lo atrajo desde el primer momento. En esta misma revista publicó en 1924 su primer artículo de crítica filosófica (sobre un libro de Müller Freinfells), que puede considerarse su primera contribución orgánica.

TEORÍA DEL HOMBRE: UN ESQUEMA

Teoría del hombre es, en el sentido convencional, una antropología filosófica, pero enmarcada en una ontología general de la realidad. Los componentes o estratos de esa ontología no son instancias estáticas, sino etapas de un proceso. Son parte de una realidad animada, que tiene una dirección y un sentido de complejidad creciente y de enriquecimiento desde la base hasta la cúspide. Este desarrollo está informado y recorrido por un principio metafísico que le da sentido y explica cada etapa y la evolución del conjunto. El hombre queda situado en ese proceso, aunque no como simple culminación privilegiada, a la manera de la concepción antropocéntrica tradicional, sino participando de más de un estrato de la totalidad. Esto da por resultado que haya un hombre mínimo, distinguido del animal, y un hombre máximo, cuando logra su más alto destino al cumplir con ciertas exigencias ideales. Como esta caracterización tiende a considerar al hombre más bien en general, en su contexto ontológico, la última parte de la obra se dedica a verlo en su aspecto real e histórico, sumando al hombre mínimo y al hombre máximo, el hombre concreto.

Entre los incentivos iniciales que encontró el pensamiento de Romero se cuentan la doctrina antropológica de Max Scheler según se expone en *El puesto del hombre en el cosmos*, y ciertos rasgos que Romero observó en el pensamiento moderno. Como el estímulo recibido de Scheler, luego sobrepasado por el desa-

rollo de su propia filosofía, es más fácilmente advertible, conviene detenerse en el que proviene de su interpretación de la filosofía moderna. Esta interpretación se encuentra en una serie de artículos que publicó entre 1926 y 1933, verdadera etapa inaugural de su pensamiento. Quizás el más ilustrativo de ellos sea “Dos concepciones de la realidad”, que recogió en *Filosofía contemporánea*.

En estos artículos Romero destaca una característica, para él criticable, del racionalismo moderno: su visión atomística de la realidad. La realidad no se vería, según este enfoque, tal como ella se presenta, sino consistiendo en el juego de sus elementos componentes, en la mecánica de átomos o unidades que explican la apariencia. Nuestro autor en cambio exalta el “nuevo empirismo” de un Husserl o un Brentano, donde, en su concepto, la realidad es examinada en sí misma, y como quien dijera, respetada en su ser. La explicación racionalista, en cambio, es una reducción (los elementos superiores se explican por los inferiores), y viene a resultar una especie de escamoteo de la realidad, a la cual el nuevo empirismo quería darle su justa dignidad ontológica. Romero llega a considerar que se trata de dos diferentes concepciones del mundo.

En la misma serie de trabajos se interesa mucho por la historia de la psicología, y al repasar las concepciones psicológicas de Hume y otros representantes de la misma tendencia hasta los umbrales del siglo xx, vuelve a encontrar el mismo esquema atomístico. Lo que interesa aquí es que contrasta esa concepción con la psicología de la *Gestalt* o de la estructura, y es precisamente sobre la noción de estructura que quiere llamar especialmente la atención. En ésta no interesan tanto los elementos individuales del complejo como la novedad que incorpora el todo estructural frente a sus partes componentes. La noción de estructura jugará un papel muy importante en su pensamiento posterior, al punto de que podría considerarse la protoidea del concepto de trascendencia, siendo esta última la más importante o por lo menos la más significativa en su filosofía.

A *Teoría del hombre* se llegó por etapas, debido en parte a la modalidad despaciosa de Romero. No es difícil reconocerlas, entre 1935 y 1952. La etapa inicial, fuera de los artículos a que antes nos referimos, fue “Filosofía de la persona”, una conferencia de 1935 que le dio su primer reconocimiento como autor filosófico. Como punto de partida, “Filosofía de la persona” es ambivalente: por un lado contiene gérmenes de lo que se desarrollará más tarde y, por otro, hay temas propios de la circunstancia en que fue escrita, que luego no se continuaron. Los pasos posteriores fueron “Persona y trascendencia” (1937); “Programa de una filosofía” (1940), durante un tiempo su trabajo más significativo; “Trascendencia y valor” (1942), complemento del anterior en que aparece el momento axiológico; “Intuición y discurso” (1944), un artículo sobre teoría del conocimiento pero que genera la idea de *intencionalidad*, punto de partida de toda la construcción de *Teoría del hombre* y “Persona y cosmos” (1949).

Conviene aquí hacer una aclaración ineludible en función del tema, pero también necesaria como descargo. Exponer *Teoría del hombre* es obligarse a una considerable simplificación, casi deformante. Es un libro rico, que no se limita al argumento específico que le compete, pues presenta las líneas generales de una metafísica, una teoría de la cultura, una teoría del conocimiento, una axiología, temas estos últimos que Romero hubiera querido desarrollar más ampliamente. Con todo, esta limitación no sería lo peor para el expositor o intérprete: lo que no puede suplirse es el tono del libro y la animada y pulcra prosa en que se expresa, como se señaló antes. *Teoría del hombre* debe ser una de las obras filosóficas mejor escritas de nuestro idioma en general y, por comparación, la exposición resumida tiene que resultar necesariamente deslucida. Se pierde también mucho de las relaciones del autor con otros filósofos y corrientes, y el entronque de muchos asuntos con la historia de la filosofía. Otro aspecto débil de la presentación es la ausencia de temas aparentemente menores, que son parte de la obra aunque nunca

aparecerían en el dibujo esquemático de su contenido. En este sentido, mucho de la tercera parte del libro cae dentro de este déficit expositivo. Además, y naturalmente, el expositor puede encontrar posibles críticas, afirmaciones que requerirían mayor explicación, posiciones que podrían ser ampliadas; pero en el limitado espacio disponible sólo es posible presentar las principales ideas y su significado. El presente es un ensayo, muy general, sobre la significación del libro, no un estudio de la filosofía integral de Francisco Romero.

EL HOMBRE NATURAL

Romero parte de la cuestión de la diferencia específica entre el hombre y el animal. Si bien esto es importante en su esquema, lo esencial no es tanto la diferencia misma como el hecho de que ella genera una serie de consecuencias para la caracterización de lo humano que alejan al hombre definitivamente de la animalidad. La tangente entre ambos niveles no es muy definida; el rasgo que se distingue como humano tiene algunas apariciones esporádicas e incompletas en ciertos animales superiores. Pero aunque pueda haber una zona borrosa en el origen, a partir de ese punto la consecuencia para la caracterización del hombre es enorme, en tanto el animal se queda en el oscuro comienzo.

El umbral de la humanidad es, para nuestro autor, la objetivación o intencionalidad —esta última tomada en el sentido que le había dado Brentano y venía de antes: dirección hacia algo o hacia un objeto. Por tal entiende Romero la capacidad de percibir algo externo, pero no dentro de una situación vivida a la cual lo “objetivo” queda subordinado sin lograr un perfil definido, sino como percepción que recorta y da identidad a lo percibido, poniéndole un haz de luz que lo individualiza y lo destaca por sí mismo. Este fenómeno primordial origina una serie de consecuencias que explican al hombre, por lo menos al hombre mínimo, o como lo denomina Romero, al “hombre

natural”, el que es anterior a la decisión de ser sujeto de actos espirituales, según se verá. El animal vive sus estados dentro de una funcionalidad que sirve a sus propósitos vitales. De lo externo recorta sólo aquello que lo afecta y en tanto lo afecta, por lo tanto no con independencia y en su ser propio. El estado del animal es vivido pero no reconocido como tal; la conciencia del estado es funcional, sirve a un propósito, se agota en el cumplimiento de un fin o en la satisfacción de una necesidad, y por lo tanto no llega a constituir la relación más neutra de sujeto-objeto. El hombre puede objetivar sus propios estados, y dirigir hacia ellos una mirada intencional. Al hacerlo se constituye en un sujeto, que al mismo tiempo y necesariamente se pone frente a un objeto. Por la intencionalidad, sujeto y objeto son creados simultáneamente. Este frente a frente, esta intencionalidad que crea a la vez el sujeto y el objeto es, para Romero, lo característico de lo humano. Los animales superiores, como se advirtió, pueden tener rudimentos de esta condición, pero no en forma estable y regular, y por supuesto sin la nominación, que supone haber objetivado lo que se nombra, y que es un verdadero medio de poseer y transmitir objetivaciones. Por eso hay que insistir en que aquello que define al hombre no es tanto el punto límite de separación o la línea divisoria con el animal, como el carácter permanente de la función intencional, luego complicada con la nominación y todas las formas de tener un mundo, que incluye a los otros sujetos y a la creación y manipulación de objetos culturales.

El hombre es consciente de tener algo frente a sí, que en su forma mínima es el reconocimiento de una presencia. Este advertir algo “objetivo”, en su básica y primaria aparición, resulta ser un juicio implícito de la forma: “esto es”. La atribución de objetividad es, por lo tanto, un acto semejante al juicio, pero de un juicio objetivante. El juicio intencional está en el plano trascendental, es decir, en el de la constitución del objeto. Un punto fundamental que surge de lo que se ha dicho es que en el hombre existe una precedencia de lo cognoscitivo, porque cual-

quier reacción emotiva o de la voluntad requiere antes el reconocimiento del objeto.

Esta caracterización mínima pero fundamental (en el sentido de fundante) de lo humano se proyectará luego a una serie de funciones, como la inteligencia —distinguida de la razón—, la sociedad y la cultura. Éstas han sido sin duda reconocidas y ampliamente teorizadas, pero, a juicio de nuestro autor, no reconducidas a su verdadero fundamento.

La inteligencia se asienta en el “don de objetivar”. La tarea objetivante no se detiene en la primera aprehensión del objeto. Dentro de las objetivaciones plenas se perciben propiedades, partes, modos, relaciones, aspectos que también son objetivados. La objetivación funciona en dos pasos: aísla cada instancia (un color en la rosa) y luego le atribuye universalidad, como elemento común a muchos objetos. (Podemos imaginar un animal manipulando objetos, pero no teniendo concepto de ellos). Luego el lenguaje refuerza estas objetivaciones, porque, como mínimo, todo lo objetivado tiene nombre: “toda operación inteligente supone el juicio y el lenguaje”.¹ Lo singular es pensado con el auxilio de las nociones generales. Romero se extiende luego sobre el funcionamiento de la inteligencia en su actividad de análisis y síntesis, y sobre sus usos, especialmente el práctico y el teórico y, entre otros asuntos, se detiene en el importante problema de las relaciones entre inteligencia y razón.

El hecho de la objetivación o intencionalidad distingue también la sociedad humana de la sociedad animal. Hay muchas semejanzas entre ambas, pero sólo la humana está compuesta por sujetos que tienen un mundo y que pueden objetivar a los otros miembros y al grupo en general. La comunidad humana es una comunidad objetivante. Debe tenerse presente también que la comunidad permite el intercambio de objetivaciones. Una comunidad es en parte un acervo, y de ese caudal colectivo que se asimila también hay objetivación. Por eso la herencia humana no

¹ Francisco Romero, *Teoría del hombre*, Buenos Aires, Losada, 1952, p. 72.

es solamente biológica. Al hilo de estas afirmaciones Romero repasa diversas concepciones de la sociedad, o de la relación comunidad y sociedad, pero el resultado es siempre encontrar en la base la objetivación, en los individuos y en los grupos.

Otra de las consecuencias de la intencionalidad es la cultura. A este respecto se interna en problemas como naturaleza y cultura, cultura y comunidad, el sentido del acto cultural, los objetos culturales y sus relaciones, la objetividad cultural (perceptiva y creadora), la reacción de la cultura objetivada sobre el hombre. Vivir entre objetos culturales, crearlos y manipularlos, que es en concreto la vida del hombre, supone la intencionalidad objetivadora. “Lo que concede al hombre la aprehensión objetiva de lo ajeno a él, le otorga igualmente el don de la creación objetivada, y ambas funciones se unifican y son inseparables”.² La cuestión de la filosofía de la cultura en Romero es uno de los aspectos que más se perjudica en la exposición abreviada.

ESPÍRITU Y TRASCENDENCIA

Hasta ahora se ha visto la condición básica y fundamental del hombre, determinada por la intencionalidad o la actitud judicial, y cómo el lenguaje significativo, la inteligencia, la comunidad humana y la cultura se basan en aquella estructura intencional y la refuerzan. Esto es lo que Romero llama, como dijimos, el “hombre natural”, un hombre pleno en tanto distinguido del animal, pero que no alcanza el nivel del espíritu, aunque contiene su promesa. Ese nivel de lo humano es suficiente, pero es la totalidad, el universo, el cosmos y su sentido lo que quedaría incompleto si el hombre no diera el paso que va de la naturaleza al espíritu.

Básicamente, el espíritu está constituido por un tipo especial de actos, que le es optativo al hombre realizar. Son los actos más elevados, los que lo distancian del hombre natural, porque

² *Ibid.*, p. 135.

no conllevan interés particular alguno de parte del sujeto que los realiza. Además, en el pensamiento de Romero, estos actos recortan un estrato ontológico especial, el más alto en la escala de la trascendencia, según se verá. El hombre cumple su más alto destino por su incorporación al universo del espíritu.

Lo que determina el carácter especial del acto espiritual es la intención, pero no se da en mundo especial alguno: es el mismo acto intencional con otra orientación, una orientación que es, para decirlo de un modo general, desinteresada. Este terreno común no quita que la diferencia, desde el punto de vista del resultado, sea incalculable. El hombre natural actúa en función de necesidades y conveniencias, y aunque su actitud es un salir de sí o trascender hacia el objeto, su interés produce un “regreso subjetivo”: es como si todo lo demás tuviera significado únicamente en función del sujeto, de sus deseos, conveniencias, intereses. La actitud espiritual es la que se pone al objeto considerándolo en sí mismo, con independencia de los intereses individuales. En la autoconciencia espiritual cada yo se pone como idéntico a los otros, se sitúa en un mismo plano con los otros yos, los reconoce como tales, les otorga dignidad por sí mismos, y no en función de cualquier posible relación individual o de grupo. “La mera intencionalidad se nos revela, por lo tanto, como algo incompleto y trunco, como un ímpetu del sujeto hacia lo que no es él, que luego desfallece y retorna al sujeto, trayéndole, podría decirse, los despojos utilizables del objeto”.³

La diferencia es suficiente para determinar dos grandes órdenes: la naturaleza y el espíritu. La naturaleza es el conjunto de los entes sometidos a un régimen de particularismo. Es la parte de la realidad cuyos sujetos actúan en función de sí mismos y no de algo externo con valor propio. Siendo el particularismo regla del orden que rige la naturaleza, toda actitud natural es egoísta. Muchos sentimientos de afecto y solidaridad, que a veces suponen el sacrificio individual, son parte sin embargo de la actitud del

³ *Ibid.*, pp. 165-166.

hombre natural, “sin la proyección absoluta hacia el otro que define la pureza ética”.⁴ Por eso el espíritu es la radical anti-naturalidad. “Denominamos, pues, *espíritu* a los sujetos y a los actos proyectados totalmente hacia objetividades, sin otro móvil por parte de los sujetos que el ponerse a lo otro (a lo existente o a lo valioso, según los casos)”.⁵

La naturaleza tendría por lo tanto tres niveles: lo inorgánico, lo orgánico y lo intencional, quedando fuera de ella la zona espiritual. El hombre sería en parte naturaleza, por el lado intencional, y en parte espíritu. Su integralidad exige la confluencia y participación de las dos cosas.

Después de caracterizar al espíritu en general, Romero traza las líneas de la realidad espiritual con mayor detalle, es decir, en sus notas características. Las que le atribuye son la objetividad absoluta, la universalidad, la libertad, la unidad, la historicidad, el desinterés, la responsabilidad, y se extiende largamente sobre estas notas.

Los niveles ontológicos sucesivos que se han caracterizado hasta aquí no se comprenden sin la dinámica de la cual son etapas. Romero postula que un análisis estructural de esos niveles muestra una marcha ascendente de la función del trascender.

El elemento positivo de la realidad, lo que la dinamiza, acaso su ser mismo, es la trascendencia. Dos nociones han llegado a ser inevitables para pensar la realidad: la de estructura y la de evolución o desenvolvimiento. Ambas, rectamente entendidas, suponen la trascendencia; ambas muestran al ente saliendo fuera de sí, trascendiendo. La estructura es un todo que importa novedad respecto a sus partes; tal novedad no puede concebirse sino admitiendo que las partes trascienden al componer estructura, rebosan de sí y se funden en una síntesis original. El desarrollo, la evolución en cuanto cabal desenvolvimiento, es un trascender en la dirección del tiempo, un derramarse del ente hacia delante.⁶

⁴ *Ibid.*, p. 152.

⁵ *Ibid.*, p. 78.

⁶ *Ibid.*, p. 206.

La realidad total (naturaleza y espíritu), por lo tanto, se dispone en cuatro planos u órdenes: los tres del universo natural (el plano físico o inorgánico, el de la vida y el del psiquismo intencional) y el del espíritu. Cada uno sirve de soporte al siguiente, “que en él surge, de él se alimenta y lo supera”. En esta sucesión de planos se manifiesta un obvio crecimiento del trascender. En el plano físico es donde la trascendencia es menos visible, y donde es más fácil imaginar la pura inmanencia. El trascender es, naturalmente, mucho más perceptible en la vida orgánica. El incremento de la trascendencia continúa en lo intencional y culmina en el espíritu. En éste, “el ímpetu animador de toda la realidad logra así su triunfo y funciona con total autonomía, libre ya de cualquier residuo de inmanencia”.⁷

Puesto que la trascendencia se acrecienta en la escala ascendente de los seres, el espíritu es absoluta trascendencia, porque va hacia el objeto y en él se queda, sin referirlo a circunstancia alguna del sujeto. Con esto tiene que ver la libertad del espíritu: la trascendencia es una liberación. El individuo orgánico tiene muy poca opción. El individuo intencional, ya por ser un ente psíquico, tiene mayor libertad, aunque su límite es el regreso subjetivo, ausente en el acto espiritual. A medida que se desciende del espíritu a lo físico, aumenta la determinación, en tanto que la flecha ascendente que va desde lo inorgánico hasta lo espiritual, pasando por lo orgánico y lo intencional, expresa o representa un aumento de la libertad.

LOS VALORES

El valor es tratado también en el cuadro de la metafísica de la trascendencia. Como en el caso de la metafísica, las consideraciones sobre el valor se presentan solamente para completar los requerimientos de la teoría antropológica, no como desarrollo

⁷ *Ibid.*, p. 209.

independiente. Además, Romero no tenía una teoría completa del valor al escribir *Teoría del hombre*, y así lo declara honestamente. De todos modos, las bases de una axiología quedan claras, y su sello personal residiría en que el valor se considera en el contexto de una concepción metafísica particular. En ello se distingue de otros enfoques contemporáneos. La tesis básica es: a mayor trascendencia, mayor valor.

El valor no es para nosotros una especial cualidad sobrepuesta a los actos, ni tampoco algo exclusivamente subjetivo en cuanto determinado por actitudes valorativas del sujeto [...]. El valor viene a ser la medida de la trascendencia, y, por lo tanto, de la efectiva realidad del ser; en cada instancia —entidad o actividad— es la dignidad que le corresponde por la trascendencia que encarna. Aceptamos, pues, la objetividad del valor, pero refiriéndola estrechamente a la entraña metafísica de lo que es.⁸

No hay una condición entitativa independiente, cualquiera que sea, del valor: éste está unido a la trascendencia y a su grado de realización. Cuanto más el ente o el acto se acercan a la trascendencia, la representan o la cumplen, mayor es el valor. Esto determina la condición de los valores absolutos y relativos.

La relatividad del valor no reside, en el caso de Romero, en una contingencia del sujeto, en una inseguridad sobre su validez basada en su carácter subjetivo. En realidad, para él no existiría el valor relativo en el sentido en que comúnmente se lo entiende: podría decirse que hay más bien valores incompletos y valores plenos, como hay hombre que no da la medida total de la humanidad posible, aunque es anticipo de ella, y hombre totalmente logrado, que habita la zona de los actos espirituales. En este caso el valor es relativo por imperfección, por no alcanzar el nivel de la trascendencia total y absoluta. Los valores absolutos son espirituales; los valores relativos son los que no alcanzan esa condición. Los valores espirituales son absolutos

⁸ *Ibid.*, pp. 213-214.

porque sólo en el espíritu se da la absoluta trascendencia. En el orden de los entes, “lo orgánico vale más que lo físico, y lo intencional más que lo orgánico, porque los planos respectivos son como plataformas que posibilitan formas nuevas y más activas de trascendencia”.⁹

En el caso particular del valor ético (para tomar ahora sólo uno de los que trata Romero), el sujeto distingue los grados de trascendencia y asume el compromiso con aquel valor que la representa de manera más cumplida, lo cual es una forma de colaborar con ella. La eticidad es particularmente significativa porque por ella se asume la responsabilidad de optar o no por la trascendencia plena: “La medida del deber, de la obligación, depende de la magnitud de la trascendencia reconocida en cada caso”.¹⁰

Hay que distinguir entre eticidad y sociabilidad. Por la relación social se puede ver al otro como un ‘tú’, y realizar sobre ese tú la experiencia del ‘él’, “es decir, caer en la cuenta de que es un yo por sí e independientemente de cualquier relación en que se encuentre con nosotros”.¹¹ Una relación especial con el ‘tú’, aliado o enemigo, por ejemplo, implica una cierta dosis de regreso subjetivo, porque ya no se ve al otro como un ‘él’. “La pura eticidad con obligación cabal sólo funciona [...] cuando se asiente a un ‘yo’ pero en condición de ‘él’, esto es, de un ‘yo’ que no entra con el nuestro en una particular relación concreta”.¹²

Romero estima que una ética así concebida es a la vez formal y material. Es material “en cuanto asigna un fin concreto a la actividad ética, a saber, la proyección hacia la trascendencia y su colaboración con ella”. Es formal, “en cuanto el precepto ético fundamental puede formularse así: ‘Obra de modo que la dirección de tu acto concuerde con la dirección esencial de la realidad’”.¹³

⁹ *Ibid.*, p. 215.

¹⁰ *Ibid.*, p. 231.

¹¹ *Ibid.*, p. 232.

¹² *Ibid.*, p. 233.

¹³ *Ibid.*, p. 235.

LA DUALIDAD DEL HOMBRE

Ya se han visto los componentes de intencionalidad y espiritualidad en el hombre, pero el hombre propiamente dicho, o si se prefiere, el hombre “real”, es una entidad dual: “El hombre logrado y completo, no como ficción o imagen idealizada, sino como realidad histórica, es el que se nos muestra como un complejo en el cual la mera intencionalidad y el espíritu alternan y se conjugan”.¹⁴

Los capítulos correspondientes a la dualidad del hombre tienen una modalidad un tanto diferente del resto, es decir, de las dos grandes partes anteriores. Algún crítico ha dicho que en ellos se nota un descenso en el tono de la obra, seguramente porque vienen después del clímax que produce la trascendencia alcanzando su más alto límite, y no lo continúan; pero la razón de ser de esta extensa tercera parte estaba determinada por la declaración misma del autor de que los dos rasgos constitutivos principales, la intencionalidad y el espíritu, se aúnan y confluyen en el hombre concreto, el que vive las complejas situaciones de su condición ejercitando su doble naturaleza.

Esta tercera parte tiene una gran riqueza de observaciones, cuya profusión no se reduce con facilidad a un esquema, y por eso es de las más perjudicadas en la exposición resumida. El autor tiene aquí algo del moralista, o del “ensayista” en la tradición de Montaigne, que reflexiona en general sobre la condición humana. En algunos momentos los temas y reflexiones de estos capítulos adquieren personalidad propia, más allá de su función complementaria del resto de la obra. Muy poco se dice, por lo tanto, si se indica que Romero se ocupa de los fenómenos del enmascaramiento, la autojustificación y la conciencia de sí; de la sociabilidad; de la historicidad y del sentido, que son los temas de este segmento final del libro. Y aquí apenas nos referiremos a la historicidad, que tiene mayores contactos con las tesis filosóficas antes mencionadas.

¹⁴ *Ibid.*, p. 240.

El temporalismo de Romero es ontológico (el tiempo está ínsito en la realidad), y la historicidad humana no se entiende sin él. Romero pensaba que la temporalidad del ente, o la atribución de papel metafísico al tiempo era uno de los hechos principales de la filosofía que le era contemporánea, y reconocía que a esa tendencia se sumaba su metafísica de la trascendencia.

En cuanto a la historicidad humana, comienza ya con la intencionalidad: “percibir es, en cada caso, organizar muchas experiencias anteriores en torno a un núcleo actual”.¹⁵ Esto supone un incremento del ritmo histórico con respecto a la vida orgánica.

Por su parte, el espíritu encarna una historicidad de grado más alto, “porque lleva en sí la imposición de espiritualizar la realidad, de imprimir sus módulos en ella”.¹⁶ Y lo esencial:

estas aspiraciones comportan tareas, operaciones en el tiempo; no se cumplen en actos instantáneos, en raptos o deliquios, en reverente y pasivo acatamiento de los valores supremos, sino en afanes laboriosos que manipulan una realidad indiferente u hostil, la moldean, la subliman convirtiéndola en habitáculo de sentido. La impresión de lo interminable de la tarea acompaña a la tarea misma, que es forzosamente histórica y que se identifica con la propia vida del espíritu.¹⁷

El carácter activo (y por lo tanto temporal) del espíritu, en contraste con cualquier actitud contemplativa, es acentuado por el autor:

No conocemos sino el espíritu que surge y habita en el hombre [...]. Si hay otras especies de espíritus, libres de todo contacto con una realidad extraña y gozándose plácidamente en su soberana perfección, apenas tienen que ver con el espíritu humano, hecho adscrito a nuestro Planeta y a un ente que sobre él cumple su destino.¹⁸

¹⁵ *Ibid.*, p. 314.

¹⁶ *Ibid.*, p. 335.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 335-336.

¹⁸ *Ibid.*, p. 337.

El trabajo es parte consustancial de dicho espíritu terreno, que sólo puede desarrollarse en el tiempo. Por eso, “mientras haya un enigma por esclarecer, una posibilidad estética por realizar, un mal que suprimir, el espíritu no hallará reposo, salvo negándose a sí mismo; y es obvio que esas faenas, por la índole misma de la realidad, no terminarán nunca”.¹⁹

TEORÍA DEL HOMBRE: MEDIO SIGLO DESPUÉS

Teoría del hombre fue publicada hace más de medio siglo. Aproximadamente quince años precedieron a su elaboración, con etapas en distintos trabajos, que más arriba se mencionaron. Todo lo que el autor había pensado y escrito antes de esa obra se refleja de alguna manera en ella. Como apuntamos anteriormente, la obra dejaba puertas abiertas a la profundización de algunos de sus temas (en el último año de su vida, por ejemplo, Romero trabajaba en una ética, continuación de lo dicho en su libro). A pesar de esas avenidas insinuadas pero no recorridas del todo, el libro fue una razonable aproximación a la totalidad de su pensamiento, y por eso lo vio como su máxima realización, y puso mucha esperanza en él y en el eco que pudiera suscitar.

La primera referencia que acude a la mente cuando la obra está separada del presente por una apreciable distancia en el tiempo es la comparación con lo que podríamos llamar su posteridad inmediata, su relación con lo que vino después. Pero cualquier sucesión posterior de tendencias no trae consigo, a simple vista al menos, ninguna clave ordenadora, porque hasta ahora no se ha encontrado una razón de ser generalizada para el sucederse histórico de las filosofías y el reemplazo de unas por otras. En la historia del pensamiento, como en la existencia cotidiana, la vida sigue, y la atención es atraída por nuevos intereses, que a veces son reacción, casi siempre crítica, frente a lo

¹⁹ *Idem.*

anterior, y otras son simplemente nuevas preferencias que pueden no tener mayor conexión lógica con el pasado. Es usual que las filosofías anteriores, aun si no son negadas, sean total o mayormente desatendidas. El viejo Taine lo sabía: *“Quand paraît une philosophie nouvelle, son premier soin est d’enterrer la philosophie précédent”*. Esto se agrava por el carácter cerrado que tienen muchas veces los grupos filosóficos: sus integrantes se escuchan entre ellos, se encuentran en reuniones de espíritus afines y, si tuvieran alguna inclinación por la mirada histórica, lo que no es frecuente, difícilmente esa visión iría más allá de las propias fronteras, a menos que sea para destruir aquello que no se comparte, lo que tampoco sería historia. Cada presente tiene algo de imperialista: juzga el pasado como si su propia actualidad fuera a ser eterna. No se vive como lo que es: un fugitivo punto de mira. Todo lo indicado pone al historiador ante la disyuntiva de aceptar una relativización total (una Babel sin lazarillo de ciegos balbucientes), o empeñarse de todos modos en revivir la obra en lo que fue, en práctica de sano historicismo, y atisbar cualquier forma posible de persistencia que su significado—más que su contenido— pueda tener dentro de un presente parcial o totalmente distinto.

Ese espectáculo ofrece algo más que mera imprecisión. Que las filosofías pasen, no es mayor novedad. Mientras se desarrollan, es natural que vayan a lo suyo y no posean la virtud de la total receptividad para lo que se piensa en su derredor. Sin embargo, en este punto todavía pueden reaccionar frente a otros puntos de vista, dialogar con ellos, y hasta afirmarse por el reconocimiento de las diferencias. Pero una vez que quedaron fijas en la historia, su desamparo es total: el mundo filosófico avanza, el horizonte se enriquece, las novedades se suceden, y los problemas atendidos por ellas adoptan nuevos contornos, no ya en las soluciones, por supuesto, sino en su mismo contenido y tratamiento. El cambio las fija en un tiempo recortado de una vez para siempre. Por eso lo más noble de la interpretación filosófica (y de la crítica en general) es lo que tiene de operación de

salvataje. Y por eso también la crítica despectiva, la que responde gozosamente a lo negativo es, además de innoble, inútil: para su propósito, con la acción del tiempo alcanza y sobra.

Esta perplejidad no quita dos consecuencias. La primera, que más allá de la impresión inicial se prodría examinar más a fondo esa profusión. Extendida la preocupación a toda la historia filosófica, no sería otra cosa que atacar la cuestión de la historia de la filosofía como problema, tal vez lo más apasionante de esa historia, algo así como el secreto de su funcionamiento y de su proceso de cambio. Dilthey, Renouvier y Brentano, por mencionarial algunos, han sostenido interpretaciones de ese proceso. Romero fue de los muy pocos entre nosotros —si no el único con exclusión de Ortega y el querido maestro Mondolfo, en tanto nuestro por adopción— que aventuró una hipótesis sobre lo que podría llamarse la estructura de la historia de la filosofía. Y, además, no era pesimista, entendía que de todo ese desenvolvimiento resultaba una cierta forma de progreso. La segunda consecuencia consiste en que la claridad u oscuridad que se tenga sobre el proceso que siguió a la obra no excluye que ella pueda ser examinada críticamente en sus fundamentos. Que aquí y ahora eso no se haga, por no ser esencial al propósito del momento, no quiere decir que no sea posible y aun necesario.

Regresando a nuestro cuadro, Romero alcanzó a percibir, un poco antes del final de su vida, que su universo filosófico peligraba ante un cambio de escenario. Señaló ese cambio no sin cierta amargura. Ya hacia 1955 observó un fenómeno al que llamó “decadencia del espíritu teórico”, que consistía en el reemplazo de la serie de problemas que había encontrado en el ambiente de su época, y que él estimaba fecundos y de largo tratamiento, por nuevos intereses, a su juicio menos rigurosos. Estos últimos eran: formas renovadas de tomismo (o personalismo cristiano) y de marxismo, más el auge del existencialismo (así se veían las cosas en ese momento: un libro de Grevillot, de la misma época, se titulaba: *Les grands courants de la pensée contemporaine: existentialisme, marxisme, personnalisme*

chrétien). De lo que en realidad se dolía era de que un gran ambiente filosófico concluía sin haber agotado sus posibilidades, y de que la marcha (para él siempre lenta) de un universo de problemas que aún aguardaba su desarrollo, desaparecía de golpe y quedaba condenado al olvido. Ante ese desinterés, era la pérdida teórica la que lamentaba.

Posteriormente, aunque no todo lo alcanzó a ver, en el ambiente filosófico argentino y latinoamericano hubo otros elementos que cambiaron el ambiente de su posteridad inmediata: el estructuralismo y la hermenéutica, por ejemplo, pero sobre todo la filosofía analítica y la filosofía de la liberación, extrañas compañeras de época como estas dos últimas orientaciones pudieran ser. Ninguna de ellas podía encontrar su antecedente en Romero. Nuestro filósofo habría respetado la intención de rigurosidad de la filosofía analítica, aunque tal vez la habría encontrado un tanto acotada desde el punto de vista temático. Como hemos visto, estaba en la tónica de los grandes cuadros; no los daba por seguros, pero prefería aceptar el riesgo de intentarlos. Los filósofos analíticos, comenzando por sus modelos de habla inglesa y terminando por su tarea de profilaxis conceptual, tenían otras vistas y, en parte, otro método. Muy austeros o simples en el decir (por modalidad de escuela o por cualquier otra razón que no se quiere juzgar), encontrarían en *Teoría del hombre* un estilo expositivo que en su gran mayoría no hubieran compartido, y la ambición de la obra les parecería más allá de lo manejable. La filosofía de franca orientación latinoamericanista, por su parte, también estaba en otro mundo, y Romero tenía que caer en la categoría de “académico” y “universalista”, que esta tendencia aplicaba a las manifestaciones no coincidentes con ella, que es decir todo el resto de las corrientes filosóficas. Otras influencias que se han hecho presentes, digamos, Foucault, Derrida, la Escuela de Frankfurt y su empalme con la filosofía de habla inglesa en Habermas, así como formas del posmodernismo (extraño como pueda parecer en una región de modernidad incompleta), son prueba de la profusión que antes mencionamos.

Quizás habría que distinguir entre el juicio filosófico y el juicio histórico. El juicio filosófico argumenta sobre los diferentes puntos de vista y es en realidad el que produce la dinámica de la historia de la filosofía, produciendo nuevas posiciones, negando o variando otras, innovando o volviendo a resucitar filosofías del pasado. El juicio histórico busca la apreciación de la obra vista desde la distancia que va de su presente al del intérprete. Para ello, por lo menos una medida consiste en lo que la obra significó en su momento y la calidad que asumió dentro del ambiente en que estaba situada. Si bien nosotros buscamos también, en el caso presente, lo que pueda proyectar sobre la cultura de América Latina.

Teoría del hombre, por supuesto, está signada por su tiempo y por el ambiente filosófico en que el autor estaba inmerso. Ninguna forma cultural se desarrolla como en el primer día de la Creación, pero la filosofía menos que todas las demás. Es lo mismo que el filósofo acepte o rechace algunas de las manifestaciones que tiene a la vista o haga ambas cosas; lo que importa es que siempre queda situado, encerrado entre coordenadas de tiempo que hacen las veces de rejas intelectuales. Lo que el filósofo tenga de propio hay que buscarlo en ese contexto.

El ambiente filosófico más próximo a Romero, aunque no el único, fue la filosofía alemana del primer tercio del siglo xx y sus antecedentes. Los nombres más representativos serían los de Dilthey, Brentano, Husserl, Scheler y Hartmann. Nunca hubo gran sintonía de Romero con Heidegger. Lo tuvo en cuenta dentro de su interés por el temporalismo, pero le quedó resonando principalmente el primer Heidegger, en la época estimado como “existencialista”; y para las tesis del existencialismo Romero no tuvo ninguna simpatía (ni, yo diría, paciencia): su actitud frente al destino del hombre era demasiado positiva para que le atrajeran los ecos de la muerte o de la nada. No creo que haya seguido los desarrollos posteriores de Heidegger: cuando alguien se siente situado en su propio camino filosófico, la recepción para el escenario filosófico circundante se vuelve selectiva, y Romero no fue en esto ninguna excepción. Los exégetas o intérpretes

de vocación son más amplios, y pueden ser brillantes (es un oficio especial, que no domina cualquier expositor); pero lo que ganan en amplitud lo pagan con menor obra filosófica personal.

Las informaciones que Romero dio en su primera época en la revista *Nosotros* y otras, eran del universo filosófico alemán principalmente. Ese mundo despertó en él, en sus años iniciales, un verdadero entusiasmo. Por un filósofo como Dilthey, que él fue de los primeros en exponer en el mundo de habla española, tuvo gran aprecio hasta el final de su vida. En cuanto a contenidos específicos, lo que más aprovechó para su teoría del hombre fueron ciertas tesis de Scheler, como se indicó, y ello entre las muchas y muy variadas de ese filósofo. Clara la relación desde “Filosofía de la Persona” (1935), en el proceso de maduración se fueron acentuando las propias opiniones con respecto a esa fuente, hasta concluir en lo que antes se expuso esquemáticamente. Se podría decir que Romero se incorporó a una “familia” de la cual Scheler y Hartmann serían los parientes más próximos, pero dentro de ese aire familiar su retrato adquirió rasgos propios. Si esto no siempre se notó se debió a que fue su destino escribir desde la orfandad filosófica del idioma español. Esta sintonía con el ambiente europeo no implicaba desarraigo, como su preocupación por la filosofía latinoamericana lo demostró. Eso sí, concebía la filosofía como se concibe prácticamente en todas partes, como una meditación sin fronteras (aunque matizada culturalmente), encarrilada en los grandes problemas de la historia de la filosofía y como una tarea plural, a la que todos pueden aportar —por lo menos dentro del ámbito occidental. Así lo pensaba en el caso del espíritu:

El espíritu es universalista por esencia, pero su faena no ha de entenderse como una realización universal, total, emprendida por cada centro espiritual, sino que cada uno ha de contribuir dentro del propio mercado en una empresa de conjunto, que como tal es la empresa del espíritu humano.²⁰

²⁰ *Ibid.*, p. 300.

Y cuando pensó en la contribución de la mujer, hizo lo mismo; la idea no era lograr una filosofía “feminista”, sino el aporte de la mujer, con sus características propias, a *la* filosofía, contribución entendida como enriquecimiento.

Esto en cuanto a la situación del autor en la época. En cuanto a la factura y densidad de la obra, *Teoría del hombre* es un libro de compleja elaboración. No es la adhesión a una corriente y la crítica a alguna otra; no es la hábil ejecución de variaciones en torno a un tema ajeno; no es la continuación propia de las tesis de otro filósofo; no es una posición ideológica desarrollada con vestimenta más o menos filosófica; no es el trabajo muy detallado pero sobre un asunto reducido y por eso más fácilmente manejable. Es una construcción compleja, que además del valor que pueda atribuírsele o discutírsele, tiene cierta belleza como arquitectura. Hay una tesis sobre la mínima constitución de lo humano distinguido de su antecedente animal; hay la aplicación de este elemento a la explicación de rasgos humanos tan importantes como la comunidad y la cultura; hay la postulación de una instancia superior a la que puede acceder el hombre para cumplir su más alto destino; hay una hipótesis sobre el comportamiento general de la realidad; hay, aunque no completamente cumplida, una teoría del valor; y hay, lejos de reducirlo todo a puntos de vista muy generales, una reconducción de la mirada hacia el hombre concreto, tanto en la dualidad que se le atribuye como en muchos aspectos psicológicos e históricos que le dan densidad específica. Todo esto podrá juzgarse como se quiera desde otras posturas filosóficas; pero como complejidad y estructura, no es difícil ver que no hay muchas obras de ese tipo en la filosofía argentina o latinoamericana, y así fue observado por algunos de sus principales críticos. Hay obras que el desacuerdo deshace, y otras que la diferencia de opinión respeta. *Teoría del hombre* cae dentro del segundo caso.

El libro también se suma a los esfuerzos hechos para dilatar la presencia de la cultura latinoamericana en ámbitos más amplios. Dentro de la preocupación latinoamericana por el tema

del hombre, el autor probó con su esfuerzo que la manera de mostrar que somos iguales y no elementos de un curioso folclore es realizar el intento de usar el propio arraigo para ir más allá de él, y con él como fuente, extender la voz tan lejos como sea posible. No hay árbol sin raíz, pero sólo por la copa se integra al amplio mundo, porque sólo ella mira al cielo que ven todos. ¿No es eso lo que quiso decir Alfonso Reyes cuando recomendó a los europeos que se acostumbraran a contar con nosotros?

Por último, queda un rasgo no menor de la obra: fuera o no el objetivo principal del filósofo, lo que dice cae en el seno de la preocupación humana por distinguir un sentido para la vida y la acción. Sin duda, la especulación restringida y atendida a módulos de comprobación más estricta nunca se lanzaría a la aventura de buscar un sentido para la realidad en su conjunto; pero esa especulación más cuidadosa y de mayor seguridad, cuya importancia no se discute, no deja de ser una manera de acallar una pregunta que es muy difícil de reprimir. Nada queda fuera de la necesidad de situarse en un orden de sentido, sea que la pregunta tenga respuesta o no. El propio acto de hacer filosofía, lo mismo lanzándose al mar abierto que navegando sin perder de vista la costa, tiene o no tiene sentido en función de un sentido más amplio. La situación ofrece una característica especial: no hay ninguna fatalidad de segura y confirmada ignorancia que destruya la pregunta, sea esto paradójica, situación límite, contradicción, gesto inútil, como se quiera. Y el escepticismo puede aceptarse después de haber tomado conciencia de esa situación que no hay más remedio que llamar existencial; sin esa conciencia, es una superficialidad. Sólo el ajetreo de la vida, que es una forma de anestesia, nos permite olvidarnos de poner en cuestión la totalidad de lo que somos y de lo que hacemos, y el sentido que puede tener o no tener todo ser y todo hacer. Ni siquiera prejuízo que Romero compartiera esta reflexión, exactamente como aquí se refleja; pero lo que es obvio es que de su filosofía se desprende un sentido para la totalidad y para el hombre dentro de ella, sentido que no está basado en la religiosidad

tradicional (la que proporciona más seguridad, pero en la que se está o no se está, sin términos medios), ni tampoco en un voluntarismo heroico pero gratuito —que es, a nuestro juicio, lo único posible. La aspiración a lo más alto, que en su filosofía es el gesto desinteresado del espíritu, está respaldada nada menos que por el comportamiento total de la realidad, y es expresión del impulso que la anima y le da sentido, desde la limitada trascendencia del ser físico hasta el punto culminante del acto espiritual. Sin duda, el precio de este amparo para el sentido total es la aceptación de una postulación metafísica, cuya condición hipotética estuvo siempre clara para Romero —en su mente, aunque no sé si en su emotividad. La seguridad vendría después de ese gran salto metafísico, que es un salto de enorme riesgo, aun tratándose de verosimilitud y no de demostración. Pero lo que se quiere mostrar es el resultado. En la filosofía argentina, la única obra filosófica de parecido tenor es *Las jerarquías del ser y la eternidad*, de Alberto Rougès, libro sin embargo de distinta inspiración. También Alejandro Korn se asomó al abismo, pero lo que vio lo guardó para sí, en la confesión poética que no hizo pública personalmente.

Relacionado con esto, hay un aspecto de la inquietud última de Romero que merece comentario. En dos pasajes de *Teoría del hombre* se encuentra una muy especial alusión a la divinidad, aunque sin connotación religiosa positiva. No es algo desarrollado sino apenas aludido, una idea en la que el autor seguramente cree, pero que deja simplemente postulada, sin mayor elaboración. Al hablar de la diferencia entre el acto intencional y el espiritual, señalando que en un cierto sentido la diferencia parece mínima porque no los distingue sino la intención del acto, aunque en otro sentido es enorme, dice: “Pero con el paso al radical objetivismo que define al acto espiritual en su pureza, se abandona el plano natural y aun se instaura en lo humano una partícula de la divinidad: nada menos”.²¹ La alusión

²¹ *Ibid.*, p. 162.

es inequívoca, aunque se dice al pasar. El otro pasaje se refiere a la eticidad. Tras decir que la proyección ética es intrínseca al espíritu, la considera “una colaboración con el movimiento de ascenso que en lo real descubrimos, de una participación en su faena fundamental”. Y prosige, con más claridad: “Si se acepta la tesis con que termina Bergson su último gran libro, de que el universo es esencialmente ‘*une machine à faire de dieux*’, la eticidad es la colaboración consciente con esta maquinaria para acelerar su ritmo y ayudarla a la producción de lo divino”.²² La afirmación es demasiado importante para dejarla pendiente en una página sin continuación. Evidentemente, eso es lo que quería el autor: decirlo porque no le disgustaba que su doctrina encajara bien con aquella idea, aunque tal vez consciente de que con ello traspasaba el límite de la hipótesis filosófica, y por eso el afirmarlo aunque sin el remate de la elaboración. Pero hay una carta de Romero en la cual, en la intimidad de la conversación epistolar, es más explícito. Dirigida a Mariano Quintanilla, en Segovia, en fecha cercana al fin de su vida (junio de 1960) y hablando de Antonio Machado, por quien dice sentir una admiración “inconmensurable”, escribe: “Está también la cuestión religiosa. En cuanto poeta, no hay que pedirle una dogmática, una postura definida y única; pero hierve en motivos apasionantes. Mi parecer es que su convicción más cierta es la del ‘Dios-in-fieri’, la del último Scheler, en el fondo también la de Hegel [...] y la mía”. Es el mismo Machado que había escrito:

creo en la libertad y en la esperanza
Y en una fe que nace
Cuando se busca a Dios y no se alcanza
Y en el Dios que se lleva y que se hace.

Si bien se mira, considerando su concepción de la trascendencia como *élan* metafísico que recorre y da sentido a toda la realidad, que al principio es una brizna de trascendencia en medio

²² *Ibid.*, p. 233.

de una inmanencia casi total, y al final es la culminación del ascenso a la trascendencia pura, no cuesta mucho agregarle a este movimiento el carácter de la gestación progresiva de lo divino. Casi se diría que por la vía de una creencia la teoría adquiere un mayor relieve, aunque el autor no elabore la cuestión especialmente. Vale la pena observar que el Dios que se hace (el Dios que crece a la vez que va dotando de mayor sentido al propio universo), es el más “filosófico” de todos. El Dios de Spinoza es uno con el mundo de una vez, sin crecimiento. El Dios del deísmo fue un buen arreglo que los ilustrados encontraron para que no se dijera que negaban a Dios por sostener las leyes de la naturaleza; las dos cosas quedaban convenientemente unidas y, según se quisiera, también separadas. Y el Dios personal y omnipotente del teísmo, con su relación directa con la criatura y sus clarines anunciadores del principio y del final, para que nadie los olvide, es demasiado poderoso para necesitar de los pobres argumentos racionales sobre su existencia, única posibilidad de intervención del filósofo. Pero un Dios que es el sentido del universo, que se hace con él, que lo va informando de sustancia divina, es un Dios que el filósofo, escudriñando ese universo, puede descubrir, y de esa manera sentirse partícipe en alguna medida de su existencia. Medida infinitesimal, pero mayor que en otros casos. Es, diríamos, un Dios que se descubre en el andar, y que sin dejar de tener la marca de la omnipotencia, no cohibe con su poder distante.

La actitud afirmativa de Romero, que traspasa toda su filosofía, era más que fórmula filosófica. Era parte de una profunda convicción, al punto de que podría sospecharse que su filosofía no fue sino la exteriorización intelectual de esa convicción, como lo muestran sus propias palabras. Meses antes de su inesperada muerte, en febrero de 1962, le escribía a Joaquim Montezuma de Carvalho, refiriéndose a “cosas que yo pienso pero que no he dicho”, a saber:

las posibilidades que hay en mis ideas de contribuir a una promoción de lo humano, venciendo el *absurdo* pesimismo actual e invitando

a que se robustezcan las energías creadoras y expresivas. Tengo infinita fe en el hombre. Por razones históricas se ha implantado una concepción inmanentista de la realidad y de la existencia humana que es, en mi opinión, errada. La realidad y la vida —toda la vida y en grado sumo la espiritual— son desborde y generosidad, creación y entrega. Hay que insistir en eso, y si se puede fundar teórica y aun metafísicamente, mejor (Carta de Francisco Romero a Joaquim de Montezuma de Carvalho, 25 de febrero de 1962).

Esto último es lo que intentó, y la nobleza de la visión es incontestable.

Hemos puesto el acento en *Teoría del hombre* como elaboración filosófica de una cosmovisión altamente inspirada y constructiva, aun a sabiendas de que no es la única posible. Tal vez Romero le pediría al crítico que no se quede solamente en esos rasgos generales. A ellos se llega por un largo camino: hay un entramado de problemas, posiciones, manejo de la historia de la filosofía, tesis que se discuten, elaboraciones propias de todo ese material: *trabajo filosófico*, en una palabra. Los principales elementos del esquema han sido materia de larga discusión por otros filósofos, y pueden ser apreciados, legítimamente, en la perspectiva de esas numerosas visiones, como de hecho y en buena parte ocurre en la obra. Visto así, el libro, en lugar de presentar una cara simple y fácilmente caracterizable, se vería como árbol en un bosque, con múltiples contactos, con sus ramas no siempre nítidamente distinguidas de otras ramas, nutriéndose de un suelo común y dando una imagen de profusión que no puede dar el árbol como contorno abstraído del conjunto. Todo muy alejado del recorte de unas tesis salientes. Pero lo que después de todos estos descargos y aun disculpas puede decirse es que, en el caso de algunos filósofos, de todo ese ajeteo de razones, exégesis, pruebas y contrapruebas, suele quedar una oportuna y bien fundada comunicación, útil para continuar la búsqueda profesional. Pero en otros, destilándose de la misma labor de oficio se levanta, como señal a la distancia, una especie de mensaje, que con lo que Rodó llamaba la sublime ter-

quedad de la esperanza, dice otra vez lo que debiera ser el destino del hombre.

Después de sumas y restas, y para el ámbito de América Latina, que en tantos otros órdenes sigue postergada (por causas ajenas y propias, aunque las primeras se señalen hiperestésicamente y las segundas no siempre se ventilen) la figura de Francisco Romero, reflejada simbólicamente en el libro que lo retrata como filósofo y como hombre, se une a la de los grandes espíritus que reivindicaron la particular estirpe iberoamericana que creció de este lado del Atlántico, y que pugna, a pesar de todo, por entregar su contribución al más ancho mundo al que pertenece por entero derecho.

SOBRE LOS AUTORES

Omar ACHA. Historiador y ensayista. Es docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Ha publicado los libros *El sexo de la historia* (2000); *Cuerpos, géneros e identidades* (compilado con Paula Halperin, 2000); *Carta abierta a Mariano Grondona: Interpretación de una crisis argentina* (2003); *La trama profunda: Historia y vida en José Luis Romero* (2005); *La nación futura: Rodolfo Puiggrós en las encrucijadas argentinas* (2006); *Freud y el problema de la historia* (2007); *La nueva generación intelectual argentina* (2008); *Las huelgas bancarias, de Perón a Frondizi* (2008) e *Historia crítica de la historiografía argentina, vol. 1, Las izquierdas en el siglo xx* (2009). Pertenece a los colectivos editores de *Nuevo Topo: Revista de Historia y Pensamiento Crítico*, de *Amartillazos: Revista de Filosofía, Estética y Política*, y de *Herramienta: Revista de Teoría y Crítica Marxista*. Actualmente prepara una *Crónica sentimental de la Argentina peronista* y escribe, junto a Nicolás Quiroga, *El becho maldito*, un breve volumen de polémica historiográfica.

Gonzalo AGUILAR. Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Buenos Aires e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Es

profesor de literatura brasileña en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Ha sido profesor visitante en las universidades de Harvard y Stanford y de la Universidad de São Paulo. Entre otros libros, es autor de *Poesía concreta brasileña: las vanguardias en la encrucijada modernista* (2003), traducido al portugués; *Otros mundos: ensayos sobre el nuevo cine argentino* (2005), traducido al inglés, y de *Episodios cosmopolitas en la cultura argentina* (2008).

Beatriz COLOMBI. Doctora en Letras por la Universidad de Buenos Aires, investigadora en el Instituto de Literatura Hispanoamericana y Profesora de Literatura Latinoamericana en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Ha sido profesora visitante en Brown University, investigadora visitante en el CIALC, UNAM y profesora visitante en la Universidad de São Paulo. Ha publicado numerosos artículos sobre literatura colonial, del siglo XIX y el modernismo. Ha editado y prologado antologías de la obra de Horacio Quiroga, Delmira Agustini, Joaquín Machado de Assis, Julio Cortázar, Paul Groussac, y es autora de *Viaje intelectual. Migraciones y desplazamientos (América Latina 1880-1915)* (2004). Actualmente se dedica al estudio del ensayo y las redes intelectuales en América Latina.

Patricia D'ALLEMAND. Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Colombia y doctora en Estudios Hispanoamericanos por el King's College, Universidad de Londres. Es Profesora Asociada del Departamento de Estudios Hispánicos de Queen Mary, Universidad de Londres, y se especializa en historia cultural latinoamericana. Además de su libro *Hacia una crítica cultural latinoamericana* (2001) ha publicado numerosos ensayos en las áreas de crítica e historiografía literaria latinoamericanas. Actualmente su trabajo se centra en los proyectos criollos de construcción de una literatura y una cultura nacionales en la Colombia decimonónica. Sus publicaciones sobre el tema incluyen "Of Silences and Exclusions: Nation and Culture in Nineteenth-

Century Colombia” (2003) y “Quimeras, contradicciones y ambigüedades en la ideología criolla del mestizaje: el caso de José María Samper” (2007).

Rebeca ERRÁZURIZ. Socióloga por la Pontificia Universidad Católica de Chile y Doctora (c) en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Chile. Actualmente integra el equipo del Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile. Una de sus líneas de investigación es el viaje latinoamericano durante el siglo XIX, en la cual ha trabajado los *Viajes* de Domingo Faustino Sarmiento. Dentro de esta temática ha publicado los artículos “Sarmiento y Martí en los EE.UU.: Imaginarios de la modernidad” y “Los Viajes de Domingo Faustino Sarmiento”. También ha realizado investigaciones en torno a la teoría crítica latinoamericana, especialmente la crítica brasileña. Actualmente desarrolla su tesis doctoral “*Por un equilibrio inestable: el método crítico de Antonio Candido*”. Ha publicado artículos en varias revistas de Chile y participa en el comité editor del libro de las VIII Jornadas de Posgrado *Prácticas culturales, discursos y poder en América Latina*, organizadas por el Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile.

Héctor JAIMES. Licenciado en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela. Hizo estudios de maestría en Literatura Latinoamericana en la Universidad de Nueva York y de doctorado en la misma área en la Universidad de Pensilvania. Profesor de Literatura y Cultura Hispanoamericanas en North Carolina State University. Es autor de *La reescritura de la historia en el ensayo hispanoamericano* y coordinador de la obra *Octavio Paz: la dimensión estética del ensayo*. Actualmente prepara una edición sobre los escritos inéditos de David A. Siqueiros y un libro sobre la función de la estética marxista en el muralismo mexicano. Tiene también tres títulos de poesía publicados: *(Dis)pensares* (2009), *Salvoconducto* (1996) y *Abril* (1991).

Mario MAGALLÓN ANAYA. Licenciado y maestro en Filosofía y doctor en Estudios Latinoamericanos, con especialidad en filosofía, por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es investigador titular del CIALC y profesor de licenciatura y posgrado en la Facultad de Filosofía y Letras. Entre sus libros se cuentan *Zea. Destino y contradestino de un quehacer filosófico* (1991); *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia* (1991, reed. 2008); *Filosofía política de la educación en América Latina* (1993); *Historia de las ideas en México y la filosofía de Antonio Caso* (1998); *Pensar esa incómoda posmodernidad desde América Latina. La democracia en América Latina* (2003, reed. 2008); *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?* (en colaboración con Horacio Cerutti Guldberg, 2003); *Modernidad alternativa. Retos y posibilidades* (2006); *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas* (2006); *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana* (2007, reed. 2009); *Discurso filosófico y conflicto social en América Latina* (2007) y *Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina* (2008).

Leonardo MARTÍNEZ CARRIZALES. Licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM (1990), Maestro en Letras Mexicanas (2000) y Doctor en Letras (2004) por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Profesor de asignatura en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la misma casa de estudios entre 1992 y 2007. Actualmente es profesor-investigador en el Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco e integrante del cuerpo académico encargado del Posgrado en Historiografía de la UAM-A. Entre sus libros más recientes se encuentran *El recurso de la tradición. Jaime Torres Bodet ante Rubén Darío y el modernismo* (2006) y *El espacio. Presencia y representación* (2009). Es también responsable del estudio introductorio, edición y anotación de Alfonso Reyes/Enrique González Martínez, *El tiempo de los patriarcas. Epistolario 1909-1952*

(2002) y autor de *La sal de los enfermos. Caída y convalecencia de Alfonso Reyes. París 1913-1914* (2001), *La gracia pública de las letras. Tradición y reforma en la institución literaria de México* (1999) y *La fama pública de Juan Rulfo* (1998), así como de diversos artículos publicados en revistas y libros colectivos de carácter especializado. Es también coordinador de *El orden cultural de la Revolución Mexicana. Sujetos, representaciones, discursos y universos conceptuales* (2010).

Rafael MONDRAGÓN. Licenciado y maestro en Letras por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde también es profesor. Sus intereses se ubican en la intersección entre estudios literarios e historia de las ideas. Actualmente trabaja su tesis doctoral sobre la obra ensayística de Francisco Bilbao en el marco de la tradición republicana radical. Ha publicado artículos y capítulos de libros sobre los géneros literarios de la historiografía filosófica latinoamericana y los usos de la ficción, la narración y el trabajo sobre el estilo en la escritura filosófica del siglo XIX, entre los que se encuentran “Una *Vida* de Simón Rodríguez. Reflexiones sobre el uso del género biográfico en la historia de las ideas filosóficas en nuestra América” (2008); “Reflexiones sobre una filosofía en clave de ritmo a partir de la lectura de tres textos de Esteban Echeverría” (2009); “Gramática y revolución. Un comentario a la polémica filológica de 1848” (2010) y “Al margen de Henríquez Ureña: sobre ‘voz’, ‘cuerpo’ y ‘herencia’ en el filosofar de nuestra América” (2010).

Fabio MORAGA VALLE. Licenciado y maestro en Historia por la Universidad de Chile y doctor en Historia por El Colegio de México. Investigador del Instituto Nacional de Migración y profesor del Colegio de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Es especialista en historia política e intelectual de América Latina contemporánea y se ha especializado en la investigación de los movimientos estudiantiles del continente. Ha escrito, junto a Guillermo Palacios, *La Independencia y el comienzo de los regímenes*

representativos, 1808-1850 (2003) y junto a Carlos Vega, *José Domingo Gómez Rojas, vida y obra* (1997) y como autor único "*Muchachos casi silvestres*". *La Federación de Estudiantes y el movimiento estudiantil chileno, 1906-1936* (2007). También ha publicado una serie de trabajos en revistas especializadas y en capítulos de libros de la UNAM, la Universidad de Chile, la Universidad Nacional de Córdoba y la Universidad de Pittsburgh.

Juan Carlos TORCHIA ESTRADA. Discípulo de Francisco Romero en el Colegio Libre de Estudios Superiores, se ha dedicado en particular a la investigación en el ámbito de la historia de las ideas filosóficas en América Latina. Desde 1960 es Philosophy Contributing Editor del *Handbook of Latin American Studies* que publica la División Hispánica de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos. Ha publicado *La filosofía del siglo xx* (1955); *La filosofía en la Argentina* (1961); *Alejandro Korn: profesión y vocación* (1986). Ha trabajado especialmente el pensamiento de Francisco Romero. Tuvo a su cargo la edición de dos obras que recogen trabajos de este autor: *La estructura de la historia de la filosofía* (1967) y *Selección de escritos* (1994). La UNAM ha publicado recientemente su estudio sobre *Filosofía y colonización en Hispanoamérica* (2009).

Estrategias del pensar. Ensayo y prosa de ideas en América Latina, siglo XX, volumen, II, editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en digital el 15 de diciembre de 2010 en Publidisa Mexicana, S.A. de C.V., Calz. Chabacano 69, Planta Alta, Colonia Asturias, México, D.F. Su composición y formación tipográfica, en tipo Garamond de 11:13.5, 10:12 y 8.5:10 puntos, estuvo a cargo de Editorial Albatros, S.A. de C.V. La edición, en papel Cultural de 90 gramos, consta de 150 ejemplares y estuvieron al cuidado de la edición Liliana Weinberg y Américo Luna Rosales.

