



---

# **Universidad de Valladolid**

**Facultad de Filosofía y Letras**

**Grado en Filosofía**

## **TRABAJO FIN DE GRADO**

**Compromiso y vanguardia en América Latina:  
un estudio de la identidad desde el arte.**

Autora: Elvira Vega Herrero

Tutor: Sixto Castro Rodríguez

Julio de 2021

## **RESUMEN**

El presente trabajo pretende analizar la construcción de un pensamiento identitario latinoamericano posterior a su emancipación colonial a partir del siglo XIX. Este proceso de autoconciencia demostrará cómo la perspectiva filosófica alcanza las disciplinas artística, cuyo desarrollo atravesó tres momentos específicos que serán desplegados a lo largo del estudio. Comenzaremos estructurando la recepción latinoamericana del historicismo europeo para poder considerar, después, diferentes corrientes filosóficas esenciales en su autopercepción como pueblo independiente. Una vez hayamos atendido este proceso desde el punto de vista de la filosofía abordaremos, brevemente, la cuestión del compromiso en el arte con el fin de repasar, por último, algunos de los movimientos artísticos contemporáneos que han contribuido fundamentalmente en la formación de una autoconciencia identitaria en América Latina.

## **PALABRAS CLAVE**

América Latina, identidad, circunstancialismo, compromiso, arte contemporáneo.

*A mi abuelo Ángel y mi abuela María Eugenia*

## ÍNDICE

<b>Introducción .....</b>	<b>6</b>
<b>Capítulo 1. La recepción del raciovitalismo en América Latina.....</b>	<b>7</b>
1.1. Antecedentes: el historicismo de Wilhelm Dilthey.....	8
1.2. El pensamiento de Ortega. Perspectivismo y raciovitalismo.....	11
1.2.1.    Etapas .....	11
1.2.2.    La idea de crisis .....	13
1.3. José Gaos: una perspectiva para Hispanoamérica .....	14
<b>Capítulo 2. Reflexiones para la circunstancia latinoamericana .....</b>	<b>18</b>
2.1 Leopoldo Zea y el proceso de autoconciencia .....	18
2.1.1    Cuatro cuestiones fundamentales .....	19
2.1.1.1 Primera tesis: la autenticidad americana no es exterioridad .....	19
2.1.1.2 Segunda tesis: filosofía sin más .....	21
2.1.1.3 Tercera Tesis: la permanente tensión entre lo universal y lo particular ..	21
2.1.1.4 Cuarta tesis: la originalidad radica en la adaptación, no en la copia .....	23
2.1.2    Historia de las ideas: salvar el relativismo .....	24
2.1.3    Tres momentos de la conciencia latinoamericana .....	28
2.2 Populismo y filosofía .....	30
2.2.1    Cinco populismos paradigmáticos .....	31
2.2.1.1 La revolución mexicana de 1910 .....	31
2.2.1.2 La Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) de Perú .....	32
2.2.1.3 El peronismo argentino .....	32
2.2.1.4 La revolución cubana .....	33
2.2.1.5 La unidad popular chilena .....	33
2.2.2    Condiciones para el populismo. Puntos comunes .....	34
2.2.3    Los tres momentos de la conciencia popular según Carlos Cullen .....	35
2.2.4    La razón populista de Ernesto Laclau .....	37
2.3 La liberación latinoamericana .....	41
2.3.1    Teología de la liberación .....	42
2.3.2    Enrique Dussel: el paradigma filosófico de liberación .....	44
2.4 El proyecto colonial .....	46
2.4.1    «Recuperar lo propio» en la filosofía de Walter Mignolo .....	47

<b>Capítulo 3. Compromiso .....</b>	<b>50</b>
3.1. El papel del arte contemporáneo según Adorno .....	50
3.2. Arte y compromiso: contenido, forma y límites .....	54
3.2.1. Contenido: ideología y propaganda .....	54
3.2.2. Forma: autonomía y dependencia .....	55
3.2.3. Límites: compromiso y tendenciosidad .....	56
3.3. Entonces ¿tiene sentido el arte después de Auschwitz? .....	57
<b>Capítulo 4. El proceso identitario latinoamericano a través del arte .....</b>	<b>59</b>
4.1. Primer periodo: de la independencia como colonias al manifiesto antropófago .....	60
4.1.1. El romanticismo y el modernismo latinoamericano .....	60
4.1.2. Dos lugares donde buscarse .....	62
4.1.3. Devorar a Europa.....	63
4.2. Segundo periodo: del «quiénes somos» al «cómo somos» .....	64
4.2.1. Una nueva generación de artistas plásticos .....	64
4.2.2. La era dorada de la literatura latinoamericana .....	65
4.3. Tercer periodo: de la identidad trascendental a la inmanente .....	67
<b>Conclusiones .....</b>	<b>71</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>72</b>

## INTRODUCCIÓN

El objetivo principal de este trabajo es considerar las aportaciones filosóficas y artísticas que tuvieron y tienen lugar en América Latina a fin de construir una nueva identidad que los aleje del marchamo hispanocolonial y rescate sus señas precolombinas para integrarlas en su nuevo constructo.

Comenzaremos analizado de qué modo las propuestas filosóficas de Wilhelm Dilthey, José Ortega y Gasset y José Gaos introdujeron en América Latina la necesidad de tomar conciencia de sus circunstancias particulares como cimiento que les permitiera edificar una conciencia colectiva.

Una vez asentada esta idea, elaboraremos un esquema que recoja las cuatro corrientes filosóficas que reflexionaron sobre el espíritu del pueblo iberoamericano durante siglo XX. Según el orden propuesto, estas son: (1) el devenir historicista de la autoconciencia como pueblo legítimo; (2) la razón populista; (3) la Filosofía/Teología de la Liberación; y, por último, (4) el proyecto decolonial.

Estos dos primeros capítulos componen la parte inicial del trabajo. En conjunto, ambos ilustran los diferentes momentos que atravesó el proceso identitario del continente iberoamericano.

Con el fin de comprender las significativas aportaciones del arte en este despliegue de la conciencia, dedicaremos un capítulo a estudiar, según la teoría estética propuesta por Theodor Adorno, el compromiso que todo artista puede tener con la realidad que circunscribe su obra. Para ello, estudiaremos (1) el salto conceptual entre el arte clásico y el contemporáneo; (2) el modo en que el compromiso con la realidad del mundo puede aparecer expresado en las obras de arte explícita o implícitamente según su contenido, su forma y sus límites; y (3) la función que desempeña el arte en las sociedades contemporáneas.

Atendidas todas estas cuestiones, dedicaremos el último capítulo a justificar la importancia de los artistas en la construcción de una identidad para el pueblo latinoamericano. Dividiremos este proceso, desde mediados del siglo XIX hasta nuestros días, en tres grandes etapas diferenciadas que expresen el devenir evolutivo de los movimientos artísticos con arreglo a diferentes cuestiones.

## Capítulo 1

### La recepción del raciovitalismo en América Latina

*Un solo hombre ha nacido, un solo hombre ha muerto en la tierra./ Afirmar lo contrario es mera estadística, es una adición imposible./ No menos imposible que sumar el olor de la lluvia y el sueño que anteanoche soñaste./ Ese hombre es Ulises, Abel, Caín, el primer hombre que ordenó las constelaciones, el hombre que erigió la primera pirámide, el hombre que escribió los hexagramas del Libro de los Cambios, el forjador que grabó runas en la espada de Hengist, el arquero Einar Tamberskelver, Luis de León, el librero que engendró a Samuel Johnson, el jardinero de Voltaire, Darwin en la proa del Beagle, un judío en la cámara letal, con el tiempo, tú y yo./ Un solo hombre ha muerto en Ilión, en el Metauro, en Hastings, en Austerlitz, en Trafalgar, en Gettysburg./ Un solo hombre ha muerto en los hospitales, en los barcos, en la ardua soledad, en la alcoba del hábito y del amor./ Un solo hombre ha mirado la vasta aurora./ Un solo hombre ha sentido en el paladar la frescura del agua, el sabor de las frutas y de la carne./ Hablo del único, del uno, del que siempre está solo.*

(Borges, 1974, pág. 1113)

José Ortega y Gasset, quien supo sintetizar algunos de los grandes problemas de la filosofía derivados de la modernidad, apuntó en el célebre “Prólogo para franceses” de su obra *La rebelión de las masas* (1929) la preocupante realidad escondida tras el hecho —en apariencia intrascendente— de que cualquier lector europeo pudiera verse reflejado en aquello que un hombre escribía sobre la base de su circunstancia histórica concreta. Si bien debía existir un suelo común para todo Occidente, este habría de ser lo suficientemente amplio para no anular las particularidades de cada pueblo. ¿Acaso no era esta homogeneidad indicio de una carencia vital?

Las diferencias sustanciales entre culturas avanzaban cada vez más rápido hacia una uniformidad que recortaba a las personas hasta convertirlas en «gente». Ortega observó que esta masa indistinguible privaba al hombre de la óptica propia e irrepetible que lo acompañaba en su devenir. Con arreglo a esta idea, desarrolló su filosofía de la perspectiva que pasó a conocerse como raciovitalismo y supuso un punto de inflexión crucial para el debate contemporáneo sobre la identidad en América Latina.

Bajo el propósito de analizar detenidamente esta discusión identitaria, conviene comenzar atendiendo a la construcción de la filosofía de la circunstancia y su recepción

en Latinoamérica a manos de uno de los discípulos de Ortega más notables: José Gaos. Para poder comprender de qué modo influyó este autor con su llegada a México —fruto del exilio— retrocederemos con nuestro estudio hasta la corriente historicista alemana que, gracias a autores como Wilhelm Dilthey, influyó de forma decisiva en el pensamiento de Ortega y sus sucesores.

### *1.1. Antecedentes: el historicismo de Wilhelm Dilthey*

Son varias las acepciones que con el tiempo ha adquirido el término historicismo. En su máxima generalidad, historicista es toda postura que se enfrentó al modelo filosófico inaugurado por Comte en defensa del carácter contingente y variable de la historia y la vida del hombre; de este modo, incluso el materialismo histórico podría encajar bajo las ideas del historicismo. No obstante, ambas corrientes están lo suficientemente diferenciadas en su desarrollo. De igual forma, el idealismo hegeliano no es considerado historicista a pesar de la centralidad que asume la historia en el proceso dialéctico de construcción de la realidad. Para que no existan dudas o vaguedades al respecto, resultará conveniente acotar este término en referencia exclusiva a nuestro propósito —como antecedente directo del raciovitalismo— sin detenernos en un análisis exhaustivo de las diferentes perspectivas que se alejaría del objetivo de este trabajo.

La corriente historicista, cuya principal convicción es el cariz histórico del hombre, nació a mediados del siglo XIX como respuesta crítica al acuciante positivismo instaurado como proceder definitivo para el conocimiento de una verdad absoluta. Aunque el método científico supuso una revolución en el terreno de las ciencias exactas, varios autores observaron los problemas derivados de la sumisión total de la Filosofía a esta estrategia. Para ellos, supeditar las humanidades a leyes generales y descartar todo cuanto no encaja bajo su pretendida exactitud supondría aniquilar el dinamismo multifacético de la vida humana en aras de una universalidad esencialista. Se considera que Benedetto Croce y Leopold von Ranke inauguraron esta tendencia enemiga del positivismo, pero fue Wilhelm Dilthey quien realizó la mayor aportación a este movimiento —esto es, la separación de ciencias naturales y ciencias del espíritu y sus consecuencias— y, por ello, a quien atenderemos con mayor detenimiento.

Declaraba Dilthey en una de sus citas más célebres: «lo que es el hombre, solo su historia nos lo dice» (Dilthey, 2015, págs. 25-26), postulando así la tesis central de su filosofía: la importancia fundante del seno histórico donde el ser del hombre se constituye.



En un primer momento, este autor quiso escribir una «crítica de la razón histórica», que serviría como revisión de la *Crítica de la razón pura* (Immanuel Kant, 1781) sobre la base de una visión histórico-filosófica de la realidad. Esta serviría como punto de partida para el análisis de los problemas derivados de la victoria total del modelo científico en la filosofía, el cual no sería capaz de dar una respuesta satisfactoria a muchas inquietudes humanas. Dilthey era consciente de la incómoda posición de su pensamiento. Como apunta Alejandro Korn en *La filosofía de Dilthey* (1933) recogido por Eugenio Pucciarelli en su *Introducción a la filosofía de Dilthey*<sup>1</sup>: «lo separa [a Dilthey] del siglo XIX su preferencia por las ciencias del espíritu y del siglo XX su negación de la metafísica» (Dilthey, 1960, pág. 10).

Este carácter intermedio de sus ideas convierte al autor alemán en un antecesor directo de muchos debates contemporáneos. Su división entre ciencias naturales y ciencias del espíritu es la base para cualquier corriente humanista que abogue por la riqueza contingente de la historia, incluso a día de hoy. Aunque el conjunto de sus obras suele ser calificadas como fragmentarias, su pensamiento estuvo siempre guiado por una misma directriz: las ciencias espirituales, —que él mismo definió como «el conjunto de las ciencias que tienen por objeto la realidad histórico-social» (Dilthey, 2015, pág. 41)—, no deben obedecer al modelo del positivismo<sup>2</sup>.

Aunque Dilthey tomó como punto de partida la filosofía de Kant, pronto se dio cuenta de que los supuestos de este autor debían ser ampliados a razón de las circunstancias históricas. Sostiene: «por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual» (Dilthey, 2015, pág. 33). El antintelectualismo bajo el que se estudia a este autor no debe confundirse con una crítica arbitraria; su verdadera intención es la de considerar las categorías del pensamiento humano como una parte más de la vida y, como tal, sometidas al vaivén del cambio constante.

En realidad, la historicidad radical del espíritu humano que tanto influyó en la filosofía de Ortega —y después en José Gaos— nace en el pensamiento de Dilthey como

---

<sup>1</sup> La cita corresponde a una conferencia inédita impartida por Alejandro Korn en “Sociedad Kantiana de Buenos Aires” el 4 de diciembre de 1933. Este fragmento aparece citado por Eugenio Pucciarelli en la *Introducción a la filosofía de Dilthey* recogida, a su vez, en la traducción realizada por Elsa Tabernig de la obra *La esencia de la filosofía* de Wilhelm Dilthey. Por eso en la cita aparece el nombre de Dilthey.

<sup>2</sup> El propio Albert Einstein observó en un artículo titulado *¿Por qué socialismo?* (1949): «tendremos que guardarnos muy bien de otorgar excesiva validez a la ciencia y a los métodos científicos cuando están en juego problemas humanos» (Einstein, 2018, pág. 148)

una consecuencia directa de la fundamentación histórica de las ciencias espirituales. Tanto la concepción tradicional como la científicista de los saberes metafísicos son, para este autor, momentos fallidos previos a comprender que lo relativo a estas ciencias solo tiene cabida al amparo de la historia. La teoría de Dilthey incurre en una aparente petición de principio: al mismo tiempo que las ciencias del espíritu se fundamentan en la historia, esta encuentra su porqué en ellas. Resulta difícil solventar esta circularidad formal sin alejarse de la teoría. No obstante, este modelo recursivo se ajusta a la siempre cambiante realidad, influida constantemente por el proceso donde ella misma se constituye.

La postura filosófica de Dilthey, siempre orientada en una misma línea general, culminó con una de sus últimas obras, *Vida y poesía* (1909)<sup>3</sup>, escrita poco antes de su muerte. En ella reflexiona sobre el concepto de vivencia (*Erlebnis*) en términos cercanos a la filosofía de Ortega, que ya comenzaba a pergeñarse en esos años. Sugiere Dilthey a propósito de Novalis:

El hombre puede lo que quiere; más aún, de la tendencia inmutable de nuestra libre voluntad parece depender incluso la forma de la perduración de nuestra existencia. [...] Cuanto más simples son la vida del hombre y sus estímulos, más vinculado, menos libre vive. Por consiguiente, el alma es tanto más fuerte y más excitable cuanto más complicada y variada es. La fuerza de resistencia y la selección de los estímulos es el resultado de esta formación de la voluntad. En cambio, el hombre inculto se mueve por estímulos puramente fortuitos; todo lo busca en el objeto con el que está en contacto, pues a través de él siento en oscuro vislumbre su ser infinito. (Dilthey, 2016, pág. 30)

Como afirma José Ferrater Mora en *Dilthey y sus temas fundamentales* (1949): «La vivencia es, en efecto, para Dilthey, un modo de estar la realidad ahí —un modo de existir lo real— para un cierto sujeto que coincide con el yo propio» (Mora, s.d.).

Esta idea es fundamental para comprender el raciovitalismo que nos proponemos estudiar como influencia directa del debate identitario latinoamericano. En el siguiente apartado, analizaremos la filosofía del ya mencionado José Ortega y Gasset con la

---

<sup>3</sup> Aunque el título de la obra se tradujo al castellano como *Vida y poesía* conviene remarcar que el nombre original era *Das Erlebnis und die Dichtung*. “*Erlebnis*” es un término con varios matices en el alemán: su traducción castellana es “experiencia”, pero dista en gran medida de la palabra “*Erfahrung*” que adopta la misma traducción. En este sentido, *Erlebnis* muestra un cariz vivencial, aunque tampoco puede traducirse literalmente como “vida”. Sería más acertada la palabra “vivencia” que, además, fue acuñada por el mismo Ortega.

intención de discernir el camino que condujo a los intelectuales hispanoamericanos a reflexionar sobre sus propias circunstancias.

### *1.2. El pensamiento de Ortega. Perspectivismo y raciovitalismo*

Si nos interesa el pensamiento del autor madrileño es, precisamente, por su influencia en José Gaos una vez llegara al continente andino. La postura filosófica de Ortega —cuya línea general sigue la propuesta de Dilthey— puede estudiarse con arreglo a tres grandes periodos, a saber: (1) objetivista, (2) perspectivista y (3) raciovitalista.

#### *1.2.1. Etapas*

En un primer momento —entre los años 1902 y 1914— la influencia de autores como Kant o Husserl marcó la pauta de su filosofía adscribiéndola a un objetivismo acérrimo. Este periodo de juventud resultó alejado de las ideas de madurez que consagraron al filósofo y son pocas las aportaciones relevantes para nuestro estudio. Aun así, una constante de su pensamiento ya aparece desde este momento inicial: España se encuentra en decadencia. El motivo de este decaimiento experimenta varias transformaciones a lo largo de sus obras. En esta fase objetivista Ortega ve que el problema se encuentra precisamente en la subjetividad y la solución en la imparcialidad científica.

Una vez que su asombro por la fenomenología trascendental de Husserl adquirió prudencia, su pensamiento evolucionó hacia una segunda etapa —entre 1914 y 1923, aproximadamente— donde la cuestión decisiva pasó a ser el conjunto de las circunstancias que acompañan de forma ineludible a cada hombre forjando su perspectiva de la realidad. En estos años publicó varios ensayos que marcarían el pulso de sus investigaciones. El cambio de rumbo que experimentó la postura filosófica de Ortega desde una obstinada defensa de la objetividad hacia una nueva filosofía de la perspectiva se vio, en parte, motivado por el biólogo Jakob Johann von Uexküll, quien observó la importancia del contexto para el análisis de cualquier organismo vivo. De este modo, no deberíamos concluir —por ejemplo— que un humano, por el simple hecho de poseer ojos, es, en esencia, superior a una garrapata que, pese a carecer de ellos, no precisa del sentido de la vista. Por lejano que pudiera parecer el campo de estudio, las aportaciones ecológicas del científico estonio influyeron enormemente en las reflexiones de Ortega.

En *Meditaciones del Quijote* (1914) el aún joven escritor dio cuenta del error en el que incurrieron las pretensiones de su primera etapa intelectual. Escribe:

Sería la ambición postrera de la filosofía llegar a una sola proposición en que se dijera toda la verdad. Así las mil y doscientas páginas de la *Lógica* de Hegel son solo preparación para poder pronunciar, con toda plenitud de su significado, esta frase: “la idea es lo absoluto”. [...] A esta iluminación máxima llamaba yo comprender. Podrá ser tal o tal otra forma un error, podrán serlo cuantas se hayan ensayado; pero de sus ruinas como doctrinal, renace indeleble la filosofía como aspiración, como afán. (Gasset, 1914 (2010), págs. 30-31)<sup>4</sup>

Aunque su intención ya no era la de hallar una verdad objetiva válida universalmente, Ortega ve en el enfrentamiento de las diferentes posturas presentadas como definitivas el dinamismo propio del acto filosófico<sup>5</sup>.

Esta idea aporta una nueva noción de realidad: el ser del mundo no es material ni esencial, sino que está inserto en la perspectiva de cada sujeto. La estructura de lo real es plural por necesidad; solo puede conocerse desde los distintos puntos de vista de los individuos que la interpretan. Para poder atender esta multiplicidad irreductible debemos considerar al hombre en conjunto con unas circunstancias determinadas que conforman los límites de su perspectiva.

Son varias las consecuencias: (1) vivir bajo esta mirada significa encontrarse a uno mismo en el mundo. La vida del hombre se concreta dentro de las posibles circunstancias. Por ello (2), la realidad solo puede ser conocida por los sujetos y estos se constituyen en ella. Hay una interdependencia dinámica entre los individuos y lo real. Además (3), toda actividad humana está orientada hacia una finalidad específica. Constantemente nos vemos obligados a tomar decisiones acordes con nuestro proyecto de vida. Esta proyección hacia el futuro implica a su vez: (4) que el hombre posee una cierta libertad —paradójicamente dada por necesidad desde el momento en que nace<sup>6</sup>— le permite construir su vida de diferentes modos; y (5) que la vida es tiempo —es historia— y está orientada siempre hacia el futuro.

---

<sup>4</sup> El año 1914 es la fecha original de la edición trabajada y 2010 el año en el que se digitalizó esa edición.

<sup>5</sup> Diría Fichte en su *Introducción a la filosofía de la ciencia*: «Qué clase de filosofía se elige depende, según esto, de qué clase de hombre se es; pues un sistema filosófico no es como un ajuar muerto, que se puede dejar o tomar, según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene» Leído en (Negrín-Fajardo, Ciordia, & Torrano, 2018, pág. 23)

<sup>6</sup> Al margen de situaciones concretas de esclavitud cuyo análisis no tiene cabida en este punto.

Durante estos años de viva reflexión vio la luz una de sus obras más importantes: *La España invertebrada* (1921). Pero es en 1923 cuando Ortega, a la sazón propietario de la cátedra de metafísica de la Universidad Central de Madrid, publicó *El tema de nuestro tiempo* inaugurando la última etapa de su trayectoria intelectual centrada en el estudio de la razón vital. En este periodo también escribió *La rebelión de las masas* (1929) y *El hombre y la gente* (1954), donde recoge gran parte de sus ideas de madurez.

El raciovitalismo se construye sobre la base de una triada fundamental compuesta por la vida, el tiempo y la historia. Como ya hemos visto, puesto que la vida es constante movimiento se debe a su temporeidad y este tiempo está inmerso en la historia. La historia da cuenta del tiempo (*ratio cognoscendi*) y el tiempo es la razón esencial de la historia (*ratio essendi*). Además de este terno, la razón vital conjuga dos versiones moderadas del vitalismo y del racionalismo. Aunque aboga por una realidad constituida en la propia vida del sujeto, rechaza el irracionalismo de autores como Nietzsche o Unamuno que consideran la razón pura como algo completamente externo a la vida. Al mismo tiempo aboga que esta razón pura, kantiana, pese a su importancia para el hombre, carece de sentido por sí sola al margen de la historia. La razón vital —que no niega la razón pura, sino que la abarca— no es abstracta: se realiza en cada vida concreta y repercute en todo lo demás. Es esta razón la que se constituye a lo largo del tiempo en la perspectiva concreta de cada individuo. Para Ortega, la razón del espíritu hegeliano —que transforma el devenir histórico en un instrumento— no puede dar sentido a la realidad. La verdadera razón ha de ser concreta y ha de ser reconstruida por el hombre *a posteriori*. El ser del hombre se constituye en la constante reinterpretación de su propia historia, es decir, en el estudio de sus circunstancias.

### 1.2.2. *La idea de crisis*

Al tiempo que desarrollaba su sistema filosófico raciovitalista, Ortega cultivaba una misma idea que, como hemos mencionado, aparecía esbozada desde su primera etapa: Occidente atravesaba una crisis conceptual<sup>7</sup>. Observa en su escrito *En torno a Galileo* (1933):

---

<sup>7</sup>No solo Ortega escribió sobre esta crisis. A este respecto —y en relación con las ideas que se han planteado sobre la perspectiva y las que desarrollarán en los siguientes capítulos— resulta enriquecedor el siguiente fragmento de *Experiencia y pobreza* (1933) escrito por Walter Benjamin: «Pues sí, admitámoslo; esta pobreza de experiencia es pobreza, pero lo es no solo de experiencias privadas, sino de experiencias de la humanidad. Es, por tanto, una especie de nueva barbarie. ¿Barbarie? En efecto. Pero lo decimos para introducir un nuevo concepto de barbarie, positivo. ¿Adónde lleva al bárbaro esa su pobreza de experiencia?»

Frente a la revelación [teológica] se alzó la razón pura, la ciencia; frente a la razón pura se incorpora hoy reclamando el imperio, la vida misma —es decir, la razón vital [—], porque, como hemos visto, vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia. Se puede vivir sin razonar geoméricamente, físicamente, económicamente, políticamente. [...] Esta efectiva posibilidad de vivir sin razón pura hace que muchos hombres de hoy quieran sacudirse la obligación de razonar, que renuncien con agresivo desdén a tener razón. [...] Ya veremos como toda crisis comienza así. [...] El fenómeno es de una monotonía, de una repetición desesperante. Pero cuando más contentos se hallen de esa aparente —y tan fácil— liberación, más sin remedio se sentirán prisioneros de la otra razón, de la irremediable; de la que, quiérase o no, es imposible prescindir —porque es una y misma cosa con vivir— la razón vital. (Gasset, 1964, pág. 63)

Sus tres grandes discípulos directos —Julián Marías, María Zambrano y José Gaos— reflexionaron a partir de esta idea de crisis, que constantemente resonaba en la obra de Ortega, aplicándola a la frenética evolución del desequilibrado siglo XX. Nos interesa en especial el modo en que Gaos relacionó el raciovitalismo de Ortega con la situación que atravesaba la América hispana que serviría para el despliegue de una filosofía propia —cuya orientación, en gran medida, se debía al debate sobre la posibilidad o la imposibilidad de construir un sistema filosófico latinoamericano—.

### *1.3. José Gaos: una perspectiva para Hispanoamérica*

Conviene retomar la inquietud de Ortega en el “prólogo para franceses” de *La rebelión de las masas* (1929) con la que comenzábamos este capítulo una vez conocemos más en profundidad su postura filosófica. En ella señalaba la sibilina carencia cultural en la que Occidente se adentraba, fruto de la homogenización de sus pueblos. La reducción de esta diversidad en el conocido como *hombre-masa* suponía un grave problema: si la realidad —que debía ser vida contingente e historia múltiple— no era más que una y la misma para todos, ¿qué pobre destino le aguardaba a la vida del hombre?

Gracias a la urgente necesidad por recuperar esta pluralidad —como único medio donde la razón vital puede tomar forma— se forja la filosofía del destacado filósofo José Gaos, quien llegaría a ser rector de la Universidad Complutense de Madrid antes de su

---

A comenzar de nuevo y desde el principio, a tener que arreglárselas con poco, a construir con poco y mirando siempre hacia delante». (Benjamin, 2017, pág. 357)

exilio. Aunque desde sus primeros escritos se mostró como un gran pensador, nos interesa precisamente el modo en que divulgó el historicismo de Dilthey y el raciovitalismo de Ortega en la Universidad Nacional Autónoma de México, así como sus estudios a propósito de una cierta aplicación de los sistemas filosóficos de estos dos autores para la situación mexicana e hispanoamericana<sup>8</sup>.

Para nuestro análisis atenderemos principalmente a dos de sus obras: *Pensamiento de Lengua Española* (1945) y *En torno a la filosofía mexicana* (1980)<sup>9</sup>.

Es necesario dejar de pensar al hombre metafísicamente y comprender su radicalidad histórica. Para ello, Gaos pretende demostrar que filosofar consiste, al menos en un primer momento, en reflexionar sobre las propias circunstancias. Igual que Ortega, se aleja de una racionalidad con pretensiones universalistas: incluso quienes creen hablar desde una posición absoluta lo hacen a partir de unas circunstancias particulares y gran parte de la barbarie hispanoamericana se ha perpetrado por la imposición forzada de estas ideas. Todos cuantos han creído desentrañar la verdad última lo han hecho sobre la base de una falsa imagen de la filosofía al margen del estudio de la historia. Toda filosofía es pues un saber radicalmente histórico.

Para el autor asturiano, la historia de la filosofía estaba compuesta —como propuso Dilthey— por una respiración constante. Primero había una sístole metódica y sistemática donde corrientes como el positivismo experimentaban un rápido desarrollo. Este progreso exponencial terminaba estallando en una crisis cínica donde los pilares hasta entonces firmes se resquebrajaban. Entonces la filosofía exhalaba todo el aire que había ido guardando en sus pulmones: Llegaba la diástole, y con ella la falta de sistema. El primero era el periodo de la Filosofía y el segundo el del Pensamiento. Ya en México, Gaos se dio cuenta de que la crisis que afectaba al mundo en aquellos años era de carácter múltiple.

En primer lugar (1) y como observó Ortega —entre otros—, todo Occidente atravesaba un cambio de sensibilidad vital fruto de las Guerras Mundiales. Para Gaos,

---

<sup>8</sup> Aunque son varias las formas aceptadas para referirse a Sudamérica —América Latina, Latinoamérica, Hispanoamérica...— hay varios autores que sólo se refieren de una forma concreta en función de las connotaciones que pueda tener cada palabra. Este es el caso de José Gaos, que únicamente empleaba el término Hispanoamérica debido a que con él aunaba a los territorios americanos de habla hispana como a la propia España como una misma entidad cultural. Veremos más adelante en el texto el porqué de esta unión.

<sup>9</sup> A este respecto, resultan esclarecedoras las clases impartidas sobre el pensamiento de José Gaos por el profesor Santiago Castro-Gómez en su canal de YouTube llamado *Santiago Castro-Gómez*. Última vista: [4/07/2021] <https://www.youtube.com/channel/UCgFzujefxWL8i6Rxxv7Kh0hw>.



esta era precisamente la oportunidad que Hispanoamérica debía aprovechar para construir su propia voz de la salvación. Además, en segundo lugar (2), tanto España como la América hispana se encontraban en una relación crítica respecto de la modernidad occidental. Según Gaos, esto se debía a que ambas culturas habían mantenido una cierta alteridad respecto de las ideas modernas europeas que perpetraba en ellas un estado constante de crisis. Al no poder escapar de esta situación —por no ser capaces de adscribirse completamente al modo de pensar sistemático-racionalista— se veían sumergidos en la incertidumbre y la contingencia. Así, puesto que escapaban de algún modo a las contracciones de la razón, solo eran capaces de desarrollar Pensamiento y se mantenían al margen de la Filosofía. La unidad cultural de “Hispanoamérica” vivía en el desajuste propio de la periferia y su forma de pensar, al no ser sistemática era, en esencia, estética. Afirma en la segunda sección de *El pensamiento en Lengua Española* (1945):

El pensamiento hispano-americano contemporáneo es un pensamiento característicamente estético, en una primera acepción muy propia del término, ante todo por aquello en que se dan la calidad y excelencia aludidas: su forma de expresión y comunicación; sus formas verbales, literarias, escritas y orales; sus formas en la acepción de los géneros literarios y de expresión y comunicación [...] Formas unidas a ciertas formas mentales, también preferidas, en la dirección de la intimidad del pensamiento mismo. (Gaos, 2014, pág. 59)

Esta estetización no se refiere a las temáticas que los hispanoamericanos tratan sino a la forma en la que verbalizan sus problemas: su forma es estética. Alude a paradigmas literarios como *Del sentimiento trágico de la vida* (1912) de Miguel de Unamuno y *Motivos de Proteo* (1909) de José Enrique Rodó, así como al conjunto de las obras de Ortega y Gasset. El hombre hispanoamericano se constituye —quizá más que el occidental— en la praxis, en la belleza formal de la palabra. Una de las circunstancias más significativas es, para Gaos, la lengua en la que se piensa; y la española favorece especialmente este método estético de generar conocimiento sobre uno mismo. El castellano goza, para él, de ciertos pliegues con una vivacidad casi inefable que, en lugar de entenderse, se perciben de golpe.

El desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*) conllevó, según filósofos como Max Weber, un empobrecimiento de la vida colectiva y de la propia experiencia. Esta situación de miseria arribó en la crisis de la que surge el pensamiento de los autores que hemos considerado en este capítulo. Para último de ellos, la América



hispana contaba con una ventaja sobre Occidente. Su propia historia, su circunstancia, se había constituido en la crisis y, además, nunca había logrado salir de ella: era *lo otro* respecto de Europa. El inmanentismo europeo fruto de la crisis sobre los valores científicistas de la modernidad se vio obligado a protegerse con la cota de malla del nihilismo; mientras, el hispano, el siempre-otro, se veía a sí mismo en su historia —aunque esta fuera peligro y ruina—.

Para poder emanciparse de su propia crisis, Hispanoamérica debía comenzar reconstruyendo su historia. Salvar su circunstancia para salvarse ella<sup>10</sup>. Gaos comprende que si no había una filosofía hispanoamericana era porque todavía no había una tradición sobre la que edificarla: no hay filosofía sin una historia de sus circunstancias. Como veremos en el siguiente capítulo, a propósito de esta idea comenzó a esbozarse una reinterpretación de su propia historia por parte de los pensadores hispanoamericanos que sirvió como base para construir el debate sobre su identidad como pueblo. En algunos momentos, se llegó a confundir la construcción de una filosofía propia con este análisis pormenorizado de la historia. Además, fueron varios los problemas que surgieron: (1) hubo un auge del nacionalismo filosófico que dio demasiada importancia a factores como los líderes carismáticos; (2) se estableció, en ocasiones, la hispanidad como condición para el pensamiento; y (3) a tenor de la distinción hecha por Gaos entre Filosofía (metódica y analítica) y Pensamiento (asistemático y vivo) y su convicción de que los intelectuales hispanoamericanos únicamente podían pertenecer a lo segundo, hubo quienes argumentaron que el motivo era su incapacidad para la abstracción y la teoría.

En el segundo capítulo serán desarrolladas varias perspectivas identitarias con el fin de comprender el compromiso que puedan tener los artistas latinoamericanos con ellas.

---

<sup>10</sup> En relación con una de las frases más famosas de la obra de Ortega: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo» (Gasset, 1914 (2010), págs. 43-44).

## Capítulo 2.

### Reflexiones para la circunstancia latinoamericana

Una vez revisados los antecedentes directos del historicismo latinoamericano, podemos considerar el debate en torno a una filosofía propia de América Latina y la construcción de una identidad. Las diferentes posturas a este respecto —a saber: si es posible que exista una filosofía original iberoamericana y el contenido al que esta debiera adscribirse— han servido como fundamento para la discusión identitaria del continente. Nos interesa estudiar de qué modo se ha tejido el corpus reflexivo de un sistema propio a propósito de las ideas promulgadas por autores como Ortega, que tanta influencia tuvieron en los países hispanoamericanos.

Una vez la razón vital y el historicismo se asentaron en las universidades hispanohablantes, surgió la primera generación de autores nativos cuya filosofía atendía al desarrollo de un sistema desde la perspectiva particular. De entre todos ellos destacó por su alcance y singularidad el ensayista mexicano Leopoldo Zea, a quien estudiaremos en primer lugar, para después establecer los puntos principales del debate identitario en torno a 3 conceptos fundamentales: el de populismo, el de liberación y el de colonialidad.

#### *2.1. Leopoldo Zea y el proceso de autoconciencia*

Discípulo directo de José Gaos en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), tomó como punto de inicio la postura historicista de su mentor. Sin embargo y especialmente en sus escritos de madurez, se fue alejando de este en varios puntos esenciales que, si bien no lo libraron de las críticas, sirvieron para consagrar su obra como una de las más influyentes para el debate en torno a la identidad filosófica de América Latina.

A pesar de que muchas de sus ideas se alejaron demasiado de los hechos concretos, Zea no renunció por completo a la importancia del relato histórico para la reflexión filosófica. La interrelación entre ambas disciplinas seguía manteniendo su vigencia aún en los momentos más abstractos de su pensamiento. Desde un primer momento, su propuesta reflexionaba sobre la circunstancia Latinoamericana siempre con la intención latente de abordar desde una cara diferente del prisma el estudio universal del hombre en sí mismo. En la misma dirección que Gaos, Zea consideró fundamental el ejercicio de recopilación histórica sobre la que construir una tradición propia. Para ello, participó en la construcción de una base institucional que llevase a cabo esta actividad.

### 2.1.1. Cuatro cuestiones fundamentales

En este apartado revisaremos uno de los primeros escritos publicados por este autor que le otorgó cierto predicamento entre los pensadores historicistas mexicanos. *En torno a una filosofía americana* (1942) fue un escrito de juventud —previo a su tesis doctoral— donde Zea plantea algunas de las líneas generales que mantendrá en la totalidad de su obra, aunque con modificaciones<sup>11</sup>.

Para una mejor comprensión de estas cuatro tesis —que no solo pautarán el pensamiento de Zea hasta su muerte sino todo el debate posterior, incluso fuera de la geografía mexicana— citaremos puntos concretos donde expresa cada una de ellas de forma especialmente esclarecedora.

#### 2.1.1.1. Primera tesis: la autenticidad americana no es exterioridad respecto de Europa

A su llegada a México, José Gaos reflexionó sobre la siguiente cuestión: ¿el pensamiento hispanoamericano debe renunciar a la estructura de los sistemas filosóficos occidentales para poder ser considerado original? A su juicio, la diferencia clave entre Occidente y América Latina se encontraba —como hemos visto en el primer capítulo— en que el continente panamericano carecía de una Filosofía metódica debido a su continua situación de crisis. Sus intelectuales solo podrían desarrollar pensamiento asistemático y formalmente estético —vivo—. Gaos consideraba que la configuración de este pensamiento debía diferir en gran medida de la forma en que Europa erigía sus filosofemas.

Sin embargo, Leopoldo Zea entendió que América Latina formaba parte del corpus cultural occidental. Lo que el pensamiento americano tiene de original no radica en su forma: su configuración se muestra en los mismos términos que los sistemas europeos. Por ello, la verdadera cuestión no plantearía si América<sup>12</sup> estaba obligada a rechazar ese modo de proceder para ser auténtica sino, más bien, qué relación podía tener con el pensamiento desarrollado en Europa en términos de contenido. Era necesario

---

<sup>11</sup> Santiago Castro-Gómez las recoge en su canal de YouTube en el curso impartido durante el 2020 sobre filósofos historicistas latinoamericanos.

<sup>12</sup> En adelante cuando aparezca reflejado el pensamiento de Leopoldo Zea lo hará en referencia a América y no a América Latina, puesto que este era el modo en que el filósofo mexicano hablaba habitualmente del continente.

reflexionar acerca de esta ligazón y, para ello, Zea compara la situación del continente asiático con la del americano. Escribe:

El asiático vive conforme a una cultura de la cual se sabe heredero, la milenaria cultura oriental. La concepción del mundo del oriental es completamente opuesta a la occidental. [...] Al asiático le tiene sin cuidado la suerte de la cultura europea, y lo que es más, tratará, si tiene ocasión de hacerlo, de destruir esa cultura. [...] Ahora bien, ¿podemos nosotros los americanos pensar lo mismo respecto de la cultura europea? ¿Podemos pensar como el asiático, considerando que dicha cultura ha venido a complicar nuestra circunstancia, y que eliminándola eliminamos sus complicaciones? Si podemos pensar tal cosa será porque somos poseedores de una cultura que nos es propia [...]. Pero, ¿es así como lo sentimos? Habrá que preguntarnos cuál es la cultura que consideramos como propia, cuál es la cultura que Europa no ha permitido que desarrollemos. Acaso se puede pensar en la llamada cultura precolombina [...] ¿Podemos decir que nuestra concepción del mundo es indígena? ¿Tenemos una concepción del mundo azteca o maya? La verdad es que este tipo de concepciones nos son tan ajenas como las asiáticas. [...] Entonces, ¿qué es lo nuestro? Porque nos sucede algo muy grave: somos conscientes de que la cultura europea no es nuestra, que la imitamos, pero si buscamos en nosotros mismos no encontramos eso que queremos llamar nuestro. (Zea, 1945, págs. 42-43)

Zea comprende la problemática situación respecto de la cultura occidental que no se enfrenta por completo, como la asiática, a la americana. Sin embargo, tampoco se identifica plenamente con ella: constantemente muestra una relación de alteridad o exterioridad en relación con Europa. Más que sentirse totalmente opuesta a ella, la cultura americana se encuentra a sí misma como uno de los límites de forma cultural europea. Se identifica con el pensamiento occidental, al menos estructuralmente, pero se niega a subsumirse por completo a este. Continúa:

Parece que lo nuestro no es sino un anhelo, un llegar a ser, un futuro, en una palabra: lo nuestro parece ser un *proyecto*. [...] Sin embargo, hay algo sobre lo cual nos apoyamos, un punto de partida, una visión conforme a la cual tendremos que hacer esta nuestra anhelada cultura. Este algo no hemos podido hacerlo nosotros mismos, como un niño no hace su ser [...] Pero, ¿si no nos apoyamos sobre la cultura precolombina, sobre cuál lo haremos? ¿Acaso sobre la cultura europea? Ya hemos visto cómo en vez de sentirnos herederos de tal cultura nos sentíamos una especie de imitadores, esto es, como copistas de algo que no

era nuestro. [...] La sentimos demasiado grande para nosotros. Es cierto que adoptamos las ideas de esta cultura; pero no podemos adaptarnos a ellas, nos parece demasiado. Nos atraen dichas ideas; pero nos sentimos incapaces de realizarlas. Sentimos sus ideales como si fuesen nuestros ideales; pero nos parecen demasiado altos, demasiado lejos de nuestras posibilidades. [...] Creemos en ellas, las consideramos eficaces para resolver nuestros problemas; pero no podemos adaptarnos a ellas. ¿Por qué? (Zea, 1945, págs. 43-45)

### 2.1.1.2. Segunda tesis: *filosofía sin más*

Como consecuencia de la primera proposición, Zea considera que la filosofía americana debe preocuparse de los temas universales sobre los que la misma Europa reflexiona tradicionalmente. Es en este sentido que habla del proyecto filosófico de América como «sin más» añadidos ni consideraciones. A pesar de esto, no debemos alejarnos por completo de las circunstancias latinoamericanas para volver al objetivismo positivista; más bien es labor del americano reflexionar desde su circunstancia pero no únicamente sobre esta. Apunta:

Quien trata de alcanzar una verdad que salve a la humanidad de sus circunstancias, es el hombre; el hombre que no solo participa de la circunstancia llamada humanidad, sino además de otras circunstancias más limitadas como son las sociales y las personales; las circunstancias de lugar y tiempo. Son estas circunstancias las mismas que hacen del hombre una persona —las que le dan su individualidad o personalidad—, las que se presentan como límite en este su afán por alcanzar verdades universales; son estas circunstancias las que hacen que el hombre no logre alcanzar la verdad que salve a toda la humanidad. [...] La filosofía no se justifica por lo local de sus resultados, sino por la amplitud de sus anhelos. Así una filosofía americana no se justificará como tal por lo americano, sino por la amplitud del intento de sus soluciones. Es menester que se haga Filosofía con mayúsculas, y no simplemente filosofía de un determinado país; hay que resolver los problemas circunstanciales pero con miras a la solución de los problemas de todo hombre. En nuestro caso, los límites, lo americano, nos serán dados a pesar nuestro. (Zea, 1945, págs. 32-33)

### 2.1.1.3. Tercera tesis: *la permanente tensión entre lo universal y lo particular*

Para Zea, la filosofía podrá elaborarse a partir de una posición autóctona pero esta no puede ser su pretensión. En este sentido, las reflexiones filosóficas americanas estarán permeadas inevitablemente por su situación territorial e histórica aportando quizá una visión particular pero nunca un fin propio.

A pesar de la claridad con la que expresa esta superioridad de las pretensiones filosóficas universales sobre las particularidades propias del lugar desde donde se escribe, el autor mexicano no olvida la postura historicista que arraigó en América con la llegada de su tutor José Gaos. Si bien su estudio no debe ser el fin último de la filosofía americana, no debemos dejar de considerar la perspectiva que rodea incluso al pensamiento más abstracto de todos. Con arreglo a esta idea escribe:

Si lo que nos proponemos es hacer pura y simplemente filosofía americana, dicha filosofía no resultará; por el contrario, si lo que nos proponemos es hacer pura y simplemente Filosofía, es decir, tratar de resolver los problemas que todo hombre se plantea por el hecho de ser hombre, el resultado será una verdadera filosofía, y lo americano nos será dado a pesar de nuestro intento de absoluta validez. [...] Dicho matiz, marca de fábrica, será dada (sic.) por la circunstancia americana. No podremos escapar a nuestra circunstancia, tendremos que contar necesariamente con ella. Para resolver los problemas de hombre tendremos que partir de lo que como hombres se nos da inmediatamente, la realidad americana; y de esta realidad abstraernos a lo humano en todos los pueblos. [...] Tendremos que partir de lo que nos es más próximo, de la circunstancia americana, poniendo en claro lo que como americanos somos, los problemas que como tales tenemos. (Zea, 1945, págs. 34-35)

En este punto, se expresa en el pensamiento de Zea una correlación entre lo particular y lo universal: el estudio de lo universalmente humano motivará la consideración de la perspectiva particular puesto que debemos asumir que el hombre es esencialmente circunstancial; al mismo tiempo, gracias a esta abstracción de lo específico conseguiremos una mayor comprensión del ser común de todos los sujetos. Expone a continuación:

Tampoco debemos olvidar que dichos límites son inherentes a todos los hombres; de donde podemos concluir que el límite de nuestras ambiciones y el conocimiento de tal límite será también el conocimiento de los límites de todo hombre. Necesitamos conocer nuestros límites, la circunstancia americana, para de ellos concluir cuál puede ser nuestra aportación a los problemas del hombre en general, a la cultura universal. (Zea, 1945, pág. 35)

#### 2.1.1.4. Cuarta tesis: la originalidad radica en la adaptación, no en la copia.

Es en este último punto donde Leopoldo Zea se aleja en mayor grado de la propuesta de Gaos. Recordemos que el autor asturiano consideró que el sistematismo filosófico no tenía cabida en Hispanoamérica, cuyo pensamiento era fragmentario por necesidad. Debido a ello, cualquier pretensión de una Filosofía hispanoamericana no podía ser legítima. Por el contrario, Zea apunta que el pensamiento americano sí podía atender a un determinado sistema y, además, su originalidad consistía en adaptar los grandes esquemas filosóficos europeos a su circunstancia. Sostiene:

Por lo que se refiere a la filosofía se podrá pensar que no tenemos historia, que si vamos a ella lo único que encontraremos serán “malas copias” de los sistemas filosóficos de Europa. En efecto, tal será lo único que encuentre quien vaya a la historia de nuestra filosofía pretendiendo encontrar sistemas filosóficos originales, que sean propios de América y con el mismo valor que los sistemas de la filosofía europea. Pero este será un mal punto de vista, una mala óptica. [...] Nada menos que el punto de vista que no queremos ver porque consideramos que nos denigra, que nos hace inferiores —como si no nos denigrase más el decir que no tenemos nada [—]. [...] Cabe preguntarnos ¿por qué no tenemos una filosofía original, una filosofía propia? [...] Es menester buscar la causa por la que sólo hemos dado origen a “malas copias” de la filosofía europea. El copiar mal puede ser algo positivo, el hecho de que somos distintos al europeo. Implica que existe algo que hace resistencia, que no quiere ser lo que no es. Acaso en este ser “mala copia” está lo buscamos y no queremos ver, lo nuestro, lo personal, lo que nos caracteriza, lo que se resiste a ser semejante al europeo. En otras palabras, acaso aquí se esconda nuestra americanidad. (Zea, 1945, págs. 65-66)

Tal adaptación no debía ser concebida como una «mala copia»<sup>13</sup> de Europa sino, más bien, como una adecuación pertinente a la perspectiva americana. Prosigue:

Reconocer que somos una mala copia no quiere decir que reconozcamos que somos inferiores, sino, pura y simplemente, que somos distintos, diferentes. Tampoco el europeo se siente inferior a otras culturas porque no puede reproducir sus sistemas de vida. Así, reconocer que no podemos ser una buena copia de lo hecho por Europa es reconocer que tenemos personalidad. Reconocer que sólo malamente podemos copiar los sistemas

---

<sup>13</sup> En sus obras de madurez como *Filosofía de la Historia americana* (1978) Zea atribuirá esta concepción de copia mal realizada a la filosofía influida por las concepción colonialista.

filosóficos de Europa, es reconocer que podemos hacer una filosofía si la necesitamos. O bien que lo hecho, más que una “mala copia”, es algo original, a pesar de que ha intentado ser semejante al modelo. Se trata de productos personales, americanos, a pesar del intento hecho por arrancarles esta personalidad. Nuestra filosofía será americana a pesar suyo, como el americano es americano a pesar de que se resista a serlo. (Zea, 1945, pág. 66)

El planteamiento del circunstancialismo americano aparece en Zea de un modo diferente. Se aleja por completo de las aspiraciones de Gaos hacia una filosofía hispanoamericana capaz de redimir la crisis que atravesaba Occidente. De igual modo, salva la renuncia obstinada al sistematismo albergando una esperanza para este en su arreglo para la situación americana. Las soluciones planteadas por América para la crisis provocada por la Segunda Guerra Mundial han de ser originales y esta innovación debe ir de la mano de una filosofía auténtica que, sin romper por completo con los filosofemas europeos, sea genuina. Como veremos a continuación, Zea dedicará gran parte de sus escritos posteriores para ahondar, especialmente, en esta última cuestión y los problemas que provocó<sup>14</sup>. Para ello, reconfiguró parte de su esquema inicial.

### 2.1.2. Historia de las ideas: salvar el relativismo

Uno de los escritos fundamentales para comprender la gran influencia de este autor en el debate identitario latinoamericano es *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, publicado como su tesis doctoral en 1968. En él habla del problema cultural mexicano en términos de superación hegeliana (*Aufhebung*) de su propia historia. Es necesario asimilar ese pasado mediante una revisión histórica para comprenderlo por primera vez desde una filosofía auténtica y no desde un pensar que se siente una copia deficiente del modelo europeo.

En tanto que declaración de intenciones, nos interesa especialmente la introducción de esta obra. En ella explica:

El problema que plantea [la obra] es el de las relaciones entre filosofía e historia, entre las ideas filosóficas y la realidad de las cuales han surgido estas ideas. El positivismo es un

---

<sup>14</sup> El propio Gaos respondió al filósofo mexicano en *Carta abierta a Leopoldo Zea* —publicada en la revista *Cuadernos americanos*— que, a su juicio, se equivocaba al afirmar, o al menos sugerir, una cierta universalidad de los sistemas filosóficos europeos en sí mismos.



concepto que expresa un conjunto de ideas, las cuales, al igual que otros muchos sistemas filosóficos, pretenden o han pretendido poseer un valor universal. Es decir, pretenden valer como soluciones a los problemas que se plantea el hombre, cualquiera que sea su situación espacial, temporal, geográfica e histórica. Partiendo de este supuesto, [...] del positivismo en México no se podría decir más de lo que se dice sobre las grandes corrientes positivistas de Europa. [...] En esta situación no importaría lo mexicano de la aportación al conjunto de las ideas de la filosofía positiva. El hecho de ser positivistas mexicanos los que hiciesen alguna aportación no pasaría de ser un mero incidente. (Zea, 1968, págs. 17-19)

Hasta aquí, Zea se preocupa por superponer la universalidad ideal del sistema a la localización concreta desde la que se escribe. Lo mismo importaría si viniera de México que si lo hiciera desde Inglaterra o cualquier otra parte. Es decir, iguala las coordenadas americanas a las de Europa en tanto que legítimamente productoras de contenido universalizable. Continúa:

Pero la cosa sería más grave aún si nos encontrásemos con que nuestros positivistas no habían aportado nada que mereciese pertenecer a este reino de lo eternamente válido. Podríamos encontrarnos con que nuestros positivistas no hacen otra cosa que repetir, que calcar las ideas de la filosofía positiva tal como han sido expuestas por otros pensadores; y lo que es peor todavía, que muchas veces estas ideas han sido mal copiadas, mal calcadas, es decir, mal interpretadas por nuestros positivistas. Nos podríamos encontrar con que en vez de aportar ideas en el reino de lo eternamente válido, han tomado ideas de este reino y les han dado un valor limitado, circunstancial [...]. ¿Bastaría esto para que perdiese interés la investigación sobre tales ideas? Pienso que no. Considero que son estas limitaciones de nuestros positivistas lo que debe importar una tesis del positivismo en México. Lo otro, lo perfecto, lo bien calcado o copiado, no importa [...]. (Zea, 1968, pág. 19)

Se refuerza con este párrafo la cuarta tesis planteada en su obra *En torno a una filosofía americana* (1942) —que la autenticidad de una filosofía desarrollada en América consistía en la adaptación de los sistemas europeos a la circunstancia propia— ya tratada en el anterior apartado. Si la pretensión de los intelectuales mexicanos —en este caso— fuera reproducir de la forma más fidedigna posible el contenido de los filosofemas occidentales solo habría una posible consecuencia: sus aportaciones carecerían por completo de importancia por no ser más que una imitación. De este modo, la originalidad

sólo podría residir en la circunstancialidad pese a la aparente falla que esta pudiera conllevar para un sistema idealmente universal. Así lo expresa:

Es decir, debemos ver al positivismo en una relación muy particular, en una relación parcial, en relación con una circunstancia llamada México; en relación con unos hombres que vivieron y murieron o viven en México, que se plantearon problemas que sólo la circunstancia mexicana en ciertos momentos de su historia podía plantearles. No debemos ver al positivismo en su relación universal, porque entonces lo hecho por los positivistas mexicanos nos parecerá incomprensible. (Zea, 1968, pág. 19)

Aquí radica la diferencia principal entre la Filosofía conceptual y lo que Zea estudiará como Historia de las ideas<sup>15</sup>. Esta Historia de las ideas pretende analizar la relación existente entre los sistemas filosóficos occidentales que, como el positivismo, intenten ofrecer respuestas universales y las circunstancias desde las cuales estos son interpretados. A diferencia de la Filosofía perfectamente organizada en categorías, la Historia de las ideas examina e identifica la motivaciones circunstanciales que permean tal estructura. Solo a causa de una motivación concreta —territorial y temporal— se plantean ciertos problemas filosóficos que resolver. Es menester de la Historia de las ideas encontrar el pretexto previo a la formulación de esos problemas.

Con este planteamiento, Zea se enfrenta a un nuevo problema: el relativismo —escollo que también encontraron en su camino Ortega y Gaos—. Para salvar esta dificultad de lo condicional, recurre a la filosofía de Hegel. No obstante, su respuesta, al menos en este libro, enfangará de algún modo los límites entre la Filosofía y la Historia de las ideas mostrando esta última en ocasiones como un fin en sí mismo, y no como un medio de acceder a un sistema válido para cualquier circunstancia. Esta vuelta constante sobre su pasado sin proyección futura alimentará también el mismo problema en otros autores, obstaculizando los avances a este respecto en algunos momentos del debate sobre la posibilidad de una filosofía latinoamericana.

Deberemos avanzar hasta 1978 para encontrar en *Filosofía de la Historia americana* alguna aclaración por parte de Zea para esta vaguedad fruto de la crítica de autores como Arturo Ardao. En esta obra, aparece un camino fruto de la dialéctica hegeliana y de la adaptación del concepto *Aufhebung* que Ortega y Gaos no supieron

---

<sup>15</sup> Que, como vimos en el primer capítulo fue propuesta por Gaos como el mejor modo de estudiar las circunstancias propias de cada lugar.

incluir en sus obras —quizá por la lejanía que aparentemente presentaba el detallado sistema filosófico de Hegel respecto de la perspectiva concreta— y por ello no pueden salvarse por completo del relativismo. Es aquí donde Zea da un paso más allá:

Ha sido en la búsqueda de la relación que guardan entre sí, las ideas de la filosofía europea adaptadas y la realidad en función con la cual se realizó tal adopción, lo que se ha ido haciendo consciente, lo que parece ser la lógica de esta adaptación. [...] Lógica que se expresa en lo que Gaos llama ya filosofía de la historia de Hispanoamérica. Filosofía, no de los propios filosofemas adoptados, sino del espíritu o sentido que originaron esta adopción. (Zea, 1978, págs. 16-17)

El problema radica en que, tradicionalmente, la recuperación de la historia que se ha pretendido hacer en Latinoamérica ha renunciado a identificarse con su pasado. Ha querido tenerlo en cuenta primero para poder dejarlo de lado después. América se sintió como la mala copia que el colonialismo le dijo que era y se negó a identificarse con ella; la vio pobre y denigrante. Tal y como defendió que debía hacer la auténtica filosofía americana, Zea adapta a la circunstancia de los hombres colonizados el sistema filosófico hegeliano unas páginas después:

El europeo se vuelve sobre sí mismo, toma conciencia de lo que ha sido y lo que es, pero en relación con el proyecto de lo que quiere llegar a ser. Se ve a sí mismo como amo y señor de la naturaleza. [...] Formando parte de la naturaleza estarán los territorios y hombres descubiertos, conquistados y colonizados por Europa. Dar sentido a esta acción, así como justificar los efectos de la misma en relación con el futuro, será función de la filosofía de la historia calificada como universal, porque universal es su expansión y las metas de su proyecto. Hegel conduce el largo hilo de la historia hasta el momento histórico del cual es testigo, presentándola como la historia del hombre que se va liberando de una larga esclavitud hasta emerger, como libre y soberano señor de la naturaleza. Pero libertad de la que quedarán excluidos los hombres y pueblos que no hayan tomado el camino que condujo al europeo a ésta su liberación. Fuera quedan Asia por anacrónica y América y África por jóvenes o primitivas. Marx y Engels, a su vez, en una supuesta inversión del hegelianismo, conducirán los hilos de esta misma historia hacia lo que ha de ser la plena humanización del hombre. [...] Liberación que ha de abarcar a la totalidad de los hombres. (Zea, 1978, pág. 36)

### 2.1.3. *Tres momentos de la conciencia latinoamericana*

Unos años antes —en 1965— Zea publica *El pensamiento latinoamericano* donde despliega un esquema sobre los distintos momentos que debía atravesar la conciencia latinoamericana. Ya en esta obra comienza a verse la influencia que tendría el pensamiento hegeliano en su propuesta filosófica.

En su opinión, la construcción de esta conciencia comienza en pleno siglo XVIII cuando algunos criollos ilustrados se rebelaron contra el colonialismo español<sup>16</sup>. Este es considerado por Zea como el despertar inicial de una conciencia que se empezaba a identificar con el territorio específico de la América hispana. Estas revoluciones fueron lideradas por los criollos que comprendían la situación latinoamericana y podían adentrarse en la vida política para independizar a las colonias creando proyectos emancipatorios. Dos grandes intelectuales de este primer momento fueron Simón Rodríguez —mentor de Simón Bolívar— y Francisco de Miranda. Este primer momento de autoconciencia derivó en una fuerte tensión: los criollos consideraron que imitar los sistemas constitucionales ilustrados de Europa sería suficiente, pero la inestabilidad política en los territorios de Hispanoamérica creció de forma exponencial conforme se fueron emancipando de la presión colonial.

El optimismo fruto de la independencia se tornó en un desánimo atroz fruto de la incapacidad para construir estados soberanos plenamente funcionales. Así, la autoconciencia avanzó hacia un segundo momento, que abarca la totalidad del siglo XIX y principios del s. XX, y supuso uno de los retos que debían afrontar aquellas generaciones de intelectuales entre los que hay que incluir a Francisco Bilbao o Juan Bautista Alberdi. La tarea era la siguiente: discernir cuáles eran las dificultades para lograr una emancipación nacional en la praxis. Las pretensiones independentistas fracasaron porque no fueron acompañadas de una liberación mental y espiritual respecto del pasado colonial. España representaba el pasado respecto de la ilustración y era necesario deshacerse de su influencia. Una vez estaba clara la necesidad —a saber: la emancipación espiritual—, América Latina retornó a una matriz motivadora donde la necesidad ya no sería la liberación sino la civilización; la mirada estaba puesta en la sólida construcción de un futuro. En estos años se plantea una *tabula rasa* cultural: algunos autores plantean la

---

<sup>16</sup> Tal es, entre otras, la Revolución de Mayo o Semana de Mayo (1810) en la cual algunos criollos —motivados por la declaración de independencia estadounidense— decidieron rebelarse contra la corona española para independizar la ciudad de Buenos Aires (capital por aquel momento del virreinato del Río de la Plata) junto con el resto de tierras argentinas.

necesidad de construir un nuevo arte nacional emancipatorio. Sin embargo, según asegura Zea, también este segundo momento se asienta en una contradicción. Gran parte de la sociedad seguirá viviendo en una situación de precariedad similar a la de la época colonial y, además, la dependencia económica ante grandes naciones, como Estados Unidos, no desaparecerá. El colonialismo se verá sustituido, en la esfera mundial, por el imperialismo.

Es en este momento que comienza a perfilarse la tercera y última etapa de autoconciencia. Los intelectuales pertenecientes a este tercer momento comprenden que hasta entonces América Latina había pretendido construirse imitando otros modelos: había intentado ser otro para llegar a ser ella misma sin asumir su pasado. El primer modelo sería, para Zea, «libertario»; el segundo, «civilizatorio»; y este tercero —y en teoría, absoluto— sería «asuntivo». Su tarea fundamental consistía, como hemos visto, en asumir lo que era el pueblo latinoamericano. Es en este tercer momento, dice Zea, donde se desarrolla la filosofía de José Gaos y la del resto de autores influidos por el raciovitalismo de Ortega y el historicismo europeo.

Dentro de este tercer periodo —inmerso ya en el siglo XX por completo— distingue tres generaciones intelectuales: (1) la primera, en torno a los años 20, capitaneada por el mexicano José Vasconcelos<sup>17</sup> y José Gaos en la que puede observarse la profunda crítica al positivismo que ya hemos tratado. Se reivindica la raza latina con un arraigo del utopismo identitario. Aproximadamente en los años treinta y cuarenta comienza a bosquejarse la segunda generación (2), con unas pretensiones más universales a causa de la Segunda Guerra Mundial. En estos años, autores como Ezequiel Martínez Estrada con su obra *Radiografía de la Pampa* (1933), Samuel Ramos con *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) y Octavio Paz con *El laberinto de la soledad* (1950) reflexionaron sobre la búsqueda de un nuevo humanismo con arreglo a la realidad histórica alejándose de la matriz ilustrada. Por último (3), consideraríamos a los autores cuyas obras se publicaron alrededor de los años sesenta. Algunos de los más destacados son Pablo Freire con *Pedagogía del oprimido* (1968); Sebastián Salazar Bondy que, además de publicar ensayos muy influyentes como *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968), mantuvo una gran rivalidad filosófica con Zea; o Enrique Dussel que con su obra *Filosofía de la Liberación* (1977) asentó una nueva línea de debate.

---

<sup>17</sup> Cuya obra más destacada será *La raza cósmica* escrita en 1925.

Gracias a esta adaptación de la filosofía hegeliana<sup>18</sup> —que persistió en el resto de sus obras—, la filosofía de Zea se alejó cada vez más del historicismo de Ortega y Gaos. Sin embargo, no quedó exento de críticas por su forma de tratar, en ocasiones con demasiada generalidad, las circunstancias americanas, y perder con ello detalles de lo concreto. Aun así, él mismo recoge alguna de las opiniones de sus detractores como William D. Raat estableciendo un debate abierto con ellos.

Pese a estas discrepancias, el papel de Leopoldo Zea en la producción de una filosofía propia latinoamericana —sobre la que construir una identidad— fue esencial. Su influencia motivó posteriores corrientes tales como el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano o los estudios sobre el populismo en América Latina. Este primer apartado dedicado exclusivamente a la figura del autor mexicano se torna necesario para comprender la base sobre la que se cimenta la discusión identitaria posterior que, aún hoy, mantiene plena vigencia. A continuación, estudiaremos algunas de estas corrientes, quizá las más nucleares, y sus figuras fundamentales.

## 2.2. *Populismo y filosofía*

Históricamente, en América Latina ha existido una estrecha relación entre los acontecimientos políticos y la actividad intelectual. En Europa esta concordancia no estaba tan presente, quizá porque los paradigmas filosóficos así lo permitieron. Se combinan en Latinoamérica dos elementos fundamentales: (1) como hemos visto, la recepción de conceptos y categorías occidentales y (2) la participación de los intelectuales en la actividad política<sup>19</sup>. Uno de los problemas más importantes que deriva de estos dos factores es la construcción nacional —que ya apareció en el siglo XIX, aunque de forma más difusa, debido a la progresiva independencia de los territorios colonizados—.

Emerge el fenómeno populista latinoamericano<sup>20</sup> como un ingrediente decisivo de este debate. Conforme a un denominador común en los jóvenes gobiernos de todo el

---

<sup>18</sup> El proyecto del argentino Arturo Roig, cercano en intenciones al de Zea, apostó por un modelo más cercano a la filosofía kantiana —aunque sin alejarse por completo de la propuesta de Hegel—. Para este autor, la historia del pensamiento latinoamericano se comprende en una configuración de un sujeto empírico que se autoafirma en la propia historia. Roig lee la historia de América Latina como una lucha constante por el reconocimiento donde se construyen los sujetos. Para ello es preciso que exista una conciencia de la situación en la que los letrados tendrán un papel central.

<sup>19</sup> Sobre este asunto resulta especialmente relevante *La ciudad letrada* (1984) de Ángel Rama.

<sup>20</sup> Si bien este término ha adquirido —especialmente en España a partir de movimientos como el 15-M— un cariz demagógico y se emplea como sinónimo de mala política, es preciso recordar que en este trabajo se estudiará en función de su definición original, es decir, como cimiento del pueblo y lo popular en un sentido descriptivo y no peyorativo.

continente varios autores reflexionan sobre la centralidad otorgada a la construcción de un pueblo. En este apartado nos dedicaremos al estudio más detallado del fenómeno populista.

Con la llegada de la industrialización durante los años veinte, América vivió una emigración masiva del campo a la ciudad transformando por entero su paisaje y, al tiempo, modificando su sistema de mercado en un nuevo modelo de economía. Nace así el problema de la dependencia económica de Latinoamérica respecto de Europa y Estados Unidos que prolongaba una dominación más allá del colonialismo. La América rica en materias primas procuró el desarrollo de una industria propia que les permitiera emanciparse de esta dependencia aunque sin demasiado éxito. Al mismo tiempo, comenzaba a emerger una élite burguesa que ocupaba el espacio económico y político. Esta mantenía algunas diferencias con la aristocracia criolla del siglo XIX, aunque defienden un punto común fundamental: el deseo de construir naciones plurales y democráticas para elevarlas al nivel de aquellas que consideraban más avanzadas, tal y como hicieron las colonias fundadoras de los Estados Unidos. Aparece así una identidad nacional simbólica bajo la que asegurar una unidad espiritual del pueblo en la que el Estado se muestra como una pieza central con el fin de incorporar Iberoamérica<sup>21</sup> a la modernidad —definida en términos europeos—.

Atendiendo a un análisis más histórico que filosófico, abordaremos brevemente cinco grandes populismos latinoamericanos del siglo XX forjados para la construcción de un Estado moderno que, después, nos servirán como base para enunciar una serie de aspectos comunes entre ellos y los demás.

### *2.2.1. Cinco populismos paradigmáticos*

#### *2.2.1.1. La revolución mexicana de 1910*

Por orden cronológico, el primero de estos grandes populismos surgió con la revolución mexicana iniciada en 1910. Algunos historiadores como Jesús Silva Herzog consideran que terminó con la publicación en 1917 de la Constitución. Otros como Alfonso Taracena Quevedo, la alargan hasta 1940. En cualquier caso, esta insurrección propició una gran reforma agraria que transformó la organización de poderes aristocráticos. También fomentó un fuerte sentimiento nacionalista frente a la opresión del dictador Porfirio Díaz, que fue visto por el pueblo como la encarnación de una

---

<sup>21</sup> El término “Latinoamérica” comienza a ser visto como imperialista, aunque no deja de emplearse.



amenaza extranjera. La rebelión mexicana fue, antes que cualquier otra cosa, popular. Escribe Silva Herzog en *Breve historia de la revolución mexicana* (1960):

No puede haber libertad sin pan porque el pan es la base de la libertad. Tampoco es cierto que la libertad sirve para conquistar el pan. Un pueblo libre y a la par hambriento estará siempre dispuesto a renunciar a su libertad para no morir de hambre; estará dispuesto a sufrir las cadenas de la esclavitud antes que resignarse a perecer. El señor Madero<sup>22</sup>, hombre bueno, sincero e idealista, perteneciente a una familia acaudalada, poseedor él mismo de una buena fortuna, no entendió desde un principio, no pudo nunca entender los problemas fundamentales de México. Se dio cuenta de que algo grave pasaba, de que el pueblo estaba enfermo; pero ignoró las causas del mal y equivocó el diagnóstico y el tratamiento. (Herzog, 1995, pág. 66)

Aunque el manifiesto de Francisco Madero fue esencial para la revuelta mexicana, el pueblo no podía luchar por su libertad hasta que no hubiera conseguido solventar algunos problemas primarios como la malnutrición o la falta de cobertura sanitaria.

#### 2.2.1.2. *La Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) de Perú*

Este movimiento nació en 1924 en Ciudad de México, pero fue en 1930 cuando se convirtió en partido político peruano. Su principal particularidad fue su intento de recuperar la lucha por una unidad latinoamericana que abriera al progreso y la modernización sin renunciar a sus antecedentes indígenas. Aunque no logró abrirse paso en todas las naciones de Iberoamérica, sí fomentó la creación de partidos similares en otros países como Venezuela o Chile. Además, a pesar de que su izquierdismo original terminó virando hacia la derecha conservadora, su creación supuso avances sustanciales para el sentimiento de unidad y orgullo por las raíces e influyó en el posterior debate sobre la idea de raza.

#### 2.2.1.3. *El peronismo argentino*

En torno a 1945, surge en Argentina el movimiento social y político conocido como peronismo a la sombra de Juan Domingo Perón, el líder carismático del que tomará

---

<sup>22</sup> Francisco Madero se presentó en 1910 como candidato para la presidencia de México por el Partido Nacional Antirreeleccionista contra Porfirio Díaz. Este lo encarceló para asegurarse la victoria electoral y, desde la cárcel, Madero escribió un manifiesto conocido como *Plan de San Luis* para derrocar a Porfirio Díaz que dio comienzo a la revolución mexicana el 20 de noviembre.



su nombre. Emerge entre las pretensiones de ruptura de la dependencia económica de Argentina respecto de Occidente. Su objetivo fundamental pasa por lograr una justicia social efectiva para los desposeídos y, a tal fin, se instaura una política estatista que libre a la nación argentina del capitalismo que la mantiene subyugada —y que no debe, por otro lado, identificarse con un sistema comunista—.

El peronismo es fundamental para comprender el contexto —la circunstancia— en la que se desarrolla la filosofía del gran pensador en materia de populismos: Ernesto Laclau, cuyas aportaciones son básicas para comprender la importancia del pueblo autoconsciente en la construcción identitaria latinoamericana. Trataremos a este autor más adelante.

#### *2.2.1.4. La revolución cubana*

Contra el comandante Fulgencio Batista se formó el Ejército Rebelde liderado por Fidel Castro entre 1953 y 1959. Aquella guerrilla paramilitar implicó un manantial para la irrigación del marxismo sobre América Latina. Además, propició grandes reformas sociales y políticas en el territorio cubano que sirvieron como precedente de otros grandes levantamientos en defensa del pueblo contra un poder opresor. Uno de sus logros más importantes supuso el acortamiento de distancias entre hombres blancos herederos de grandes fortunas y cubanos negros empobrecidos gracias a programas de escolarización para combatir el analfabetismo y reformas agrarias en favor de mejorar la calidad de vida del conjunto social. No obstante, aún hoy sigue existiendo una exclusión de minorías —racista y homófoba especialmente— en el territorio cubano.

#### *2.2.1.5. Unidad Popular chilena*

Muy ligado al movimiento revolucionario cubano, se fundó en Chile en 1969<sup>23</sup> el grupo de izquierdas conocido como Unidad Popular (UP) que logró la llegada al poder por vía democrática bajo el mando de Salvador Allende en 1970 hasta su derrocamiento y asesinato durante el golpe militar de Augusto Pinochet en 1973. Esta coalición de los partidos de izquierdas chilenos buscó —y logró— transitar de un modo no violento hacia una política socialista para el pueblo alejada del beneficio para las altas esferas dominantes. Fue una victoria desde abajo que logró un fuerte sentimiento de unión entre los ciudadanos.

---

<sup>23</sup> Aunque no fue legalizado hasta 1972.

Estos cinco momentos de la historia reciente de América Latina muestran en la práctica aquello que Leopoldo Zea defendía: aplicar filosofemas de pensadores europeos como Marx o Gramsci para la circunstancia y las necesidades propias. En este sentido, la breve consideración de cada una de ellas nos permite no perder de vista la situación concreta que nos hemos propuesto estudiar. A continuación, podremos atender varios aspectos comunes que permiten analizar estos y otros momentos populistas iberoamericanos conjuntamente y en su máxima generalidad como uno solo y el mismo.

### *2.2.2. Condiciones para el populismo. Puntos comunes*

Podemos encontrar varios elementos que permean cualquier construcción populista latinoamericana. En este apartado recogeremos algunos de ellos, sin embargo, es posible que puedan existir más. Por ello, nuestras pretensiones no son las de hallar unas condiciones conjuntamente suficientes, sino exponer algunas que, en su máxima generalidad, podrían ser necesarias o, al menos, recurrentes.

Como hemos visto en los cinco ejemplos hay una referencia concreta hacia lo popular o lo propio del pueblo. Este podría ser uno de los elementos en común más primarios o elementales. Al mismo tiempo, suele darse un mal agresor o extranjero contra el que luchar como elemento de contradicción al pueblo. Como consecuencia de esto aparece: (1) la dicotomía entre lo propio como auténtico y lo foráneo como ilegítimo; (2) la especificidad latinoamericana que se diferencia de otras culturas y que, en gran medida, se compone de un tradicionalismo popular.

Otra de las particularidades de estos populismos es, sin duda, su exaltación de los líderes carismáticos. Muchos pensadores han reflexionado sobre este fenómeno del culto heroico a las figuras concretas. ¿Su justificación? Quizá la necesidad de reivindicar un modelo lícito para el carisma; una demostración de que lo americano también podía ser genuinamente admirable. De un modo semejante, el arraigo del sentimiento religioso —que veremos con mayor detenimiento al abordar la Teología de la Liberación— muestra a estos líderes y sus causas con un simbolismo mesiánico, como la paloma blanca posada sobre el hombro de Fidel Castro en pleno discurso.

Por último, hay una tendencia general a la reconciliación. Por un lado se intentan superar las oposiciones sociales en busca de un pueblo único, asociado y que lucha en una misma dirección para el beneficio de todos sus miembros. Por otro lado, se integra el

mestizaje en la cuestión identitaria; se romantiza el valor de esta mezcla hasta extremos como la idea de raza superior propuesta por José Vasconcelos en *La raza cósmica* (1925).

Estos aspectos influyeron también en el discurso filosófico latinoamericano a propósito de la tarea capital de encontrar unas singularidades propias. El problema ya no fue comprender que las circunstancias marcaban la pauta de los sistemas filosóficos sino, precisamente, identificar esas características únicas y construir pensamiento sobre ellas. El populismo ayudó en gran medida a dar respuestas fácticas —no definitivas pero si defendibles— a la pregunta fundamental sobre el ser concreto de América Latina como pueblo y sus diferencias respecto de Occidente.

### 2.2.3. *Los tres momentos de la conciencia popular según Carlos Cullen*

De un modo parecido a la construcción de la autoconciencia de la identidad latinoamericana propuesta por Leopoldo Zea, Carlos A. Cullen recoge en su libro *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos* (1984) tres momentos por los que transita la conciencia del pueblo en América Latina hacia el camino del conocimiento popular de lo universal<sup>24</sup>. Se sirve, también, del esquema hegeliano de autoconciencia del espíritu. Este esquema en la línea de las reflexiones de Zea, nos servirá para una mayor comprensión del proceso que atraviesan los pueblos latinoamericanos conjuntamente hacia la superación de sus circunstancias comenzando desde ellas.

Cullen denomina al primer momento «de arraigo a la tierra». Esta sería la experiencia mas inmediata de todas. Todavía no se ha llegado a la autoconciencia sino, más bien, a un reconocimiento de pertenencia a un «nosotros» todavía indefinido que se identifica con la naturaleza. Escribe Cullen:

Saberse arraigado a la tierra es la primera forma de la sabiduría del pueblo. En su inmediatez el pueblo es todavía un nosotros indiferenciado (en cuanto al desarrollo mismo de lo que implica el «nosotros», no en el sentido que el nosotros sea un sujeto colectivo sin experiencia ética como constituyente). Y la tierra es también un aquí indiferencia. Un

---

<sup>24</sup> Las citas están sacadas de un apartado de este libro titulado *Fenomenología de la sabiduría popular* que apareció publicado en 1977 como parte de la *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* (N.º 5/6- enero/diciembre 1977). La página web no cuenta con referencias explícitas a la fecha de publicación del archivo. Enlace: <https://asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/revista-de-filosofia-latinoamericana-y-ciencias-sociales/> Última visita [11/07/2021]. En el archivo PDF aparece la referencia al libro del que está extraído: *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, Ed. CASTAÑEDA, San Antonio de Padua (Bs. As.), 1978, pp. 13-42. Las referencias a las páginas son del archivo PDF del que se extrae, descargado del enlace web de esta misma nota al pie.

pueblo comienza a saberse como *estando-aquí*, como la facticidad de una instalación, como la presencia de un paisaje. Esta pura presencia, vivida como arraigo, es la fuente primitiva de la cultura y su límite fáctico. Se trata [...] de un compromiso primero con la tierra, y de un estar asegurado, plantado en ella. (Cullen, s.d., pág. 5)

Después de este primer momento sensitivo previo a la reflexión aparece un segundo donde comienza a esbozarse una cierta autoconciencia. Cullen habla de esta segunda etapa en términos de «la construcción de la casa o el habitar» y expone sobre ella:

La experiencia del arraigo a la tierra transforma al nosotros en eros y esfuerzo. La tierra, a su vez, queda diferencia en vida y naturaleza. [...] La praxis erótico-laboral de la pareja construye la casa para habitarla. La verdad del arraigo a la tierra es la habitación de la casa. Aquí también la experiencia del habitar se desdobra, *totum sed non totaliter* [aunque no del todo], en dos elementos que debemos analizar. [...] Es importante señalar que en este momento se pone en juego la diferencia presente en la certeza inmediata del arraigo. Nos referimos al “sujeto” del habitar, la pareja, y al “objeto” de este acto de habitar, la casa. La actitud fundamental en la conciencia-pueblo, en el estar, no es la percepción de cosas, sino la habitación de casas. (Cullen, s.d., págs. 7-9)

El pueblo comienza a reconocerse a sí mismo y las tradiciones, símbolos e instituciones que lo identifican. Solo superado este paso puede empezarse a hablarse de una construcción nacional. Es decir, nación es para Cullen saberse a uno mismo políticamente; es la autoconciencia del pueblo (*Volksgeist*). En este espacio se constituyen también los líderes carismáticos como representación de los anhelos populares.

Sin embargo, es necesario superar estas figuras que pueden volverse tiránicas para la construcción racional del Estado en la tercera y última etapa llamada «el vivir en la patria o el estar-siendo-así» que engloba las dos anteriores. Como apunta Cullen:

Digamos, finalmente, que esta conciencia inmediata que es el pueblo como patria, donde la doble ambigüedad del arraigo y del habitar se transforman en la ambigüedad radical del vivir y del morir, constituye lo que llamamos el *ethos* trágico del pueblo, tragedia que a modo de inconsciente colectivo de los pueblos, constituye el fondo semántico de la sabiduría. Si al partir del nosotros encontramos, en nuestra fenomenología, que el arraigo reemplaza a la certeza sensible, el habitar a la percepción, es justamente el *ethos* trágico el

que reemplaza al entendimiento. Lo que el entendimiento es la ciencia —como fuente de categorías— es el *ethos* trágico a la sabiduría popular. Es la infinitud misma de la vida, pero como conciencia política, es decir, ético-religiosa. (Cullen, s.d., pág. 11)

En definitiva, el pueblo se piensa a sí mismo; se concibe como por fin libre. La ley de la razón se convierte en derecho universal por medio de la constitución del Estado y deviene como la síntesis final entre lo absoluto y lo particular. En las aspiraciones de Cullen no hay amo ni esclavo, solo una nación de ciudadanos.

Pese a la importancia que pueda tener el análisis de Carlos Cullen, este no determina ni los momentos de la historia latinoamericana correspondiente con cada fase del proceso ni quienes son efectivamente los actores que lo llevan a cabo. La filosofía de Enrique Dussel representará un paso más en esta misma línea gracias a su propuesta de la Filosofía de la liberación. Lo veremos más adelante.

#### 2.2.4. *La razón populista de Ernesto Laclau*

Si existe un pensador destacado entre aquellos que reflexionaron sobre la construcción de una conciencia popular, ese es Ernesto Laclau, quien consiguió otorgar estatus teórico a la cuestión populista. Para explicar su postura nos centraremos especialmente su obra *La razón populista* (2005).

Como recoge el profesor José Luis Villacañas en su reciente libro *Populismo* (2015): «al comenzar a hablar de un fenómeno social o político se tiene que disponer ya previamente de un concepto ideal-tipo acreditado. Mi impresión es que, para el caso del populismo, no disponemos de tal concepto» (Villacañas, 2017, pág. 23). Este ha sido un gran problema para la construcción de una teoría sobre el populismo sólida. Son varios los que han intentado establecer un primer punto provisional<sup>25</sup>. Aunque algunas de ellas pueden aportar alguna reflexión interesante, ninguna logra expresar el problema populista como lo hizo Laclau.

Pese a que *La razón populista* (2005) es reciente, sus ideas sobre este tema se fueron esbozando a lo largo de su extensa obra. Como mencionamos anteriormente, gran parte de sus reflexiones fueron construidas sobre la base del peronismo argentino, pero

---

<sup>25</sup> Villacañas atiende principalmente a la propuesta del historiador Loris Zanatta sobre una cierta esencia populista que, aunque pretencioso, incurre en varios prejuicios.

su alcance pretende ser general. Una de sus primeras intenciones fue la de constatar tres grandes prejuicios sobre la política populista.

El primero de ellos conllevaría la creencia de que no es posible hacer una filosofía satisfactoria sobre el populismo porque este representa la falta de contenido propia de la anormalidad política, de la falta de sistema que niega a la verdadera filosofía. Apunta Laclau:

En primer lugar, debemos preguntarnos si la imposibilidad (o probable imposibilidad) de definir el populismo no proviene del hecho de haberlo descrito de tal manera que cualquier aprehensión conceptual del tipo de racionalidad inherente a su lógica política ha sido excluida a priori. Pensamos que, de hecho, esto es lo que ocurre. Si al populismo se lo define sólo en términos de «vaguedad», «imprecisión», «pobreza intelectual», como un fenómeno de un carácter puramente «transitorio», «manipulador» en su procedimientos, etcétera, no hay manera de determinar su *differentia specifica* en términos positivos. (Laclau, 2005, pág. 31)

El segundo juicio precipitado está en considerar que una manifestación política relacionada con las masas no puede tener ni lógica ni racionalidad. Continúa:

El populismo no sólo ha sido degradado, también denigrado. [...] Las estrategias básicas de la ofensiva antipopulista se describen en otro debate más amplio, que fue la *grande peur* de las ciencias sociales del siglo XIX. Me refiero a la discusión general sobre «psicología de las masas». Este debate, que es paradigmático para nuestro tema, puede considerarse en gran medida como la historia de la constitución y disolución de la frontera social que separa lo normal de lo patológico. Fue en el curso de esta discusión que se establecieron una serie de distinciones y oposiciones que operarían como una matriz sobre la cual se organizó una perspectiva general sobre fenómenos políticos «aberrantes» que incluían al populismo. (Laclau, 2005, págs. 34-35)

El tercer apriorismo discutible podría resultar de la suma de los dos anteriores: si el populismo no puede sino carecer de lógica puesto que proviene de masas irracionales y su contenido es vago, entonces el populismo es pura retórica que no merece ser estudiada filosóficamente. Apunta:

Otra forma de desestimar al populismo, como hemos visto, es relegarlo a «mera retórica». Pero como también hemos señalado, el movimiento tropológico, lejos de ser un mero adorno de una realidad social que podría describirse en términos no retóricos, puede entenderse como la lógica misma de la construcción de las identidades políticas. (Laclau, 2005, pág. 34)

Frente al menoscabo que ha sufrido la política populista, Laclau se propone mostrar la lógica de su construcción en la praxis como fruto de la indeterminación propia de la realidad social y no de un defecto propio. Para ello, la retórica debe ser entendida como un recurso y no como un mal discurso engañoso y debemos hallar su realidad discursiva. Es decir, Laclau propone la teoría populista como una teoría del discurso. Y, por consiguiente, la estructura de la sociedad dependerá de este sistema discursivo. Introduce así su tesis más original: que la unidad mínima para la construcción de una identidad colectiva es la demanda social a las instituciones. El pueblo mismo es fruto de esta articulación, no existe como un ente al margen. Laclau identifica la unidad mínima de unión del pueblo con el concepto de demanda social, que podría definirse como el conjunto de reclamos que se formulan en un sector insatisfecho de la sociedad. Si estas peticiones individuales no son atendidas se suman unas a otras construyendo un pueblo unido sobre la base de un sentimiento de solidaridad. Las demandas no necesitan ser todas la misma sino que han de tener una estructura equivalente; es decir, la unión social se encuentra en la insatisfacción por la falta de solución a las demandas, no en los propios reclamos. El pueblo aspira a que esta imposibilidad de plenitud sea representada de algún modo. Además, la institución que no es capaz de resolver las solicitudes se convierte en el «enemigo del pueblo».

Así explica Laclau la homogeneidad del pueblo. Esta no es en realidad plana o indiferenciada, sino que alberga en su interior la diversidad de demandas insatisfechas que se unen para luchar conjuntamente. Explica José Luis Villacañas al respecto:

Hay infinitas demandas sociales. Pero se trata de crear un circulante que ofrezca la clave equivalencial de que, de atender esta, se pueden atender todas. La clave de este valor equivalencial reside en que circule, y ello significa que nunca se concrete su valor oro. Así, se trata de crear en la esfera política algo que funcione igual que el dinero en la sociedad liberal. Si se quiere mostrar el carácter moderno del populismo, este se obtiene cuando se descubre que quiere perseguir la lógica de la política como esfera propia de acción social.



Esa lógica trata de generar un equivalente que ponga muchas demandas en posición de ser atendidas meramente atendiendo una de ellas. Esto significa que no hay una traducción natural de las demandas sociales a la esfera política. [...] La verdad política es la producción de equivalencias que hace que demandas heterogéneas y dispersas formen un colectivo con una demanda homogénea, equivalencial, en la medida en que resuma todas las demás. (Villacañas, 2017, págs. 51-52)

Gracias a su propuesta, Laclau justifica las características comunes entre populismos que atendimos en el punto 2.2.2 (*Condiciones para el populismo. Puntos comunes*) de este capítulo. Las recordamos, esta vez en relación con las propuestas del filósofo argentino.

En primer lugar (1), es el pueblo quien produce las demandas, por lo que todo discurso sobre estos reclamos tiene como núcleo al pueblo que los requiere. A su vez (2), el mal agresor ajeno al pueblo se identifica con las instituciones incapaces de poner fin a la insatisfacción popular. En realidad, para Laclau, es en esta tensión donde se construye necesariamente el modelo político populista: en el momento en que las peticiones son resueltas, el esquema se quiebra. De igual modo (3), el líder carismático —tan determinante, como hemos observado anteriormente, en las construcciones populares propias de América Latina— es aquel que representa esa demanda global que incluye las demandas particulares. No obstante, aunque este adalid encarna las demandas del pueblo, su figura de *primus inter pares* adquiere inestabilidad conforme su amplitud se torna falta de concreción. Así lo recoge Laclau:

De acuerdo con Freud: ésta sería la situación extrema en la cual el amor por el padre es el único lazo entre los hermanos. La consecuencia política es que la unidad de un “pueblo” constituido de esta manera es extremadamente frágil. Por un lado, el potencial antagonismo entre demandas contradictorias puede estallar en cualquier momento; por otro lado, un amor por el líder que no cristaliza en ninguna forma de regularidad institucional —en términos psicoanalíticos: un yo ideal que no es internalizado parcialmente por los yoes corrientes— sólo puede resultar en identidades populares efímeras. (Laclau, 2005, pág. 270)

En cuarto lugar (4), veíamos que el populismo atiende a una reconciliación entre oposiciones sociales con el fin de cimentar una base popular lo suficientemente asociada



y unida. Este es precisamente el papel de la cadena equivalencial entre demandas sociales que propone Laclau. Donde —aunque con cierto criterio— el pueblo lucha, alejado del egoísmo, por la obtención de todas ellas en su conjunto. Se salva al grupo para salvar al individuo.

Aunque para este autor quedan desmentidos los prejuicios acerca de que el populismo no es más que *marketing* barato de masas sin ninguna posibilidad de producir contenidos, lo cierto es que es un modelo político inestable. Son varios los factores que pueden corromperse y desembocar en tiranías como las que se han dado en muchos de los intentos latinoamericanos de construcción identitaria.

Ya hemos atendido en el primer apartado al debate sobre la posible autenticidad de una filosofía legítimamente redactada desde la circunstancia latinoamericana. En esta segunda sección nos hemos dedicado al estudio el proceso de la autoconciencia del pueblo sobre la base del fenómeno político del populismo. Para ello, hemos revisado las propuestas filosóficas de dos grandes autores tales como Leopoldo Zea y Ernesto Laclau. Para poder comprender en los siguientes capítulos el modo en que las manifestaciones artísticas se desarrollaron simultáneamente a esta construcción identitaria, resultará conveniente considerar otros dos grandes conceptos: el de liberación y el de colonialidad, estrechamente relacionados entre ellos.

### 2.3. *La liberación latinoamericana*

A tenor de la discusión sobre la autenticidad filosófica de los sistemas americanos, un grupo de intelectuales consideraron que la única forma de legitimación posible debía pasar por un momento de autoconciencia cuyo vehículo fuera la praxis liberadora. Es decir, una Filosofía de la liberación y para la liberación que constituyera en torno a sí misma un pensamiento latinoamericano emancipado. Para ello, la Filosofía de la Liberación debería pensarse a sí misma como una ruptura epistémica respecto de la hegemonía europea. Los antecedentes de esta corriente —que vio su punto más álgido en los años setenta— son los que hemos explicado hasta ahora: el historicismo de Ortega, Gaos y Zea conformarán la línea principal hasta llegar a Enrique Dussel, cuyos escritos sobre la liberación latinoamericana como una reflexión sobre lo propio gozan de gran influencia. El proyecto de liberación se entiende como un paso más allá de las reflexiones

que situaban a América Latina como un conjunto de territorios completamente dependientes<sup>26</sup> respecto de Occidente.

### 2.3.1. *Teología de la liberación*

Esta filosofía de la dependencia también influyó enormemente en la Teología de la liberación, un proyecto de reinterpretación del cristianismo desde la práctica popular que guardó una enorme relación con la filosofía de Dussel y otros autores similares como Rodolfo Kusch o Aníbal Quijano, autores de *América profunda* (1962) y *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina* (2002) respectivamente. Este movimiento pretende recuperar los postulados fundamentales de la religión cristiana como único medio posible para la toma de conciencia, o lo que es lo mismo, para la adquisición de una comprensión dialéctica de la historia, de tal modo que el humanismo socialista se tornase en un nuevo modo revolucionario de cristianismo. A este respecto escribe Leonardo Boff en *Quinientos años de evangelización* (1992):

Los negros esclavizados tuvieron que asumir el cristianismo de sus señores, los colonizadores blancos. Pero ¿qué evangelio puede el lobo enunciar a las ovejas? ¿Qué evangelio puede el señor enunciar a sus esclavos? Desde luego, no un evangelio que hable de «liberación», porque ello supondría negarse a sí mismo; más bien se verá obligado a hablar de sometimiento y obediencia. Y si hubiere liberación, será necesariamente una liberación espiritualista, ajena a la historia real. ¿Podrá un evangelio sin libertad ni liberación ser eco del evangelio de Jesús y de los Apóstoles? [...] ¿Qué significa «evangelización» en este contexto? Ante todo, es fundamental que las religiones de «los otros» sean reconocidas y valoradas, más aún cuando esos «otros» han sido dominados y han visto negada su subjetividad. [...] Las religiones nos ayudan a comprender y amar más profundamente el misterio de la comunión del Dios de la historia. [...] Si los misioneros se hubiesen dejado evangelizar y si, por ventura, hubiesen tenido la visión de los primeros pensadores cristianos —como Clemente de Alejandría, Justino y Orígenes— [...], muy otro habría sido el destino del cristianismo latinoamericano y de sus culturas autóctonas: éstas mantendrían hoy su lozanía, ciertamente, y aquél sería un cristianismo con unos rasgos culturales propios, distintos de los europeos. (Boff, 1992, págs. 39-42)

---

<sup>26</sup> Este término era muy usado en los años cincuenta, pero fue quedándose anticuado.

La revelación cristiana tendría un sentido más profundo que la independencia respecto de Europa; ya no sería solo una liberación de la incertidumbre humana, sino del propio reino de Dios más allá de la superación de la dependencia material. El Dios de la liberación es el Dios de lo popular, de lo originario. Así lo recoge Julio Lois en *Teología de la liberación: opción por los pobres* (1986):

Dicho de otra manera: la fe en el verdadero Dios se expresa —no únicamente, pero sí ineludiblemente— en el compromiso en favor de la vida de los pobres que incluye la lucha contra las raíces estructurales y sus trágicas y cotidianas expresiones en la realidad latinoamericana: el hambre, la miseria, la opresión, el miedo y la sospecha permanente, el abuso de autoridad... Ahí se encuentra el núcleo de la santidad, la fuente de la más profunda espiritualidad cristiana. (Lois, 1988, pág. 184)

Este concepto de «Dios popular» va a operar en la Filosofía de la Liberación convirtiéndola en la formulación material de las ideas teológicas. El sufrimiento del pueblo latinoamericano se convierte en punto de partida doble sirviendo como base tanto para la iluminación de la fe como para la teorización filosófica. El teólogo argentino Juan Carlos Scannone atiende de un modo ejemplar a esta relación entre teoría y revelación en su obra *Religión y nuevo pensamiento: hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (2005). Observa:

Ellos [los filósofos de la liberación] intentan pensar desde las víctimas de la injusticia, ponen en éstas el punto de partida de su filosofar, interpretan la alteridad levinasiana en clave histórica, social y estructural y, para hacerlo, entran en diálogo con las ciencias sociales. En América Latina, además de esa apertura filosófica al otro sufriente injustamente —que nos asemeja al nuevo pensar europeo de raíces judías, y corresponde a nuestra herencia cristiana—, se dio un nuevo fenómeno filosófico: el descubrimiento del pensar sapiencial indoamericano (y afroamericano) que forma parte del «mestizaje cultural» dado al origen de nuestra sabiduría popular. [...] Se trata, por tanto, de otro «nuevo pensamiento» —de raigambre amerindia y mestiza, aunque interpretada en diálogo con la filosofía occidental—, cuyos aportes habrá que considerar al replantear la cuestión de Dios desde las víctimas, conjugándolos con lo nuevo y lo viejo de la tradición venida de Europa y reinterpretada en nuestra América. (Scannone, 2005, pág. 108)

Se da en este nuevo punto de partida para la filosofía iberoamericana una estrecha relación entre la ética, el hombre y la simbología religiosa manifestada de un modo opuesto a la racionalidad instrumental de la mayoría de sistemas europeos.

En definitiva, podemos encontrar tres grandes antecedentes<sup>27</sup> para la Filosofía de la Liberación: (1) la genealogía del pensamiento historicista latinoamericano que venimos estudiando; (2) los diagnósticos de dependencia socioeconómica respecto de las grandes hegemonías mundiales tales como Estados Unidos o Europa; y (3) la reconceptualización teológica de la relación entre la historia y la trascendencia en referencia a la localización —circunstancia— de América Latina. Una vez expuestos estos parámetros podemos pasar a considerar la filosofía de Enrique Dussel.

### 2.3.2. *Enrique Dussel: el paradigma filosófico de la liberación*

La corriente filosófica de la liberación y su figura más relevante —Enrique Dussel— han sido identificadas posteriormente como uno de los grandes avances de la conciencia latinoamericana. Una especie de nuevo comienzo que, además de sintetizar el historicismo anterior, supuso grandes aportaciones.

Este modelo filosófico es plenamente auténtico: despliega como objetivo fundamental la liberación material, formal y espiritual de la dependencia latinoamericana y demanda un compromiso respecto de las causas populares. A pesar de este reclamo de lo propio, Dussel se sirve en gran medida de tesis europeas como podría ser la filosofía de Martin Heidegger. Para el autor argentino existiría algo así como una exterioridad auténtica sobre la que reposan las esencias fundamentales de la cultura. Se adscribe a la interpretación desarrollada por Lévinas de la alteridad heideggeriana dotándola de un contenido geopolítico que convierte el rostro del «otro» en el rostro del pobre, del marginado. La otredad absoluta se concreta en el sujeto social, es decir: el sujeto se produce a sí mismo como oprimido. Además de este ser individual se da un nosotros común que permite desarrollar una «filosofía de nuestra américa»; un *ethos* popular.

Podemos comparar el «nosotros» del que habla Dussel con la cadena equivalencial entre demandas sociales propuesta por Laclau. Cada rostro se convierte en expresión de un mismo sujeto que está oprimido. La diversidad se da en el seno de una misma lucha.

---

<sup>27</sup> Si bien estos fenómenos han sido reconocidos tradicionalmente como las tres influencias fundamentales para la Filosofía de la Liberación, podemos considerar el populismo como el cuarto precedente más importante. No obstante, existen ciertas reticencias a considerarlo parejo a los otros tres.

Existen cinco momentos históricos a los que atiende el desarrollo de la Filosofía de la Liberación: (1) entre los años sesenta y 1973 el foco principal está en una nueva generación de autores argentinos como Horacio Cerutti o el propio Dussel; (2) a partir de 1973 y hasta principios de los años ochenta la experiencia trágica del exilio marcará las reflexiones filosóficas difundiendo el pensamiento original de Argentina en países como Venezuela, México, Brasil o Ecuador. Además, en estos años Cerutti afirmará que el proyecto filosófico de liberación tiene un recorrido corto porque incurre en varias fallas argumentales; esta crítica expuesta en la obra *Filosofía de la liberación latinoamericana* (1983) desemboca en un tercer momento (3), en el que los filósofos de la liberación —especialmente Enrique Dussel, que por aquel entonces ya estaba consagrado como el más influyente de todos ellos— asumen la falta de precisión teórica con la que han tratado la liberación del pueblo, especialmente respecto de la dialéctica marxista. Es entonces —ya en 1990— cuando Dussel redacta *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: un comentario a la tercera y cuarta redacción de “El Capital”* como aclaración de las posibles vaguedades en las que había incurrido su filosofía.

Durante estos años, el panorama político iberoamericano experimentó grandes cambios históricos —emigraciones masivas, guerras civiles, auge de tiranías totalitarias...— y era necesario encontrar una nueva fuente de legitimidad para la filosofía de la liberación que parecía haberse corrompido. Nace así un nuevo debate en torno a la relación entre la liberación y la posmodernidad —y con él, el cuarto momento (4)— que cuenta con grandes detractores como el profesor colombiano Santiago Castro-Gómez que advierte en la estructura de la filosofía de la liberación signos propios de la modernidad como el binarismo de conceptos o el valor del mesianismo. El quinto y último momento (5) es la unión de las teorías posmodernas con la circunstancia latinoamericana en la corriente conocida como «poscolonial» que atenderemos en el siguiente apartado.

El pensamiento de Dussel evolucionó necesariamente con estos cambios en la historia latinoamericana que modificaban la producción de una filosofía identitaria. No obstante, varias de sus ideas se mantuvieron desde su temprana y revolucionaria obra *Filosofía de la liberación* (1977) y produjeron una diferencia insalvable entre su tesis y el giro decolonial que despertó en los años noventa.

La principal diferencia entre ambas gira en torno al concepto de «alteridad» respecto de la hegemonía europea desde un modelo historiográfico atravesado por patrones occidentales que los autores poscoloniales rechazan. Así lo explica:

El otro, que no es diferente (como afirma la totalidad) sino dis-tinto (siempre otro), que tiene su historia, su cultura, su exterioridad, no ha sido respetado; no se lo ha dejado ser otro. Se lo ha incorporado a lo extraño, a la totalidad ajena. Totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar al otro como otro, en ello consiste la alienación. Alienar es vender a alguien o algo; es hacerlo pasar a otro poseedor o propietario. La alienación de un pueblo o individuo singular es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro. (Dussel, 2011, pág. 69)

A continuación, estudiaremos el giro de las teorías sobre el colonialismo hasta el concepto de «colonialidad» para poder comprender la sustancial discrepancia —y las posibles similitudes— entre la Filosofía de la Liberación y la teoría poscolonial como, quizá, las dos últimas grandes corrientes que han surgido a tenor de la conciencia cultural de América Latina.

#### *2.4. El proyecto decolonial*

Lo primero que debemos tener en cuenta para el estudio de esta postura es su radical influencia del Grupo de Estudios Subalternos asiático que contó con autores como el bangladesí Ranajit Guha o la india Gayatri Spivak. Para ellos, «subalterno» es una forma de nombrar a las voces bajas de la historia, independientemente del lugar donde provengan. No obstante, sitúan el caso del campesinado indio como paradigma del subalternismo. Subrayan los problemas metodológicos que conlleva la consideración «desde el otro lado» de la historia puesto que esta ha sido redactada desde el poder opresor<sup>28</sup>. Para ello, es necesaria una reescritura de la historia que tenga en cuenta de forma justa los discursos de las «voces bajas».

El grupo decolonial toma el testigo de las aspiraciones del Grupo de Estudios Subalternos. Siente un profundo rechazo respecto de la construcción de la realidad histórica de América Latina. Según esta agrupación de intelectuales se ha creado un sistema de representaciones que no concuerda con la realidad iberoamericana. Algunos de los autores y autoras más importantes vinculados a esta comunidad son John Beverly, Florencia Mallón —que destaca como única historiadora— y Walter Mignolo, quien terminó alejándose de las publicaciones colectivas.

---

<sup>28</sup> Hay, a este respecto, una enorme influencia de la filosofía de Michael Foucault tanto en el Grupo asiático de Estudios Subalternos como el Grupo Decolonial latinoamericano.

Una de las diferencias fundamentales respecto de la corriente filosófica de la liberación es el rechazo de estos autores hacia los sistemas de análisis históricos propios de la modernidad europea. Por consiguiente, su análisis tendrá un corte puramente posmoderno y posestructuralista. En este sentido, el grupo decolonial entiende la identidad del subalterno como fluctuación, como variación constante en el devenir histórico. Para poder construir esta identidad es necesario acceder al vasto e inmóvil conjunto de la «masa» que se ha sedimentado sobre la base de corrientes como la Filosofía de la Liberación y que se ha alejado demasiado de la realidad. Quizá la aportación más radical de los autores decoloniales es su uso de la crítica literaria y el análisis de los textos para articular una nueva historia social que sustituya al «oprimido» por el «subalterno» a través del testimonio. John Beverly pone como ejemplo de esta forma posmoderna de testimonio el libro *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983) redactado por Elizabeth Burgos en su obra *Testimonio: sobre la política de la verdad* (2004):

Si la novela es una forma cerrada y privada en el sentido de que tanto la historia como el personaje llegan a su fin junto con el texto, [...] en el testimonio el narrador es una persona real que sigue viviendo y actuando en una historia social real que también continúa. [...] En principio, el testimonio aparece, entonces, como una forma extraliteraria o incluso antiliteraria de discurso. (Beverly, 2010, pág. 34)

No podría, por tanto, desarrollarse una especie de ciencia sobre el subalternismo, puesto que se incurriría en una contradicción al pretender apresar y conservar intacto el ser cambiante de quien se testifica a si mismo. Hay una brecha entre el pensamiento académico y la experiencia móvil del subalterno: o bien asumimos que no es posible llevar a cabo una teoría sistematizada sobre la opresión o, si lo hacemos, nos enfrentamos a una contradicción insalvable de hacer filosofía muerta —cerrada— del testimonio vivo.

#### 2.4.1. «Recuperar lo propio» en el pensamiento de Walter Mignolo

Si bien las ideas del grupo decolonial supusieron una crítica fundada para la sistematización filosófica, fue la obra de Walter Mignolo —que comenzó como un miembro más y terminó destacando sobre el resto— la que dio el paso más grande hacia un nuevo escenario de debate. Según este autor, es más acertado hablar en términos de «poscolonialismo» o «posoccidentalismo» en lugar de «posmodernismo»,



necesariamente asociado a Europa. El prefijo «post» no es empleado por Mignolo como sinónimo de siguiente paso sino como superación o emancipación. La América latina —frente a la anglosajona— debe liberarse de las imposiciones occidentales, no conquistarlas o hacerlas propias. Escribe en su obra *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* (2005):

«América» nunca fue un continente que hubiese que descubrir sino una invención forjada durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales. [...] En tanto concepto, América es inseparable de la idea de modernidad y ambos son la representación de los proyectos imperiales y los designios para el mundo creados por actores e instituciones europeas que los llevaron a cabo. (Mignolo, 2007, págs. 28-31)

¿Cómo puede ser posible —se pregunta Mignolo— que el pueblo indígena se libere y constituya una conciencia e identidad propias si sus intentos parten de la imposición colonial más básica y férrea de todas, a saber: la de que son América y lo son respecto de Europa? ¿Acaso su verdadera personalidad no será más cercana a términos como Tahuantinsuyo<sup>29</sup> que a América Latina o Indias Occidentales? Es necesario deconstruir —de ahí el término decolonialidad— las ideas impuestas hegemónicamente por aquellos que decidieron que «habían descubierto» un territorio y escribieron la historia con arreglo a su necesidad.

Sin duda, la nueva visión propuesta por Mignolo ha supuesto en los últimos años un cambio de rumbo en las reflexiones identitarias. América Latina ha experimentado un auge del indigenismo y una renuncia a la construcción de representación narrativa propia de la modernidad. Este hecho, aunque ha supuesto un gran paso hacia delante, ha provocado una nueva crisis en los conceptos que construyen la personalidad del pueblo, tan alejado en ocasiones a sus raíces más ancestrales.

En este capítulo hemos atendido a las cuatro grandes corrientes de construcción identitaria latinoamericana: (1) el esquema historicista de autoconciencia, (2) el fenómeno populista, (3) las teorías sobre la liberación espiritual y material del pueblo y (4) el giro decolonial que rechaza la modernidad occidental y apuesta por recuperar los valores precolombinos. Gracias a ello, podremos ahora estudiar de qué modo este proceso

---

<sup>29</sup> Palabra inca para describir el territorio sudamericano propia del siglo XV.



reflexivo se ha visto reflejado en las manifestaciones artísticas latinoamericanas. Es menester, llegado este punto, formularse la siguiente pregunta: ¿qué tipo de compromiso poseen los artistas del continente andino respecto de su propia situación?

Para poder dar una respuesta satisfactoria a esta cuestión debemos situar antes el debate surgido durante el siglo XX sobre los distintos modos en los que se puede presentar el compromiso de los artistas. Para ello, consideraremos especialmente las obras *Teoría estética* (1970) y *Notas sobre Literatura* (1974) de Theodor W. Adorno.

## Capítulo 3.

### Compromiso

*La gloria, para el artista auténtico, no es un ruido de alabanzas,  
sino el silencio terrible del instante en que creyó acertar.*

(Dávila, 2002, pág. 111)

Si bien esta tercera sección del trabajo pudiera alejarse ligeramente de las coordenadas latinoamericanas, su aportación será fundamental para comprender el modo en que el arte puede haberse convertido en un medio no solo de expresión para la necesaria definición de la identidad latinoamericana, sino también del proceso en el que se forja dicha necesidad.

El objetivo de este capítulo será atender brevemente el debate en torno al compromiso que debieran, o no, mantener las obras de arte respecto de la realidad social y política en la que son creadas y el modo en que este se manifiesta. Para ello, nos ceñiremos a una sucinta revisión de las ideas defendidas por Theodor Adorno en sus obras *Teoría estética* (1970) y *Notas sobre literatura* (1974), publicadas ambas de forma póstuma.

#### 3.1. El papel del arte contemporáneo según Adorno

Para Hegel la Belleza Artística se elevaba por encima de la Belleza Natural debido a la presencia de lo humano, es decir, del Espíritu. Así lo expresa en su obra *Lecciones sobre estética* (1989):

Afirmamos ya de entrada que la belleza artística es superior a la naturaleza. En efecto, lo bello del arte es la belleza nacida y renacida del espíritu. En la misma medida en que el espíritu y sus producciones son superiores a la naturaleza y sus manifestaciones, descuella lo bello del arte por encima de la belleza natural. Bajo el aspecto formal, incluso una mala ocurrencia que pase por la cabeza del hombre, está por encima de cualquier producto natural, pues en tal ocurrencia está siempre presente el sello del espíritu y de la libertad. (Hegel, 1989, pág. 6)

Adorno toma como punto de partida para su reflexión estética esta idea hegeliana. Para él, el hombre no solo se afirma a sí mismo como espíritu, sino que se niega como naturaleza en el mismo proceso abriendo una herida. Pero cuando el ejercicio de la razón crea conceptos elimina las particularidades propias de la naturaleza, se olvida de ellas. Así, el espíritu deberá recordarse a sí mismo a través del arte por medio de su dimensión material. Escribe en *Teoría estética* (1970):

El arte ha de dirigir sus ataques contra lo que promete su propio concepto, de modo que se vuelve incierto hasta en sus fibras más íntimas. Sin embargo, no puede despacharse con un negación abstracta. En tanto que ataca lo que toda la tradición consideraba garantiza como su idea fundamental, se transforma cualitativamente en otra cosa. Puede hacerlo porque a través de los tiempos y gracias a su firma tanto ha ido contra lo meramente existente, lo fáctico, como ha salido en su ayuda dando forma a los elementos de lo existente. Tan poco se le puede reducir a la fórmula general del consuelo como a su contraria. (Adorno, 2004, pág. 20)

Se aleja así de la convicción hegeliana de que la naturaleza solo sirve al arte como materia modelable con arreglo a la conceptualización significativa propia del espíritu. Si bien los conceptos son una parte significativa del espíritu, este no se identifica por completo con ellos: su seno también abarca la naturaleza y su multiplicidad irreductible.

Explica así que el arte, como producción del espíritu, tiene dos momentos: (1) momento mimético o material que se ajusta a la dimensión natural y (2) otro formal o lingüístico correspondiente a la dimensión espiritual. Y tan importantes son para la construcción de la obra uno como otro. «Ciertamente, el indispensable momento mimético del arte es, por cuanto respecta a su sustancia, algo general, pero no se puede obtener de otra manera que mediante lo indisolublemente idiosincrásico de los sujetos individuales» (Adorno, 2004, pág. 84). Es decir: por muy elevado que se sienta el espíritu respecto de la naturaleza, éste no puede adquirir la materia a la que debe moldear si no es de la conexión directa con el ámbito de lo natural en el momento de la mimesis. No puede haber arte sin «algo» que transformar en «otra cosa».

El arte clásico<sup>30</sup> explotó especialmente este primer momento imitativo de la naturaleza y se dedicó a emular de la forma más fidedigna posible el campo de lo material. Sin embargo, el arte contemporáneo corre tras la pista de una mayor autonomía respecto del contenido y se centra en indagar el terreno lingüístico —no necesariamente verbal— de la forma. Persiste un error común a este respecto, tal es el de inducir que el arte contemporáneo ha dado la espalda al contenido para centrarse en el proceso. Por mucho que el paradigma del arte contemporáneo torne su mirada hacia el segundo momento —propio del Espíritu—, esto no significa que pueda prescindir completamente de la materia que se propone moldear<sup>31</sup>.

Aunque el arte tiene su origen en la relación entre el sujeto y el mundo, la autonomía que ha adquirido en sus vertientes más modernas lo ha librado de tener que rendir cuentas culturalmente.

La aceptación conformista por parte del psicoanálisis de esa opinión al uso que considera la obra de arte como un positivo bien cultural se corresponde en él con un hedonismo estético que priva al arte de toda negatividad para situar a ésta en los conflictos pasionales de su génesis sin dejarla aparecer en los resultados. (Adorno, *Teoría Estética*, 2004, pág. 35)

Toda intención del arte por dar forma a la experiencia del mundo en términos culturales no hace otra cosa que congelarla en un concepto que deja de serle propio en el momento mismo en que se formula. El arte constituye un recuerdo constante de aquello que no es él mismo, o sea, de aquello que el espíritu decide no atender. A firma Adorno:

Únicamente en el caso de que se perciba lo otro, lo que no es arte, y se lo perciba como uno de los primeros estratos de la experiencia artística, es cuando se lo puede sublimar, cuando se pueden disolver sus implicaciones materiales sin que la cualidad del arte de ser una para-sí se convierta en indiferencia. (Adorno, 2004, pág. 27)

---

<sup>30</sup> Este término, en realidad, no se refiere a un hecho temporal sino cualitativo. Clásico será el arte de cualquier época que trascienda su momento. Sin embargo, adoptaremos el uso común de esta palabra para referirnos al arte de un tiempo ya pasado.

<sup>31</sup> «La historia del arte, aunque es la historia del progreso de su autonomía, no ha podido extirpar este momento de dependencia y no solo por causas de las cadenas que se han echado en el arte. El criterio de las obras de arte es doble: conseguir integrar los diferentes estratos materiales con sus detalles en la ley formal que les es inmanente y conservar en esa misma integración lo que se opone a ella, aunque sea a base de rupturas» (Adorno, 2004, pág. 28).

Pese a que el arte ya no nos proporcione una experiencia inmediata de la realidad sigue teniendo la capacidad de hacernos tomar conciencia de las estructuras del mundo.

El arte nos muestra veladamente la configuración de la naturaleza para lo bueno y para lo malo que esta tiene. Dicho de otra manera: el arte acaso sirva como herramienta para calificar todas y cada una de las realidades percibidas y experimentadas por el hombre.

Hoy, en las obras perfectas parece malvada más su propia perfección en tanto que monumento a la violencia que una transfiguración que es demasiado transparente para despertar resistencia. El cliché dice que las grandes obras se imponen. De este modo, tanto prosiguen la violencia como la neutralizan; su culpa es su inocencia. (Adorno, 2004, pág. 267)

¿Puede el arte escapar de la participación de esta violencia? Lo cierto es que sí. ¿Cómo? No rindiéndose a la facilidad de la producción de placer. La forma —el momento espiritual— resiste con su autonomía al sentido cuando este no es deseable. Esta es la independencia que el arte contemporáneo ha conquistado respecto de la función social que se torna tan indeseable como lo sea la sociedad en ese momento.

El arte se vuelve social por su contraposición a la sociedad, y esa posición no la adopta hasta que es autónomo al cristalizar como algo propio en vez de complacer a las normas sociales existentes y de acreditarse como «socialmente útil», el arte critica a la sociedad mediante su mera existencia, que los puritanos de todas las tendencias reprueban. [...] Por supuesto, el arte autónomo se ofrece mediante su repudio de la sociedad, que equivale a la sublimación mediante la ley formal, también como vehículo de la ideología: en la distancia deja intacta la sociedad que le horroriza. (Adorno, 2004, págs. 370-371)

¿Qué significa, entonces, para Adorno que «el arte se vuelve social»? Precisamente, que adquiere —sin renunciar a su autonomía formal— un compromiso con la realidad que lo delimita. Se nos presenta así el problema la necesidad de fijar unas coordenadas que nos permitan acotarlo. ¿Puede el arte servir, al menos, para visibilizar los problemas sociales, políticos o morales del hombre como expresión que es del espíritu? ¿De qué modo lo hará? ¿Fomentando un discurso explícito o mediante una tácita veladura de la ideología defendida que no lo aleje demasiado de su autonomía formal? Si

nos interesan estas cuestiones es, en definitiva, como pasos previos a la cuestión fundamental que nos hemos propuesto considerar: ¿Es el arte un medio legítimo de expresión y construcción de la autoconciencia identitaria?

### 3.2. *Arte y compromiso: contenido, forma y límites*

En este segundo apartado estudiaremos de qué modo el compromiso puede aparecer explícita o implícitamente en el arte con arreglo a tres esferas: el contenido, la forma y, propiamente, los límites positivos y negativos que lo definen. Para ello, atenderemos al nombre que adquiere en cada una de ellas lo expreso y lo tácito.

#### 3.2.1. *Contenido: ideología y propaganda*

Como hemos visto en el apartado anterior, el contenido de una obra de arte es la porción mediada por la naturaleza, es decir, por la materia. O si se quiere: aquello que el espíritu moldea y que resulta tan imprescindible en el proceso como la forma que adquiere.

Este contenido puede contener, como el resto de partes de la obra, un compromiso explícito o implícito con aquello que le es externo; su apoyo puede aparecer expresado de forma evidente o no.

En el proceso de creación, el artista no solo decidirá la configuración de su obra —o sea, el «cómo»— sino, también, aquello que quiere expresar — el «qué»—. Si el compromiso material resulta implícito, podremos considerar la obra como «ideológica». Pero si, por el contrario, su creador tiene a bien incidir explícitamente en aquello con lo que se identifica, su obra será «propagandística».

Escribe Arnold Hauser en su ensayo *Propaganda, literatura y sociedad* recogido en la selección de textos *Literatura y sociedad* (1977) realizada por Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo:

El arte contiene propaganda, afirmación e intención si el artista expresa sus opiniones políticas de modo que sean bien visibles y separables de los factores estrictamente estéticos de su obra. En el arte de contenido ideológico [modo en el que Hauser hace referencia al arte con compromiso implícito], por otra parte, los motivos filosóficos y los políticos correspondientes forman una unidad inseparable con los demás componentes de la obra: la intención universal —la ideología— se entrelaza con la estructura estética y se integra totalmente en el conjunto de la creación artística. (Hauser, 1977, pág. 86)

Así tenemos que, en relación con su contenido, las obras de arte serán «propias de la ideología» cuando, aun estando a favor o en contra de un postulado, no incidan directamente en él. Este sería el caso, por ejemplo, de autores como Kazimir Malévich que, si bien siempre dejó clara la posición política de sus ideas, realizaba obras con contenidos simples, triviales y absolutamente abstractas.

En el lado contrario podríamos considerar a artistas como Leni Riefensthal — «la cineasta del tercer Reich»— cuyo contenido siempre se mantuvo fiel a la transmisión explícita de unas determinadas ideas —que bien podrían ser otras, incluso las contrarias, y seguir sirviendo como ejemplo—. Formalmente, podemos considerar sus películas como grandes obras por su maestría estética, pero su contenido no dista del libelo. Es en este sentido que podemos considerar la obra de autores como Riefenstahl pura y sencillamente propagandista.

El problema al que se enfrentan las obras ideológicas y que las propagandísticas esquivan es el siguiente: «La razón aguada de la ineficacia social de las obras de arte de hoy que no se entregan a la propaganda cruda es que, para oponerse al sistema de comunicación que lo domina todo, tienen que renunciar a los medios comunicativos que tal vez las acercaría a las poblaciones» (Adorno, 2004, pág. 395)

¿Qué sentido puede tener que un artista se esfuerce en no renunciar a su autonomía al mismo tiempo que expresa su ideología si, para ello, ha de renunciar a que el público lo vea? ¿Cómo puede el arte servir para la reflexión espiritual —velada— si los focos señalan a aquellas obras que carecen de ella?

### 3.2.2. *Forma: autonomía y dependencia*

Aunque el artista decide con arreglo a qué contenido va a crear su obra, lo cierto es que no puede decirse que este sea propiamente una creación suya. El contenido es la parte de la naturaleza que el espíritu escoge para expresarse a sí mismo. Entonces, el ámbito propio de la originalidad radica en la forma, es decir, en el modo que el artista plantea —inventa— como la mejor forma de transmitir el contenido.

También esta forma puede mantener un compromiso implícito o explícito. Cuando la decisión del autor sea la de crear una pieza comprometida pero separada de cualquier propaganda la podremos considerar «autónoma». En cambio, cuando su compromiso se muestre de manera explícita, hablaremos de ella como «dependiente».

Las obras siempre serán formalmente autónomas o dependientes de un discurso que las excede; es decir, de un discurso que no se encuentra en ellas mismas. Adorno pone un buen ejemplo en su obra *Notas sobre literatura* (1974) del modo en que un mismo artista puede transmutar de una a otra forma:

Paul Klee durante la Primera Guerra Mundial o un poco después dibujó contra el Emperador Guillermo caricaturas en las que éste aparecía como un monstruo que comía acero. Éstas luego, en el año 1920, se convirtieron —sin duda se podría dar la prueba exacta— en el *Angelus novus*, el ángel máquina, que ya no lleva ningún emblema visible de caricatura o de compromiso, pero planea muy por encima de ambos. (Adorno, 2009, pág. 413)

¿Dejó de criticar Klee al Emperador Guillermo y su política por modificar la forma en que expresada su desacuerdo con él haciéndola más autónoma? No, ni podría considerarse que una obra pierde su compromiso si este no aparece «ahí en la obra». Pero, ¿hace falta un esfuerzo mayor por parte del público para captar el mensaje que un artista abstracto como Paul Klee? Sin duda. Este es el mayor escollo que encuentra el arte cuando se niega depender de la propaganda. No obstante, ¿por qué deberían los artistas rendirse ante el discurso fácil si el arte supone, como explicó Hegel, la mayor elevación a la que el hombre puede acceder en el proceso de su autoconciencia?

### 3.2.3. Límites: compromiso y tendenciosidad

Hasta ahora hemos considerado el compromiso artístico desde el punto de vista del contenido y de la forma que presenta cada obra en particular. Llegado este punto, cabe preguntarse acerca del modo en que el *corpus* artístico se compromete con un discurso que, aunque normalmente es político, puede ser moral, pedagógico, racial o —como es el caso que nos interesa— identitario. Es decir, debemos atender a una delimitación —muy general— de los límites positivos y negativos del compromiso en el arte. Para ello, como en los dos subapartados anteriores, diferenciaremos entre aquello que es compromiso —límite positivo— y aquello que no lo es —límite negativo—.

Según Adorno, todo aquello que entre dentro de estos límites será verdaderamente «compromiso» y aquello que no lo haga será pura «tendenciosidad». Así lo expresa:



Teóricamente, habría que distinguir entre compromiso y tendenciosidad. El arte comprometido en sentido estricto no quiere llevar a medidas, [...] sino trabajar en favor de una actitud. [...] Pero lo que el compromiso tiene de ventaja artística sobre el eslogan tendencioso hace ambiguo al contenido con el que el autor se compromete. (Adorno, 2009, pág. 396)

El límite entonces, para Adorno, se sitúa en que el arte comprometido «no quiere llevar a medidas». Es decir: «Arte no significa apuntar alternativas, sino, mediante nada más que su forma, resistirse al curso del mundo que continúa poniendo a los hombres una pistola en el pecho» (Adorno, 2009, pág. 397)

La autonomía del arte es un logro. Es algo a lo que el hombre ha llegado: algo que hemos conquistado. Carente de una función social específica, como podrían tener los discursos políticos, su verdadera función reside en servir al hombre para conocerse, comprenderse y criticarse. En el seno de la ficción, la obra nos permite hacer referencia al mundo desde fuera —sin formar parte de él—. Por ello, ¿debemos aceptarlo como medio de expresión y reflexión aun cuando parece que hay «cosas más importantes»?

### *3.3. Entonces, ¿tiene sentido el arte después de Auschwitz?*

Podría parecer que el arte autónomo banaliza los asuntos importantes —especialmente los relacionados con la barbarie— por alejarse de ellos. ¿Acaso deja de estar justificado que el hombre hable de sí mismo en el arte porque existen las torturas, el esclavismo o los campos de concentración? En realidad, si interpretamos el arte como ese cénit de la autoconciencia del espíritu, se justifica plenamente su papel en la sociedad como medio para comprender qué nos hace ser así y cómo cambiarlo. El arte nos sitúa ante lo que somos, nos guste o no. Ese es su verdadero compromiso y el hombre —público— deberá hacer un esfuerzo por verlo.

Por autónoma que sea de un discurso, una obra de arte no deja de existir con arreglo a unas circunstancias concretas como cualquier otra producción humana. Las ideas de Ortega sirven también en este campo. ¿Acaso el arte no es reflejo, lo quiera o no, de su momento y lugar? Ni el arte creado después de Auschwitz podría haberse realizado antes ni viceversa. Aunque lo artístico no forme parte de la esfera social, está tan influido por los acontecimientos como la educación, el desarrollo de la tecnología o los sistemas filosóficos. Es decir: tan imprescindible es el arte para la autocomprensión como cualquier otra especialidad humana y, además, gozará de una determinada perspectiva,

como todo, lo que hacen los hombres —que nacen y mueren solo en un sitio, solo en un momento, solo una vez—. Afirma Adorno:

No querría yo quitar fuerza a la frase de que es de bárbaros seguir escribiendo poesía lírica después de Auschwitz: en ella se expresa negativamente el impulso que anima a la literatura comprometida. La pregunta del personaje de *Morts san sepulture*, «¿Tiene sentido vivir cuando hay hombres que te machacan hasta romperte los huesos?», es también la de si el arte es en general todavía posible; si la regresión de la misma sociedad no entrañará una regresión intelectual en el concepto de literatura comprometida. Pero también resulta verdadera la contestación de Enzensberger en el sentido de que la literatura debe afrontar precisamente este veredicto, es decir, ser de tal modo que no se entregue al cinismo por su mera existencia después de Auschwitz. [...] El exceso de sufrimiento real no tolera ningún olvido. [...] Pero ese sufrimiento, la consciencia de la aflicción como dice Hegel, también exige la continuación del arte que él mismo prohíbe; casi en ninguna otra parte sigue encontrando el sufrimiento su propia voz, el consuelo que no lo traicione enseguida. (Adorno, 2009, pág. 406)

El arte es, según esta idea, la propia voz del sufrimiento del hombre y, al tiempo, su alivio. ¿Es por esto quizá que la identidad de América Latina se expresa de forma tan radical en su arte contemporáneo? Lo analizaremos en el siguiente capítulo.

## Capítulo 4.

### El proceso identitario latinoamericano a través del arte

*No es tarea nada fácil/ ésta de tomarse día a día y darse forma/ y ordenar un sentido a otro/ y parecer natural y también convincente/ y alzarse levantar el vuelo hacia otra región más alta como si fuera poco como si fuera nada/ cargar con quien aquí muy dentro/ y con las mismas fuerzas las mismas palabras/ argumenta contradice echa a pique/ una a una verdades sueños/ que uno levanta día a día luchando/ aferrándose hasta sangrar/ a fin de cumplir con algo en la vida/ a fin de alcanzar/ lo que nunca en verdad se te ha pedido. (Restrepo, 2007, pág. 66)*

En los capítulos anteriores hemos considerado el curso de la construcción de un pensamiento filosófico identitario latinoamericano. También hemos atendido a la cuestión del compromiso del arte con la realidad —política, social, moral, etc.— en la que es creado. El propósito último de ambos apartados ha sido el de aproximarnos a una posible respuesta a la pregunta ¿qué papel ha desempeñado el arte en América Latina durante su proceso de toma de conciencia como pueblo?

Para ello, en esta última sección, recogeremos cronológicamente varios de los movimientos artísticos latinoamericanos más influyentes y notables de los últimos siglos. Podremos advertir así una evolución paralela entre (1) los acontecimientos históricos, (2) las propuestas filosóficas y (3) los movimientos artísticos vanguardistas.

Aunque con matices, el desarrollo de estas esferas ha incurrido en tres momentos diferenciados que —como supo ver Leopoldo Zea<sup>32</sup>— implicaron un salto respecto del esquema que les precedía. Es decir: tanto histórica como filosófica y artísticamente la conciencia identitaria latinoamericana se ha construido con arreglo a tres momentos que, hegelianamente, podríamos identificar con la triada dialéctica del devenir del Espíritu Absoluto<sup>33</sup>. En los tres casos, se da un primer momento (1) en el que se plantea el

---

<sup>32</sup> Véase Capítulo 2, apartado 2.1.3. (*Tres momentos de la conciencia latinoamericana*)

<sup>33</sup> Cabe apuntar que esta propuesta tiene en cuenta todo cuanto ha ocurrido hasta ahora. La identidad latinoamericana, aún hoy, continúa sumida en el proceso de conocerse a sí misma. Pero igual que en América Latina ocurre en el resto del mundo. Es posible que este esquema quede obsoleto con el tiempo, o se pauten de manera distinta los momentos históricos y aquello que ahora parece un gran salto, quede solo como una parte más de un proceso más grande. Por ello y aun siendo conscientes de esto, la propuesta de la triada dialéctica se hará conforme a lo que conocemos de América Latina hasta el día de hoy.

problema de la identidad como fenómeno que necesita ser atendido y resuelto; después (2), se reconoce el problema —se asume— y nacen los intentos por sistematizarlo y ordenarlo para dar una respuesta concluyente; y, por último, (3) se sintetizan todas las reflexiones anteriores propias de las dos primeras etapas en una última. Es en esta fase cuando el pueblo latinoamericano se compromete verdaderamente con su ser, con su identidad.

Cuando la sociedad latinoamericana quiso mirarse al espejo —se iniciaban los primeros procesos de independencia colonial en el siglo XIX— vio que el cristal pulido no la reflejaba, que no tenía presencia propia. Necesitó con urgencia aparecer en el mundo igual que Occidente y Oriente, y se comprometió a construir una imagen capaz de ser vista y reflejada. Pero cuando pudo lograr que el espejo le devolviera esa imagen, no se reconoció. Gran parte de las formaciones nacionales derivaron en tiranías y la dependencia respecto del primer mundo no solo continuaría, sino que en casos concretos pudo agravarse. Fue entonces cuando, asumiendo también esta parte de sí misma, Latinoamérica pudo descubrirse legítimamente al tiempo que desvelaba su reflejo en el espejo del mundo.

#### *4.1. Primer periodo: de la independencia como colonias al manifiesto antropófago*

En este apartado contemplaremos algunos movimientos artísticos latinoamericanos especialmente representativos para la problemática de la construcción identitaria a partir de los procesos de independencia como colonias.

##### *4.1.1. El romanticismo y el modernismo latinoamericano*

Motivados por la Declaración de Independencia firmada por las colonias fundadoras de los Estados Unidos (1776), tuvieron lugar varios procesos emancipadores en los territorios hispanoamericanos respecto de España durante la primera mitad del siglo XIX. Estos conflictos repercutieron en el pensamiento: si los pueblos latinoamericanos dejaban de ser colonias, ¿qué eran? Varios intelectuales plantearon este nuevo problema de autodefinición identitaria y lo atendieron, esencialmente, desde la literatura, la política y el pensamiento.

Así, nació una generación de pensadores tales como Andrés Bello, Simón Rodríguez o Francisco de Miranda que reflexionaron en sus ensayos y discursos sobre este asunto. Aunque la aportación de estos autores fue esencial, hubo dos grandes

movimientos literarios que abordaron la misma cuestión desde la lírica. De este modo, comenzó un arte autorreflexivo sobre la situación que atravesaba América Latina.

Estos dos movimientos —que mostraron una evolución similar— fueron el conocido como Modernismo literario, cuya figura más representativa fue el nicaragüense Rubén Darío, y el Romanticismo Latinoamericano que contó con escritores como José Mármol<sup>34</sup> o José Hernández<sup>35</sup>.

Escribió Rubén Darío en 1842 en su poema *A Colón*, con motivo del cuarto centenario del descubrimiento de América:

¡Desgraciado Almirante! Tu pobre América,/ tu india virgen y hermosa de sangre cálida,/ la perla de tus sueños, es una histérica/ de convulsivos nervios y frente pálida.// Un desastroso espíritu posee tu tierra:/ donde la tribu unida blandió sus mazas,/ hoy se enciende entre hermanos perpetua guerra,/ se hieren y destrozan las mismas razas.// Al ídolo de piedra reemplaza ahora/ el ídolo de carne que se entroniza,/ y cada día alumbra la blanca aurora/ en los campos fraternos sangre y ceniza.// Desdeñando a los reyes nos dimos leyes/ al son de los cañones y los clarines,/ y hoy al favor siniestro de negros reyes/ fraternizan los Judas con los Caínes.// Bebiendo la esparcida savia francesa/ con nuestra boca indígena semiespañola,/ día a día cantamos la Marsellesa/ para acabar danzando la Carmañola.// Las ambiciones pérfidas no tienen diques,/ soñadas libertades yacen deshechas.// [...] La cruz que nos llevaste padece mengua;/ y tras encanalladas revoluciones,/ canalla escritora mancha la lengua/ que escribieron Cervantes y Calderones.// Cristo va por las calles flaco y enclenque,/ Barrabás tiene esclavos y charreteras,/ y en las tierras de Chibcha, Cuzco y Palenque/ han visto engalonadas a las panteras.// Duelos, espantos, guerras, fiebre constante/ en nuestra senda ha puesto la suerte triste:/ ¡Cristóforo Colombo, pobre Almirante,/ ruega a Dios por el mundo que descubriste! (Darío, 2014)

El pueblo latinoamericano nunca dejó de pensarse a sí mismo desde que fue descubierto por la Corona de Castilla. Sin embargo, fue al emanciparse de la metrópoli española cuando pudo empezar a hacerlo soberanamente. Hasta el siglo XIX, América Latina se pensaba desde la sumisión y la rabia de quien ha sido privado de su libertad. Pero una vez independizada la cuestión no era la de reivindicar una identidad

---

<sup>34</sup> Véase *Cantos de peregrino* (1847) como una obra ejemplar a propósito de la reflexión sobre el ser latinoamericano.

<sup>35</sup> Destacado por su poemario *El gaucho Martín Fierro* (1872) que, por extensión, no recogeremos en estas páginas.

precolombina, sino averiguar cuál era la nueva personalidad atravesada por cuatrocientos años de sometimiento y mestizaje. Ya no eran indígenas, pero tampoco europeos.

#### 4.1.2. *Dos lugares donde buscarse*

Con la llegada de las independencias respecto de Occidente, hubo un auge del caciquismo. De este modo, varias naciones latinoamericanas se vieron sumidas en un nuevo modelo de dependencia que ya no era político sino económico. Al tiempo, Europa vivía la decadencia de sus imperios y se adentraba en la convulsión geopolítica que desembocaría en sus dos Guerras Mundiales. En esos mismos años, artistas e intelectuales intentaban dar con la respuesta a la cuestión que se les planteaba: ¿debían reivindicar su pasado indígena o adscribirse a la cultura europea?

Fruto de este debate nacieron dos corrientes opuestas: aquella conocida como indigenista y la extranjerizante. Durante los primeros treinta años del siglo XX, parte de los artistas iberoamericanos construyeron su obra sobre la base de los movimientos extranjeros agrupados bajo la consideración de «ismos» —romanticismo, paisajismo, impresionismo, surrealismo, expresionismo, fauvismo,...—. Tal es el caso de pintores como José María Velasco y su serie de paisajes hiperrealistas del valle de México; Juan Francisco González con cuadros como *Portón de la Serena* (s.d.) o *Carretelas en la vega* (s.d.); y Anita Malfatti, que introdujo varias vanguardias pictóricas europeas en Brasil gracias a obras como *The man with seven colours* (1916) o *Mulher do Pará* (1927). Estos artistas, entre otros, buscaron la legitimación de sus pinturas dentro del corpus Occidental. Dicho de otro modo: demostraron que se podían crear obras adscritas a un movimiento lícitamente sin necesidad de hacerlo desde las coordenadas europeas. No eran más válidas las obras de un artista francés que las de uno venezolano por el mero hecho de su nacionalidad. Bajo esta idea se subsumieron todos los artistas que defendieron la identidad latinoamericana como una parte más —e igualmente válida— de los modelos europeos.

Como contrapunto a esta tendencia destacaron varios artistas cuyas pretensiones eran las contrarias. Estos creyeron que el verdadero ser latinoamericano radicaba en recuperar el pasado indígena originario que la intrusión colonial había sepultado. Para ello, era necesario reconquistar el espacio de lo popular y lo tradicional: las lenguas y estructuras simbólicas de las culturas oriundas. Bajo esta corriente se puede interpretar la obra del muralista Diego Rivera. Los artistas que consagraron su obra y sus reflexiones a

esta reivindicación del pasado precolombino no pretendían que el resto del mundo los reconociera como una parte más de Occidente, sino como algo totalmente diferente, propio, único y, al mismo tiempo, legítimo a escala mundial. Por ello se mostraban reacios a identificarse con movimientos europeos y presentaban fuertes sentimientos nacionalistas. Sin embargo, aunque lo intentasen, no podían huir de su influencia. Recoge esta idea Damián Bayón en el libro *América Latina en sus artes* (1974):

Los movimientos que agruparon a los artistas [durante el primer tercio del siglo XX] tienen, aunque en proporciones diversas, un denominador común, consistente en ser, simultáneamente, un despertar a la modernidad, abrir los ojos hacia lo que Europa hacía de revolucionario en ese momento y abrir las manos a la infinidad de formas que allá se ofrecían en las dos décadas primeras del siglo; y al mismo tiempo un abrir también los ojos del arte a la conciencia de la propia realidad social, en busca de algo capaz de definirlos e identificarlos como diferentes frente a Europa. (Manrique, 1974, pág. 19)

#### 4.1.3. *Devorar a Europa*

Escribió Oswald de Andrade en su Manifiesto caníbal:

Fue porque nunca tuvimos gramáticas, ni colecciones de viejos vegetales. Y nunca supimos lo que era urbano, suburbano, fronterizo y continental. Perezosos en el mapamundi de Brasil. [...] El espíritu se rehúsa a concebir el espíritu sin el cuerpo. [...] Contra el mundo reversible y las ideas objetivadas. Cadaverizadas. El stop del pensamiento que es dinámico. El individuo víctima del sistema. Fuente de las injusticias clásicas. De las injusticias románticas. Y el olvido de las conquistas interiores. [...] Antropofagia. Absorción del enemigo sacro. Para transformarlo en tótem. [...] Nuestra independencia aún no ha sido proclamada. (Andrade, s.d., págs. 1-4)

Nació así, a raíz del cuadro *Abaporu* (1928) realizado por la brasileña Tarsila do Amaral, el manifiesto de arte antropófago, que podría considerarse una síntesis entre ambos extremos. La verdadera emancipación no estaba en la renuncia sistemática de todo lo que Europa había depositado a lo largo de cuatrocientos años en el continente; pero tampoco en renunciar por completo a lo que se había sido anteriormente. Filosóficamente, la importancia de este movimiento artístico es crucial para la identidad latinoamericana. Su propuesta: devorar Europa; convertirla en alimento. Dejar de ser fuente para ella de

materias primas y aprovecharse de sus ideas. Engullirlas y convertirlas en alimento para formar un nuevo organismo latinoamericano.

Esta corriente artística, especialmente su manifiesto, permitió que la conciencia brasileña avanzase hacia un segundo gran momento en el que ordenar, de algún modo, la efervescente y prolífica producción artística que había bañado por completo a los países de América Latina.

#### *4.2. Segundo periodo: del «quiénes somos» al «cómo somos»*

Desde su independencia del Imperio español en el siglo XIX, el pueblo latinoamericano se afanó en lograr una identificación propia. Los primeros intentos, recogidos en el anterior apartado, tornaban su mirada unas veces hacia lo precolombino y otras hacia lo occidental para la creación de esta nueva personalidad. Aunque el compromiso era común a todos ellos, desde mediados del siglo XIX hasta la década de los años treinta del s. XX los artistas se orientaron hacia discursos distintos, en ocasiones incluso opuestos —como es el caso del indigenismo más obstinado frente al modernismo vanguardista extranjerizante—. Pero durante los años treinta, una vez ya se había asentado esa primera fase del proceso, nacieron nuevas corrientes artísticas. Sus intereses adquirieron un cariz más existencial puesto que ya existía una base sobre la que reconocerse: la respuesta a la primera pregunta, ¿somos alguien sin Europa?, resultó, por uno u otro cauce, afirmativa.

Al tiempo que finalizaba el primer periodo, el Manifiesto antropófago inauguraba un segundo momento de la conciencia que trataba de resolver la cuestión identitaria desde otro punto de vista. Aproximadamente desde los años treinta hasta la década de los setenta, los artistas de América Latina dedicaron sus esfuerzos a demostrar al mundo en qué consistía «ser latinoamericano».

##### *4.2.1. Una nueva generación de artistas plásticos*

Las obras de arte desarrolladas hacia la mitad del siglo XX conjugaron extranjerismo e indigenismo. Los motivos representados solían ser reflejo de los elementos tradicionales propios de América Latina. Sin embargo, los artistas los mostraban con arreglo a grandes movimientos artísticos occidentales. En definitiva, como defendía De Andrade, los artistas latinoamericanos fagocitaron a sus ídolos, los convirtieron en alimento con el que construir sus propias obras. Esto era, en realidad, lo



mismos que proponía Zea durante esos mismo años<sup>36</sup>. Durante estas décadas destacaron varios artistas plásticos. Entre ellos, los argentinos Antonio Berni con obras como *La muerte acecha en cada esquina* (1932) y la colección de cuadros *Los despreocupados* (1934) y Xul Solar, especialmente en sus primeras obras de madurez como *Vuel Villa* (1936) y *Ciudad Lagui* (1939); el cubano Wifredo Lam, destacado por cuadros surrealistas como *La jungla* (1943), *Ibaye* (1950) y *Tropique du Capricorne* (1961); o la escultora brasileña María Martins y su serie de esculturas *Lo imposible* finalizada en 1945. Todas estas obras nacieron con un doble compromiso: (1) formal con movimientos de arte vanguardistas universales y (2) material con su propia perspectiva latinoamericana. Bajo la experimentación en los modos que les permitieran expresarse a sí mismos, reflexionaron sobre aquello que, efectivamente, los simbolizaba como pueblo.

#### 4.2.2. *La era dorada de la literatura latinoamericana*

Estos fueron, también, los años del Realismo Mágico: paradigma artístico, literario e intelectual capaz de construir el pensamiento identitario que hemos sometido a estudio. Todos los autores adscritos a este movimiento escribieron sus obras conforme a una misma idea: la necesidad de conjugar la realidad contemporánea y la identidad primitiva que no ha dejado de cohabitar el territorio de América Latina. Esta es la directriz de sus principales características, que persiguieron la construcción de una sociedad moderna independiente conforme al imperante occidentalismo en armonía con el atávico misticismo quimérico del que no podían dejar de formar parte.

Con arreglo a esta idea escribió Juan Rulfo su obra *Pedro Páramo* (1955), en la que un hombre metropolitano, Juan Preciado, busca a su padre, Pedro Páramo, en el lúgubre pueblo de Comala (México), donde descubre a todos los fantasmas que vagan bajo un mismo nombre. Así comienza la novela:

Vine a Comala porque me dijeron que acá vivía mi padre, un tal Pedro Páramo. Mi madre lo dijo. Yo le prometí que vendría a verlo en cuanto ella muriera. Le apreté sus manos en señal de que lo haría, pues ella estaba por morirse y yo en un plan de prometerlo todo. [...]  
«No vayas a pedirle nada. Exígele lo nuestro. Lo que estuvo obligado a darme y nunca me

---

<sup>36</sup> Recordamos su tesis expuesta en el punto 2.1.1.3. de este trabajo. En ella, Zea defiende que la autenticidad del pensamiento hispanoamericano consiste en adaptar a su circunstancia los grandes sistemas europeos. Para ello, es necesario concebir América como una adecuación de las ideas europeas, y no como una «mala copia» de estas.

dio. El olvido en que nos tuvo, mi hijo, cóbraselo caro». [...] Pero no pensé en cumplir mi promesa. Hasta que ahora pronto comencé a llenarme de sueños, a darle vuelo a las ilusiones. Y de este modo se me fue formando un mundo alrededor de la esperanza que era aquel señor Pedro Páramo. [...] Yo imaginaba ver aquello a través de los recuerdos de mi madre; de su nostalgia, entre retazos de suspiros. Siempre vivió ella suspirando por Comala, por el retorno; pero jamás volvió. (Rulfo, s.d., págs. 1-2)<sup>37</sup>

Unos pocos años mas tarde, explicaba Gabriel García Márquez en su discurso *la soledad de América Latina* (1982), con motivo de la recepción del Premio Nobel de literatura:

Hace once años, uno de los poetas insignes de nuestro tiempo, el chileno Pablo Neruda, iluminó este ámbito con sus palabras. En las buenas conciencias de Europa, y a veces también en las malas, han irrumpido desde entonces con más ímpetus que nunca las noticias fantasmales de la América Latina, esa patria inmensa de hombres alucinados y mujeres históricas, cuya terquedad sin fin se confunde con la leyenda. No hemos tenido un instante de sosiego.[...] Me atrevo a pensar que es esta realidad descomunal, y no solo su expresión literaria, la que este año ha merecido la atención de la Academia Sueca de las Letras. Una realidad que no es la de papel, sino que vive con nosotros y determina cada instante de nuestras incontables muertes cotidianas, y que sustenta un manantial de creación insaciable, pleno de desdicha y de belleza, del cual este colombiano errante y nostálgico no es más que una cifra más señalada por la suerte. Poetas y mendigos, músicos y profetas, guerreros y malandrines, todas las criaturas de aquella realidad desaforada hemos tenido que pedirle muy poco a la imaginación, porque el desafío mayor para nosotros ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida. Este es, amigos, el nudo de nuestra soledad. (Márquez, 2014, pág. 168)

Aunque el Realismo Mágico supo comprender y expresar la riqueza de un continente lleno de historia desconocida, nos interesa también otra corriente literaria desarrollada en estos años: el «nadaísmo». Esta constituye la recepción colombiana —posteriormente propagada por otros países de América Latina— del existencialismo

---

<sup>37</sup> El ejemplar del libro del que dispongo es la digitalización realizada por Libro.dot. Tal página web ya no existe y la descarga es antigua. Tampoco aparece referencia a la fecha de digitalización ni de publicación de la obra en el archivo PDF.

europeo. Sus aportaciones fueron esenciales para el salto hacia el siguiente gran periodo artístico e intelectual latinoamericano.

Apunta Gonzalo Arango, precursor de esta tendencia literaria, en el *Primer Manifiesto Nadaísta* (1958):

El Nadaísmo, en un concepto muy limitado, es una revolución en la forma y en el contenido del orden espiritual imperante en Colombia. Para la juventud es un estado esquizofrénico-consciente contra los estados pasivos del espíritu y la cultura. [...] Nosotros no queremos trabajar sobre lo definitivo. El Nadaísmo nace sin sistemas fijos y sin dogmas. [...] Este ejercicio del espíritu creador originado en las potencias sensibles, lo limito al campo de una subjetividad pura, inútil, al acto solitario del Ser. [...] Y la poesía Nadaísta es la libertad que desordena lo que ha organizado la razón, o sea, la creación inversa del orden universal y de la Naturaleza. [...] Como la poesía Nadaísta es una revolución frente a la estética tradicional, eso implica el descubrimiento de una nueva estética que abrirá todos los controles bajo los cuales ha permanecido oculto un misterioso mundo poético: el mundo subconsciente que es como el depósito general de un almacén del espíritu que provee las exigencias de la conciencia reflexiva. (Arango, s.d.)

Con esta declaración de intenciones, Arango y sus adeptos dejaron de perseguir la razón del espíritu latinoamericano para ir detrás de su «sinrazón» como elemento propiamente constitutivo de su identidad. Inauguraron<sup>38</sup>, así, una nueva fase de la autoconciencia para América Latina en la que, aún hoy, nos encontramos.

#### 4.3. Tercer periodo: de la identidad trascendente a la inmanente

Aproximadamente hasta la década de los setenta, la producción artística identitaria cursó los dos primeros grandes momentos de su consolidación. Los artistas pertenecientes al primer momento afirmaron —junto a políticos y pensadores— la existencia de un espíritu propio latinoamericano más allá de su pasado colonial, mientras que aquellos que ya formaron parte de la segunda etapa, se centraron en investigar los elementos que conformaban esa identidad —mestizaje, ritualismo, componentes de la modernidad occidental, etc.—. Gracias a estas nuevas verdades, los intelectuales latinoamericanos comprendieron que era en su pluralidad donde radicaba la identidad de su pueblo. Esta era la «sinrazón» que defendía Arango. Para que exista razón es necesario prescindir de

---

<sup>38</sup> Según nuestra propuesta.

lo particular, y es precisamente en lo específico donde se construye el ser espiritual de América Latina. Por ello, a partir de las últimas décadas del siglo XX, los artistas latinoamericanos comenzaron a expresar su esencia multifacética, su ser en la circunstancia.

Así, en los últimos cuarenta años, los artistas contemporáneos iberoamericanos se han sentido legitimados para comprometer su obra con varios discursos que son, en realidad, lados de una misma mónada: la identidad. Dicho de otro modo: los artistas pertenecientes a este tercer periodo ya no necesitan reivindicar el «en sí» de la identidad latinoamericana, es decir, su existencia, sino el modo en que cada sujeto, desde su propia perspectiva, la concibe y la siente. En este sentido, aunque sus obras mantienen una forma autónoma, el contenido de su compromiso se orienta —se hace explícito— en una u otra dirección que bien puede ser política, moral, social, mística, o de otra índole. La identidad transmuta, en este último periodo artístico, desde la trascendencia hasta la inmanencia; abandona el más allá para aparecer, plenamente, en cada expresión concreta.

Recogeremos a continuación la obra de algunos artistas contemporáneos que, según esta propuesta, resultan esenciales para esta última fase de la construcción del pensamiento identitario latinoamericano por su relación con aquello que hemos querido expresar en estas páginas.

Comenzaremos considerando al artista uruguayo Joaquín Torres García como antecesor directo de todos los demás. Si bien su obra se sitúa cronológicamente unas décadas antes, puede considerarse como la gran referencia para la producción artística actual. Torres creó el movimiento artístico del Universalismo Constructivo, una adaptación del constructivismo soviético a la circunstancia latinoamericana. Bajo esta idea pintó obras como *Arte constructivo* (1933), *Composición constructiva* (1943) y *América Invertida* (1943).

Influida por este autor, la artista colombiana Doris Salcedo, quien fue capaz de quebrar los cimientos de uno de los templos artísticos occidentales —la sala de la turbina de la *Tate Modern Gallery*— con su obra *Shibboleth*<sup>39</sup> (2007), mostró la insondable fractura que, pese a su firme apariencia, terminará separando en dos un mundo cada vez más injusto e inestable. El compromiso social de la obra de Salcedo destaca junto con la

---

<sup>39</sup> «Un *Shibboleth* se refiere a cualquier uso de la lengua indicativa del origen social o regional de una persona. De forma más amplia, puede señalar cualquier práctica que identifique a los miembros de un grupo, una suerte de *santo y seña*.» Wikipedia: <https://es.wikipedia.org/wiki/Shibboleth>. Última visita: [11/07/2021].

impactante forma de sus obras. Por ello, es considerada una de las artistas conceptuales latinoamericanas más importantes e influyentes. Además de la ya mencionada *Shibboleth*, esta escultora cuenta con otras obras destacadas como *Unland: irreversible witness* (1998) y la serie *Atrabiliarios*, que se extiende desde 1992 hasta 2004.

En una línea similar a la propuesta de Doris Salcedo, encontramos la obra del mexicano Gabriel Orozco, uno de los grandes nombres del mercado de arte mundial. Este artista, que no escapó de la polémica por imprimir etiquetas para algunos productos de la cadena mexicana de supermercados *Oxxo* con algunas de sus pinturas y venderlos como piezas artísticas, cuenta con obras como *Papalotes negros* (1997) y *Mártir x móvil* (2006). Si nos interesa incluirlo en esta selección es por sus «obras de los errores», es decir, las piezas artísticas que, como *Mesas de trabajo* (1991-2006) y *Carta blanca* (1999), muestran el conjunto de elementos materiales que el necesitó para llegar hasta la pieza final. En ellas puede verse cómo, solo sobre la base de los errores concretos se puede construir algo digno de ser admirado. Orozco visibiliza así la importancia del proceso y los intentos previos a una idea definitiva.

Por su parte, el brasileño Ernesto Neto ha conseguido construir un *corpus* estético con sus obras que permiten reconocer sus gigantescas estructuras biomórficas desde un primer vistazo. Existe un discurso identitario subyacente a la abstracción de sus esculturas multisensoriales. En las propias palabras del artista: «Lo que tenemos en común es más importante que lo que nos hace diferentes. Me interesa discutir la situación de la humanidad, la temperatura de las cosas que vivimos. El tránsito de las cosas. El lenguaje». Para ello, su obras — entre las que podemos destacar *We Fishing the time* (1999), *My body dosen't exist without yours* (2000) y *Life is a river* (2013) son creadas para ser vividas sensorialmente por el público, al tiempo que este reflexiona sobre aquello que todos tocamos, olemos, vemos y sentimos de igual modo, como hombres, pero siempre desde nuestros propios parámetros.

Atendemos, por último, al parisino Marcos Ávila Forero, director del documental *Cayuco* (2012) e hijo de dos emigrantes cubanos, consagró toda su obra desde sus inicios en 2005 a visibilizar la terrible realidad que viven diariamente los campesinos de las repúblicas bananeras, explotados hasta la extenuación. Ávila Forero se compromete con el testimonio de quienes no tienen voz en sus impactantes obras. Entre todas ellas destacaremos que *Bananeras* (2009-2020), una propuesta efímera en la que el artista talla

los testimonios de campesinos a los que entrevista en la piel de varios plátanos que, al oxidarse, muestran las palabras incisas en la piel del fruto hasta su completa podredumbre.

Estos autores pueden servirnos de ejemplo destacado de algunas corrientes actuales seguidas por un gran número de artistas latinoamericanos que, como ellos, contribuyen a la construcción del nuevo pensamiento identitario y se suman al trabajo desarrollado en este mismo sentido por otros entornos políticos, intelectuales y sociales.

## Conclusiones

El propósito inicial de nuestro trabajo fue destacar, de entre otras disciplinas, la contribución notable de los artistas contemporáneos en la construcción de un pensamiento identitario apropiado para definir al pueblo latinoamericano después de su emancipación colonial.

En el último capítulo sugerimos vincular los movimientos artísticos desarrollados en América Latina desde sus procesos de independencia hasta hoy en tres grandes periodos. Según nuestro estudio esta división atiende a los tres saltos identitarios fundamentales que construyeron el devenir histórico de la autoconciencia iberoamericana de un modo similar a las propuestas hegelianas de Leopoldo Zea y Carlos Cullen recogidas en el segundo capítulo. Estos son: (1) un primer momento donde se plantea la necesidad de una nueva identidad latinoamericana como principal problema a resolver [tesis, idea]; (2) un segundo lapso de tiempo dedicado a expresar este asunto, exteriorizarlo para ser considerado desde diferentes puntos de vista que den soluciones parciales [antítesis, Naturaleza]; y, por último (3), una tercera fase donde los intelectuales —artistas y pensadores— comprenden que es en la heterogeneidad de todas y cada una de las circunstancias y perspectivas que conforman el pueblo latinoamericano, donde se encuentra su auténtico Ser [síntesis, Espíritu]. A lo largo del siglo XX, América Latina comprendió que su verdadera personalidad estaba, precisamente, en su pluralidad, en su «sinrazón». Y así lo reflejan sus artistas actuales, comprometidos en demostrar que es, desde su punto de vista exclusivo, donde se expresa de un solo golpe el acaecer completo de su identidad como pueblo.

Recordamos, para finalizar, una cita de José Gaos recogida en el primer capítulo:

El pensamiento hispano-americano contemporáneo es un pensamiento característicamente estético, en una primera acepción muy propia del término, ante todo por aquello en que se dan la calidad y excelencia aludidas: su forma de expresión y comunicación; [...] Formas unidas a ciertas formas mentales, también preferidas, en la dirección de la intimidad del pensamiento mismo. (Gaos, 2021, pág. 59)

Acaso sea este el motivo por el que los artistas latinoamericanos han contribuido de forma esencial para la construcción de su identidad que, como su pensamiento, pudiera ser puramente estética.



## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. (2004). *Teoría Estética*. Madrid: Akal.
- Adorno, T. (2009). *Notas sobre literatura*. Madrid: Akal.
- Andrade, O. d. (s.d.). *Manifiesto Antropófago*. *Revista de antropofagia n°1*. Recuperado el 11 de Julio de 2021, de Bibliopsi: <https://www.bibliopsi.org/docs/carreras/obligatorias/CFG/10grupos/percia/primero%20cuatrimestre%202020/Grupos%20Percia%202020/De%20Andrade%20manifiesto%20antropofago.pdf>
- Arango, G. (s.d.). *Primer Manifiesto Nadaista*. Recuperado el 09 de Julio de 2021, de GonzaloArango.com: <https://www.gonzaloarango.com/ideas/manifiesto1.html>
- Benjamin, W. (2017). *Escritos sobre cine*. Madrid : Abada Editores .
- Beverly, J. (2010). *Testimonio: sobre la política de la verdad*. México D. F. : Bonilla Artigas.
- Boff, L. (1992). *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*. Santander: Sal Terrae.
- Borges, J. L. (1974). *Obras completas (1923-1972)*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Carlos Altamirano, B. S. (1977). *Literatura y sociedad*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina .
- Cullen, C. (s.d.). *Fenomenología de la sabiduría popular*. Recuperado el 11 de Julio de 2021, de Asociación filosofía latinoamericana: <https://asociacionfilosofialatinoamericana.files.wordpress.com/2018/12/cullen-fenomenologia-de-la-sabiduria-popular.pdf>
- Darío, R. (Mayo de 2014). *A Colón, Rubén Darío*. Recuperado el 06 de Julio de 2021, de Poemario: <https://poemario.com/colon/>
- Darío, R. (08 de 07 de 2021). *Rubén Darío: 12 poemas emblemáticos*. Obtenido de Cultura Genial: <https://www.culturagenial.com/es/ruben-dario-poemas/>
- Dávila, N. G. (2002). *Escolios a un texto implícito*. Bogotá: Villegas Editores.
- Dilthey, W. (1960). *La esencia de la filosofía*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Dilthey, W. (2015). *Introducción a las ciencias del espíritu*. México D. F. : Fondo de cultura económica.
- Dilthey, W. (2016). *Vida y poesía*. México D. F. : Fondo de Cultura Económica.
- Durati, J. T. (1975). El ateísmo en América Latina. Reflexiones para un estudio integrado. En A. Vargas-Machuca, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner* (págs. 271-298). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México D. F. : Fondo de Cultura Económica.
- Einstein, A. (29 de Julio de 2018). *¿Por qué socialismo?* Recuperado el 25 de Junio de 2021, de Revista de Economía Crítica: <http://revistaeconomiacritica.org/node/1085>
- Ellacuría, I. (1975). Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana. En A. Vargas-Machuca, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner* (págs. 325-350). Madrid: Ediciones Cristiandad.



- Ferreira, G. (2009). *Arte contemporáneo brasileno: documentos y críticas*. Santiago de Compostela: Dardo.
- Galeano, E. (2003). *Las venas abiertas de América Latina*. Madrid: Siglo veintiuno.
- Gaos, J. (Enero de 2014). *Pensamiento de Lengua Española*. Recuperado el 30 de Junio de 2021, de Cursos Profesor Luis Aaron Patiño Palafox: <https://cursosluispatinoffyl.files.wordpress.com/2014/01/jose-gaos-pensamiento-de-lengua-espaola.pdf>
- Gasset, J. O. (1914 (2010)). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Publicaciones de la residencia de estudiantes.
- Gasset, J. O. (1964). *Obras completas. Tomo V (1933-1941)*. Madrid: Revista de Occidente.
- Gasset, J. O. (1980). *El hombre y la gente*. Madrid: Alianza.
- Guldberg, H. C. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hauser, A. (1977). Propaganda, ideología y arte. En C. Altamirano, & B. Sarlo, *Literatura y sociedad* (págs. 85-101). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Hegel, G. W. (1989). *Lecciones de estética*. Barcelona: Ediciones Península.
- Herzog, J. S. (1995). *Breve historia de la revolución mexicana*. México D. F. : Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lois, J. (1988). *Teología de la liberación. Opción por los pobres*. Madrid: IEPALA.
- Manrique, J. A. (1974). ¿Identidad o Modernidad? En D. Bayón, *América Latina en sus artes* (págs. 19-34). México D. F. : Siglo Veintiuno.
- Márquez, G. G. (enero-abril de 2014). *La soledad de América Latina. Discurso aceptación del Premio Nobel (1982)*. Recuperado el 08 de Julio de 2021, de Educere: <https://www.redalyc.org/pdf/356/35631103020.pdf>
- Márquez, G. G. (05 de Julio de 2021). *CVC. Cervantes*. Obtenido de CVC. Cervantes: [https://cvc.cervantes.es/actcult/garcia\\_marquez/audios/gm\\_nobel.htm](https://cvc.cervantes.es/actcult/garcia_marquez/audios/gm_nobel.htm)
- Mateo, J. J. (2018). *Curadería de Latinoamérica. 20 entrevistas a quienes cambiaron el arte contemporáneo*. Murcia: Cendeac.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Mora, J. F. (s.d.). *Dilthey y sus temas fundamentales*. Recuperado el 02 de Julio de 2021, de Filosofía.org: <https://www.filosofia.org/hem/dep/rcf/n05p004.htm>
- Negrín-Fajardo, O., Ciordia, J. V., & Torrano, C. V. (2018). *La historia de la educación entre Europa y América. Estudios en honor del profesor Claudio Lozano Seijas*. Madrid: Dykinson.
- Prionio, E. F. (1975). Reflexiones pastorales sobre el hombre nuevo en América Latina. En A. Vargas-Machuca, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner* (págs. 299-324). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Restrepo, E. (2007). Selección. En A. Romero, *Una gravedad alegre. Antología de poesía latinoamericana al siglo XXI* (págs. 65-69). Valladolid: Difácil.

- Rulfo, J. (s.d.). *Pedro Páramo*. Recuperado el 09 de Julio de 2021, de Seducoahuila: <http://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/Juan%20Rulfo%20-%20Pedro%20P%C3%A1ramo.pdf>
- Scannone, J. C. (1975). Teología, cultura popular y discernimiento. Hacia una teología que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación. En A. V.-M. (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner* (págs. 351-376). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Scannone, J. C. (2005). *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona: Anthropos.
- Sepúlveda, L. M. (2006). *Breve panorama del arte actual en México*. México D. F. : Publidisa Mexicana.
- Villacañas, J. L. (2017). *Populismo*. Madrid: La huerta grande.
- Zea, L. (1945). *En torno a una filosofía americana*. México D. F.: El colegio de México
- Zea, L. (1968). *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. México D. F. : Fondo de Cultura Económica.
- Zea, L. (1978). *Filosofía de la historia americana*. México D. F. : Fondo de cultura económica.