



Nuestra América: la lucha por la significación. Francisco Bilbao y José Martí

ADRIANA ARPINI

UNCuyo - CONICET
Doctora en Filosofía

Resumen

El término “nuestra América” es utilizado por Francisco Bilbao en el discurso “Iniciativa de la América” pronunciado en París el 22 de junio de 1856. También es utilizado por José Martí para dar título al célebre ensayo publicado en *La revista ilustrada de New York* el 10 de enero de 1891. A pesar de las diferencias de coyuntura en que son pronunciados uno y otro discurso, la expresión utilizada por ambos sintetiza un paradigma de pensamiento filosófico, político, social y cultural que se opone tanto al modelo colonial como al impulsado por intereses imperialistas. Analizamos la significación del término en el momento de su emergencia y en su potencial orientador del quehacer filosófico actual.

Palabras clave: Nuestra América - modernidad colonial - diversidad - Francisco Bilbao - José Martí.

Abstract

The expression “*nuestra América*” (“our America”) was used by Francisco Bilbao in the speech “Iniciativa de la América” that was pronounced in Paris on June the 24th of 1856. It is also used by José Martí to entitle the famous essay published in *La revista ilustrada de Nueva York* on January the 10th of 1891. Despite the different circumstances in which each other speech is pronounced, the expression used in both of them synthesizes a paradigm of philosophical, political, social and cultural thought, opposed to the colonial model and also to the one impulse by imperialist interests. We analyze the meaning of the expression in the moment of its emergence and also its power of guiding the actual philosophical work.

Key words: Nuestra América - Colonial Modernity - Diversity - Francisco Bilbao - José Martí.

Nuestra América: la lucha por la significación. Francisco Bilbao y José Martí

ADRIANA ARPINI

Un análisis del uso que se ha dado y aún se da a los términos “América Latina” y “Latinoamérica”, así como a la expresión “nuestra América”, permite reconocer que tanto sus formas sustantivas como adjetivas son el resultado de complicados y contradictorios procesos históricos, en los que la lucha por la significación ha sido un aspecto de conflictos estructurales complejos. Los cuales involucran tanto a las dimensiones económica, política y social, como a las luchas por el auto y heterorreconocimiento, por la constitución de subjetividades, personales y colectivas, es decir, por la configuración de identidades. Como sostiene Arturo Roig, las palabras con las que expresamos nuestra identidad son bienes culturales, y estos “no valen por sí mismos, sino que son profunda y radicalmente históricos”, y “valdrán humanamente en la medida en que los sepamos hacer valer por haberlos asumidos desde nosotros mismos como sujetos de nuestra

propia Historia y con un espíritu liberador” (Roig, 2008: 26-27). Nos interesa profundizar en dos momentos de esa lucha por la significación marcados por discursos de Francisco Bilbao y José Martí que, entendemos, dan forma a una tradición del pensamiento –y del quehacer filosófico– nuestroamericano.

En su estudio sobre *Génesis de la idea y el nombre América Latina*, Arturo Ardao reconoce tres momentos en el proceso de gestación tanto de la idea como del nombre propio América Latina. El primero corresponde a la etapa de la Independencia, desde sus inicios en el siglo XVIII hasta el segundo tercio del siglo XIX. Para referirse a los territorios al sur de los Estados Unidos, los precursores y protagonistas de la independencia utilizaron distintos nombres: América, América del Sur, América Meridional, Hispanoamérica, América Española, o bien Colombia –siguiendo la idea inspirada por Francisco de Miranda de la Magna Colombia–. Estos términos se ensanchaban para incluir a México y Centro América, pero se estrechaban excluyendo a la América bajo dominio de Portugal. El segundo momento, entre los años '30 y '50 del siglo XIX, aparece y crece en la pluma de escritores franceses la idea de la latinidad. En un principio se buscaba diferenciar, dentro de Europa, la matriz latina de la germánica. Se trataba de una categoría histórico-geográfica que fungía, a la vez, en la filosofía de la historia, la filosofía de la cultura y la filosofía política. Su uso se amplía para distinguir las regiones del Nuevo Mundo en que se han extendido respectivamente la civilización latina y la sajona. Según Ardao, durante esta etapa se desarrolla la idea pero no aparece todavía la forma sustantiva América Latina. En la tercera etapa, a partir de la década del '50 del siglo XIX, por obra de publicistas hispanoamericanos radicados en Europa, principalmente en París, el uso frecuente de la adjetivación –América latina–, termina por sustantivarse, resultando el término compuesto América Latina, utilizado como denominación de la totalidad de la América de lengua española, portuguesa y francesa.

¹ Michel Chevalier (Limoges, 1806 – Montpellier, 1879). Partidario del sansimonismo, fue seguidor de Enfantin. En 1833 viajó a Estados Unidos en misión encargada por Thiers, visitó también México y Cuba. A su regreso, difundió el librecambismo desde la cátedra de Economía Política del Colegio de Francia, que ocupó desde 1840. En 1845 se incorpora activamente a la política como diputado. Combatió el radicalismo social de Blanc cuando la Revolución del '48 y aceptó el golpe de Estado de Luis Napoleón. Miembro del Instituto de Francia, Consejero de Estado, ingresó en el Senado en 1860. Hombre de confianza de Napoleón III, tuvo un papel destacado en cuestiones internacionales, especialmente en ocasión de la invasión a México entre 1861 y 1867. Durante su accionar mantuvo la aspiración sansimoniana de colonización industrial del globo por la apertura de vías de comunicación, preconizó la construcción de un canal a través del Istmo de Panamá y de un túnel submarino entre Francia e Inglaterra. Fue prolífico escritor sobre temas económicos y políticos: *Cartas sobre la América del Norte* (1836), *Historia y descripción sobre las vías de comunicación en los Estados Unidos* (1840), *El Istmo de Panamá* (1844), *Carta sobre la organización del trabajo* (1848), *Examen del sistema comercial conocido bajo el nombre de sistema protector* (1851), *La expedición de México* (1862), *México antiguo y moderno* (1863), *El monopolio y la libertad* (1867).

Dos personajes son rescatados por Arturo Ardao como figuras centrales en este proceso: Michel Chevalier¹ y José María Torres Caicedo.² Aun cuando Ardao menciona a Francisco Bilbao³ como contemporáneo de Torres Caicedo en el uso del término “América Latina”, ha sido Miguel Rojas Mix quien siguiendo la pista de su utilización del término en los escritos bilbaínos, deja establecido que el chileno antecede al menos

² José María Torres Caicedo (Bogotá, 1830 – Auteuil, Francia, 1889), poeta y periodista político, colaboró en *El Progreso*, *La Sociedad Popular*, *La Civilización* y en el periódico opositor *El Día*. En 1850 viajó a París y luego a Londres y Estados Unidos. Se radica en París en 1853 y desde entonces se dedica a labores de escritor y periodista, a la política y la diplomacia. Como Ministro Plenipotenciario, representó a su país ante París, Londres y la Santa Sede, también representó a Venezuela en Francia y Países Bajos, al Salvador en Francia y Bélgica. Autor de diversas obras literarias: *Ayes del corazón* (1853), *Religión, patria y amor* (1863), *Ensayos biográficos y de crítica literaria* (1863-1868, en tres volúmenes); políticas: *Los principios de 1789 en América* (1865), *Unión Latinoamericana* (1865), *Estudios sobre el gobierno inglés y sobre la influencia anglosajona* (1868), *Mis ideas y mis principios* (1875, en tres volúmenes); jurídicas: *De la pena de muerte* (1864), y económicas. Defensor de los intereses latinoamericanos en el viejo continente, fue una figura reconocida y respetada en los centros europeos de la época. El mismo M. Chevalier le dedicó un estudio con motivo de su incorporación en la Academia de Ciencias Morales y Políticas de París en 1872. (Cfr. Olalla, 2010).

³ Francisco de Sales Bilbao Barquín (Santiago de Chile, 1823 - Buenos Aires, 1865), fue escritor, filósofo y político chileno. De niño acompañó a su padre –político liberal enrolado en las filas de los “pipiolos”– durante su exilio en Lima. De regreso, vivió la efervescencia intelectual de los años '40. Fue secretario de la Sociedad Literaria, en cuyo periódico, *El Crepúsculo*, publicó en 1844 su primer escrito famoso “Sociabilidad Chilena”, en el que criticaba agudamente el estado de postración social, miseria, postergación, pobreza de la mayoría de la población, haciendo cargo a la herencia española y a la Iglesia Católica, símbolos de barbarie enquistada en Chile. En 1845 emigró a Francia, donde vivió los episodios de la Revolución del '48. En 1850 regresa a Chile y crea, junto a Santiago Arcos y Eusebio Lillo, en Santiago la Sociedad de la Igualdad, que fue quizás el primer antecedente de organización de movimientos proletarios en América Latina. Nuevamente en el exilio, primero en Lima y luego, entre 1855 y 1857, en Inglaterra, Francia, Bélgica, Italia. De esta época datan sus escritos en los que insta a la unión de los pueblos de “nuestra América”: *Movimiento de los pueblos de la América meridional* y la conferencia *Iniciativa de las Américas*, ambos de 1856. En 1857 se dirige a Buenos Aires donde reside hasta su muerte. Se involucró a favor del movimiento federal. Colaboró con diversos periódicos. Publicó *La América en peligro* (1862), y *El Evangelio Americano* (1864). (Cfr. Jalif de Bertranou, 2003).

en tres meses al colombiano en su uso. Lo hace en una conferencia dada en París el 22 de junio de 1856, conocida con el título “Iniciativa de la América” (Bilbao, 1866: I, 285-304). En ella retoma la propuesta de Bolívar de reunir un Congreso Federal de las Repúblicas del Sur, a las que también denomina “Estados Des-Unidos del Sur”, “mundo de Colón”, “América de Maipo, Carabobo y Ayacucho”, “nuestra América”. Con respecto a esta última denominación, Ricardo López Muñoz ha señalado que durante la estancia de Bilbao en Europa entre 1855 y 1857, formuló sus primeras reflexiones en torno a la unidad americana “[e]n su primer escrito, *Movimiento social de los pueblos de la América meridional*, redactado en Bruselas en 1856, llama a la unidad de lo que denomina “Nuestra América” –y es quizá el primer latinoamericano que acuña esta definición para la América del Sur” (López Muñoz, 1995: 48). Álvaro García San Martín corrige la datación del texto, el cual fue publicado en *La Libre Recherche* de Bruselas en 1855, y “representa, se puede decir, el definitivo momento de visibilidad de América. Los pueblos meridionales de América –o latinoamericanos en su relevo inmediatamente posterior–, dice Bilbao, ‘aspiran igualmente y marchan a la vez, cada uno de su lado, a la realización de la República’” (García San Martín, 2013: 156).

Aunque Bilbao fuera “un marginal de la historia”, silenciado por filósofos e historiadores, y aunque cayera sobre él la acusación de “agitador, blasfemo e inmoral”⁴, no se justifica –sostiene Rojas Mix– minimizar su papel en la formación del término con que hoy reconocemos nuestra identidad. No sólo porque fue el primero en utilizarlo, sino porque le dio su sentido actual, diferente de la noción de latinidad que entonces era más frecuente –la difundida por Chevalier–. Bilbao utilizó el nombre “América Latina” como paradigma de identidad anticolonial y antiimperialista. Cuando advierte que se usa para legitimar el colonialismo francés, comienza a desconfiar del vocablo y prácticamente lo abandona. Desde el periódico argentino *La Tribuna*, el único de ese país

⁴ Clara Alicia Jalif de Bertranou recuerda que con motivo de la publicación de su escrito “Sociabilidad chilena”, en 1844, en el periódico mensual de la Sociedad Literaria *El Crepúsculo*, Bilbao fue expulsado del Instituto Nacional de Chile acusado de “agitador, blasfemo e inmoral”. (Cfr. Jalif de Bertranou, 2010, 255-261.)

que se manifestó en oposición a la intervención francesa en México, advertía sobre el peligro que se cernía sobre América con las ideas imperiales de Maximiliano. El libro *La América en peligro*, que recoge sus artículos sobre el tema, fue prohibido por el Obispo de Buenos Aires. (Rojas Mix, 1991: 343 y ss).

En su conferencia del 22 de junio de 1856, Bilbao descarta una idea falaz de unión que supone la centralización, la monarquía, la conquista, el sometimiento y el despotismo, todo lo cual viola la independencia de las razas “en obsequio a la codicia, vanidad u orgullo de las naciones fuertes”. “La unidad que buscamos –dice– es la asociación de las personalidades libres, hombres y pueblos, para conseguir la fraternidad universal” (Bilbao, 1866: I, 289). Frente al peligro de los imperios que pretenden la dominación del mundo –el Imperio Ruso, a cuya pretensión hegemónica llama “barbarie absolutista”, y los Estados Unidos, cuyo individualismo y expansionismo califica de “barbarie demagógica”–, Bilbao invoca a la “raza Latino-Americana” para que lleve adelante su propia iniciativa:

Ha llegado el momento histórico de la unidad de la América del Sur, se abre la segunda campaña, que a la independencia conquistada, agregue la asociación de nuestros pueblos. (ibid: 290)

Tenemos que desarrollar la independencia, que conservar las fronteras naturales y morales de nuestra patria, tenemos que perpetuar *nuestra raza Americana y Latina*, que desarrollar la República, desvanecer las pequeñeces nacionales para elevar la gran nación Americana, la Confederación del Sur. Tenemos que preparar el campo con nuestras instituciones y libros a las generaciones futuras. Debemos preparar esa revelación de la libertad que debe producir la nación más homogénea, más nueva, más pura, extendida en las pampas, llanos y sabanas, regadas por el Amazonas y el Plata y sombreadas por Los Andes. Y nada de esto se puede conseguir sin la unión, sin la unidad, sin la asociación”. (Ibid: 291, cursiva nuestra)

Bilbao critica las nociones de progreso y civilización, pues considera que el progreso es vulgarmente tomado como un sofisma que hace desaparecer bienes, pueblos y verdades, y hace retroceder la dignidad, la fraternidad y la prosperidad de las naciones. Ambas ideas –progreso y civilización– son falaces cuando lejos de perseguir el bien universal, se utilizan para legitimar una política imperial. Frente a esto, ¿qué es lo que la raza Latino-Americana puede colocar en la balanza para contrapesar el expansionismo del norte y el estancamiento de Europa?

Vive en nuestras regiones algo de esa antigua humanidad y hospitalidad divinas; en nuestros pechos hay espacio para el amor del género humano. No hemos perdido la tradición de la espiritualidad del destino del hombre. Creemos y amamos todo lo que une; preferimos lo social a lo individual, la belleza a la riqueza, la justicia al poder, el arte al comercio, la poesía a la industria, la filosofía a los textos, el espíritu puro al cálculo, el deber al interés, ... y *el negro, el indio, el desheredado, el infeliz, el débil, encuentra en nosotros el respeto que se debe al título y la dignidad del ser humano.* (Ibid: 296, cursiva nuestra)

La América libre es un programa, que incluye: formar un congreso americano, conceder la ciudadanía universal, proveer un código internacional, un pacto de alianza federal y comercial, la abolición de las aduanas, uniformización del sistema de pesos y medidas, la creación de un tribunal internacional, implementar un sistema de colonización de las grandes áreas desiertas, de la educación universal y la civilización para los bárbaros (aborígenes), la formación del libro americano y la creación de una universidad, de un diario y de fuerzas armadas comunes, etc. (Cfr. Ibid: 300-302)

¿Cómo interpretar la expresión “civilización para los bárbaros” en el texto bilbaíno? Una lectura superficial lo pondría en línea con una consideración jerarquizante e incluso racista de la dicotomía “civilización - barbarie”, a la manera de Sarmiento. Sin embargo es posible otra lectura más acorde con el pensamiento de Bilbao. Según

entendemos, Bilbao considera que es necesario colocar a todos –indios, negros, desheredados– en condiciones de utilizar los medios de la civilización para la defensa de lo propio y de lo común. En sentido semejante se expresan Simón Rodríguez, Manuel de Salas, Eugenio María de Hostos, entre varios más. Otro tanto cabe decir de la iniciativa de crear una Universidad Continental. Estas ideas responden al llamado bolivariano de unidad de nuestra América ante los peligros de quedar sometida a los imperialismos. La creación de una Universidad Latinoamericana Continental, cuyo objetivo debía ser el conocimiento de la realidad latinoamericana, cobró fuerza a fines del siglo XIX y durante el primer tercio del XX. Además de Bilbao, que anticipa la idea, se refieren a ella, entre otros, el cubano José Martí y el argentino Julio Ricardo Barcos. (Cfr. Roig, 1979)

Álvaro García San Martín ha destacado que en la *Iniciativa*, la confederación es la estrategia de “la segunda campaña”, es decir la que se libra contra el panamericanismo anglosajón, el paneslavismo ruso y el panlatinismo francés. En un contexto mundial donde la noción de *latinidad* funge como soporte cultural y lingüístico: “El diferencial latino aquí no representa una opción simplemente espiritualista, una opción arielista; es el síntoma de una angustia más bien y define una posición americanista singular, si se quiere salvacionista de la iniciativa política y moral en riesgo en América del Sur”. (García San Martín, 2013: 158)

Mignolo considera que las tesis de Bilbao constituyen una excepción dentro de la lógica de la modernidad/colonialidad en la que se inscribe el concepto de la “latinidad”. Acerca del cubano José Martí, de quien nos ocuparemos más adelante, sostiene que defendió una visión de la latinidad que se contrapone a la de Torres Caicedo y a la de Juan Bautista Alberdi. En línea con Bilbao y Martí estarían, según Mignolo, José Carlos Mariátegui, en la década de 1920 y Enrique Dussel a partir de 1960. Esta breve genealogía es una posible lectura de la disputa por la significación, que como ya se dijo es un

aspecto de conflictos estructurales más complejos. Existe, al menos, otra lectura posible, que se inscribe en la tradición abierta por Bolívar de unión latinoamericana, en la que Bilbao no es una excepción, y en la que Martí, Torres Caicedo y Alberdi, si bien sostienen posiciones diferentes, no se contraponen necesariamente en todos los puntos. En el reverso del significante “América Latina”, los hilos del entramado presentan matices que vale la pena considerar y que permiten reconstruir una genealogía más rica y mucho más poblada de nombres. Además, los términos “América Latina” y “Latinoamérica” no expresaron en las voces de Bilbao y Torres Caicedo un proyecto totalmente nuevo de unidad e identidad continental. Tal idea estuvo presente en Francisco Miranda, Simón Bolívar, José de San Martín; quienes no concebían patrias chicas que no estuvieran integradas en la Patria Grande.

Ha sido Francisco Bilbao el primero en utilizar la expresión “Nuestra América”, pero lo seguro es que quedó definitivamente inscrita como sello de identidad desde que José Martí la utilizó para titular su breve pero contundente ensayo publicado en *La Revista Ilustrada de New York*, el 10 de enero de 1891, y luego, el 30 de enero del mismo año en *El Partido Liberal* de México. Por su capacidad para enfrentar una serie compleja de tensiones situadas geográfica y epocalmente en América Latina pero con alcance mundial, el escrito de Martí “Nuestra América” ha recibido diversas caracterizaciones. Ha sido considerado como un tratado del buen gobierno, en cuanto señala las características que ha de reunir el gobernante de los países nuevos de América (Cfr. Ramos, J., 1989); como un proyecto de sociedad, de identidad y de unidad, con raíces en el pasado y en el futuro, y fundador del concepto moderno de América Latina porque supera la visión de comunidad lingüística o puramente cultural (Cfr. Rojas Mix, 1991); también se ha dicho que en él es posible encontrar una base capaz de equilibrar los factores conflictivos del procesos de modernización y frenar el expansionismo yankee, en la medida que

instala discursivamente un nuevo sujeto cultural, un “nosotros latinoamericano” (Cfr. Ossandón Buljevik, 2003); se lo ha calificado de manifiesto, por su potencial movilizador de voluntades políticas (Cfr. De Sousa Santos, 2004); ha sido, en fin, considerado como uno de los textos fundantes del pensamiento filosófico latinoamericano, porque constituye una afirmación de la propia valía de ese “nosotros latinoamericano”, que es-tima valioso reflexionar sobre sí mismo. (Cfr. Roig, A., 2000)

En efecto, se trata de un texto clásico del pensamiento latinoamericano. Mediante el recurso a diversas figuras, el cubano ejerce la sospecha sobre la racionalidad de la existencia colonial tal como se presenta y presiona sobre los límites de lo dado, mostrando, por un lado, la contingencia de las relaciones sociales presentes y la arbitrariedad de la legitimación filosófica y política de las mismas; y por otro lado, la posibilidad de una construcción alternativa. Tanto el “aldeano vanidoso”, satisfecho en la contemplación de su propia fortuna, como “los sietemesinos”, que han perdido la fe en sí mismos seducidos por el sueño de experimentar una vida que no les pertenece, y el “criollo exótico”, que tiene la ilusión de adaptar las formas de vida de nuestra América a modelos tomados de Francia o Estados Unidos, como son los casos de Sarmiento o Alberdi –en la etapa de las *Bases* (1852)– (Cfr. Rojas Mix, 1991: 155-165), todos ellos están desorientados, enajenados, sin poder hacer pie en su propia realidad. Frente a ello, dice Martí:

Lo que quede de aldea en América Latina debe despertar ... Trincheras de ideas pueden más que trincheras de piedra ... Una idea enérgica, flameada a tiempo ante el mundo, para, como la bandera mística del juicio final, a un escuadrón de acorazados. Los pueblos que no se conocen han de darse prisa para conocerse ... ¡Los árboles han de ponerse en fila para que no pase el gigante de las siete leguas! Es la hora del recuento, de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de Los Andes”. (Martí, 2005: 8)

Dos aspectos surgen de las palabras de Martí que, a nuestro juicio, podrían sentar las bases de un nuevo paradigma filosófico-político.⁵ Por una parte, términos como “despertar”, “trincheras de ideas” hacen referencia a un proceso cognitivo, reflexivo y crítico que posibilita la construcción de unas mediaciones más adecuadas para el conocimiento de nuestra propia realidad –sería una manera de zanjar la “diferencia epistémica” señalada por Walter Mignolo (2007). Por otra parte, las imágenes de “recuento”, “marcha unida” y “andar en cuadro apretado”, aluden a una determinada manera de encarar la acción, uno *junto* a otro –no uno delante de otro, ni sobre otro–, podría interpretarse como una incitación a deponer intereses particulares ante la necesidad de unirse frente al enemigo común y poderoso. Pero, además de su carácter defensivo frente al “gigante de las siete leguas”, estas imágenes tienen peso propio cuando se trata de afirmar el valor y los derechos de los hombres en orden a la emancipación. En efecto, Martí señala la urgencia de superar los hábitos enquistados durante la colonia que negaron el derecho del hombre al ejercicio de su propia razón. “La razón de todos en las cosas de todos” (Martí, J., 1975: 19). Martí no está pensando desde el marco estrecho de una razón meramente reguladora, ordenadora del caos de la diversidad. Se trata, por el contrario, del recuento de lo diverso en cuanto tal, es decir, del reconocimiento de la existencia de experiencias vitales diferentes y de formas diferentes de organización racional de la vida. Unir no es sinónimo de uniformar. La frase alude a la participación directa, de todos y cada uno a partir de sus diferencias, en las decisiones que afectan a todos. La ceguera epistemológica y axiológica frente a las diferencias es para el cubano una “incapacidad” aun cuando se oculte bajo gruesas capas de erudición:

Las repúblicas han purgado en las tiranías su incapacidad para conocer los elementos verdaderos del país.
... Conocerlos basta, sin vendas ni ambages: porque el que pone de lado por voluntad u olvido, una parte

⁵ Retomamos en parte el análisis del texto “Nuestra América” que realizamos en “Espacio público, conflictividad y participación. De Jean Jacques Rousseau a José Martí”, en: *Espacio público, conflictividad y participación. Reflexiones desde América Latina*, Guaymallén, Qellqasqa, 2005, pp. 21-39.

de la verdad, cae a la larga por la verdad que le faltó... Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada de los libros porque no se la administra de acuerdo con las necesidades patentes del país. (Ibid, 10)

En esta imagen se puede apreciar, como lo ha señalado Arturo Roig, una forma específica de ejercicio dialéctico: la dialéctica de la emergencia, cuyo punto de partida está dado por el reconocimiento de las propias necesidades. La primera necesidad es precisamente la de afirmarse como valiosos y el considerar valioso el propio conocimiento (Roig, A., 2002: 107-130). Se trata, en otras palabras, del reconocimiento de la propia dignidad; pero éste sólo es posible sobre la base del mutuo reconocimiento, es decir del reconocimiento del otro en su diferencia, en virtud de que la dignidad humana es un fin. Lo dicho vale tanto para las relaciones entre individuos como entre pueblos y culturas. La determinación de las propias necesidades y su objetivación, especialmente a través del lenguaje, contribuyen a definir los criterios para su satisfacción, los que están siempre culturalmente modelados.

Se trata, no de copiar, sino de crear. Frente a las figuras enajenadas del “aldeano vanidoso”, de “los sietemesinos” y del “criollo exótico” Martí propone la del “hombre natural”. Es el sujeto que sabe de sí a partir de su propia experiencia, que afirma su propia historicidad en el mismo gesto de ponerse como valioso para sí. Este acto de autoafirmación cognitiva y axiológica constituye el punto de partida para el diálogo intercultural auténtico y para la construcción de consensos no alienados ni impuestos.

Sin abandonar los nombres “América Latina” y “Latinoamérica”, es creciente el número de estudiosos de problemas y temas latinoamericanos que en los últimos tiempos han inclinado su preferencia hacia la expresión anticipada por Bilbao y consagrada por Martí “Nuestra América”. El posesivo incorpora marcas semánticas específicas del

concepto que expresa, abarcador de la complejidad étnica, social y cultural, atravesada por luchas y conflictos de los cuales emerge el “hombre real”. Dice Martí:

Éramos charreteras y togas, en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza. El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; en desestancar al indio; en ir haciendo lado al negro suficiente; en *ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella*. ... Cansados del odio inútil ... se empieza, como sin saberlo, a probar el amor. Se ponen en pie los pueblos y se saludan. “¿Cómo somos?” se preguntan; y unos a otros se van diciendo como son. ... [L]as ideas absolutas, para no caer por un yerro de forma, han de ponerse en formas relativas; que la libertad para ser viable, tiene que ser sincera y plena; que si la república no abre los brazos a todos y adelanta con todos, muere la república. (Martí, 2005: 12, cursiva nuestra).

Se puede advertir que los textos martianos escapan a la lógica binaria de la modernidad –verdadero/falso, bueno/malo, blanco/de color, civilizado/bárbaro–, que entiende la historia como progreso y está montada sobre un criterio epistemológico que privilegia las sucesiones antes que las simultaneidades, el tiempo antes que el espacio, la semejanza antes que la diferencia. Al contrario, el texto sintetiza –“hermana”– elementos característicos de otras experiencias del mundo y de la historia, que conllevan formas diferentes de conocer, valorar y actuar. En este sentido constituye una transformación, una reversión, de la matriz colonial del poder, al mismo tiempo que niega creadoramente experiencias anteriores, a través de las cuales venía abriéndose camino desde mediados del siglo XVIII una afirmación de “nosotros los latinoamericanos”. Afirmación que registra avances y retrocesos, que no siempre alcanzó formas plenas de autovaloración y que todavía no se ha completado. Podríamos decir, utilizando la expresión de Mignolo, que José Martí realiza de manera anticipada el “giro descolonial”, al desligarse de las categorías políticas y epistémicas de la “modernidad occidental”.

Una mirada detenida sobre la historia de nuestras ideas permite apreciar que la crítica a la modernidad y a la noción de progreso estuvo presente en nuestros pensadores y hombres de acción desde época temprana. Sus prácticas y sus discursos estuvieron vinculadas a la afirmación de la propia historicidad. Para Arturo Roig, lo que importa “respecto de todo hombre, de cualquier cultura, nación o clase social ... no es si ha entrado en la “historia mundial”, ... sino tan sólo si es “ente histórico”, dicho de otro modo, si posee historicidad” (Roig, 1981: 122). Distingue entre un nivel elemental y primario de conciencia histórica que es el centro de una praxis concreta y un nivel de conciencia histórica como aparato teórico que busca interpretar y reorientar aquella praxis. Es en el primer nivel donde tienen lugar las prácticas, los conflictos, las tensiones, las luchas en que arraigan las significaciones. Las cuales no siempre son el resultado de una teoría previamente elaborada; antes bien, pueden presentar un alto grado de ambigüedad. Así, por ejemplo, lo que para Toussaint Luverture, Pétion o Bolívar fue sobre todo una práctica histórica de autoafirmación y ruptura de una totalidad opresiva –plasmada con diverso grado de autoconciencia histórica–, en la reflexión de Joseph-Anténor Firmin (Haití, 1850 – 1911), por mencionar sólo un caso, deviene una teoría de la historia que invierte los términos en los que se sostenía la Historia Universal, introduciendo la noción de “pequeños gestos históricos”, es decir, *acontecimientos*, que desbaratan la concepción moderna, lineal y progresiva de la historia. (Cfr. Arpini, 2011 y 2010 b y c)

Las luchas por la significación constituyen momentos en la afirmación de la propia identidad e historicidad. En nuestra América esa afirmación emerge de una relación agónica, de negación de otra concepción del hombre y de la historia, la europea, moderna, organizada sobre las nociones de progreso y civilización. Hay que señalar que la “transformación decolonial” mentada por Mignolo tiene una historia larga entre nosotros. No se trata de que “ahora vamos a dejar de pensar en la modernidad como

objetivo”, por la misma razón por la que tampoco está obsoleta la idea de “América Latina” en el sentido bilbaíno o martiano. El relato de la historia es una trama tejida con muchos hilos. En el anverso prevalecen los discursos que lograron imponerse como hegemónicos, pero por el reverso, en tensa relación, es posible encontrar los *otros* discursos, que narran otras historias entreveradas con las anteriores en el orden de la simultaneidad. Cuando no se las ve, o directamente se las oculta, se produce aquella ceguera epistémica y política, muchas veces culposa, que denunciaba Martí en “Nuestra América” cuando hablaba del “criollo exótico” y de “los letrados artificiales”.

Para completar el panorama en el terreno de las ideas políticas diremos, siguiendo a Rojas Mix, que durante el siglo XX, especialmente durante la Guerra Fría, el término América Latina fue utilizado por las izquierdas de la región en sus esfuerzos por “detener el imperialismo” –Ernesto “Che” Guevara, Salvador Allende, Julio Cortázar, Pablo Neruda y muchos políticos, intelectuales y militantes. Los dictadores, por su complicidad con las políticas “usamericanas”, preferían el término “Panamerica”; mientras las derechas conservadoras usaron “Hispanoamérica”.

El siglo XXI se inicia con un cambio geopolítico de extensión planetaria, con la hegemonía unipolar de los EE.UU.. Muchos países buscan distanciarse de la política “usamericana” –denominación utilizada por Rojas Mix– y del modelo neoconservador. Surgen, no sin contradicciones, nuevos discursos de identidad, nuevos proyectos de integración que buscan la autonomía continental, la cancelación del colonialismo y el desarrollo de la región por diferentes medios. Bolívarismo, latinoamericanismo, indigenismo, afroamericanismo, negritud se unen para recuperar el posesivo de Martí: nuestra América.

Corolario

La dependencia económica y el colonialismo cultural marcan la cuestión de la identidad. Desde Andrés Bello en adelante, la mayoría de los intelectuales latinoamericanos han encarado la tarea de terminar con el colonialismo, el cual se reproduce a través de dos operaciones intelectuales: la incapacidad de construir el propio pensamiento como referencia y la reflexión mediatizada. Rojas Mix lo expresa de manera contundente: no se trata de dar la espalda al pensamiento universal, “debemos servirnos de él, pero no servir a”, “ver con ojos propios, no sólo lo nuestro, sino también lo impropio”, para evitar que “los árboles de la referencia ajena nos impidan ver el bosque de nuestro pensamiento”, “revisar el mundo y devolverlo latinoamericano, como creación” (Rojas Mix, 1991: 374 y 384). Para nuestro tiempo, como para el de Simón Rodríguez, el de Bilbao o Martí, la palabra de pase es “creación”.

Durante el siglo XX, y hasta el presente, la pregunta por la situación de nuestras naciones, renovó el potencial contenido en la idea de comienzos y recomienzos del filosofar, dando lugar a desarrollos diversos. Frente a los cambios globales y a la nueva faz del imperialismo, se impone un replanteo y renovación del quehacer filosófico. El cual, asumiendo y renovando la tradición intelectual señalada por Bilbao y Martí, cuenta entre sus tareas ineludibles:

⁶ Estas preguntas son formulada por José Martí, en sus *Cuadernos de Apuntes*, cuando buscaba caracterizar el propio quehacer filosófico a propósito del curso de Filosofía que dictó en la Escuela Normal Central de Guatemala durante su estancia en ese país entre 1877 y 1878. (Cfr. Martí, 1975, vol. 19: 360).

- El problema del sujeto y la construcción de la identidad, una vez más las preguntas ¿qué somos? ¿qué éramos? ¿qué queremos ser?⁶
- El hacerse cargo de la diferencia desde la que emerge nuestro filosofar, de sus condiciones de posibilidad, su especificidad y su potencialidad.

- El reconocimiento de las formas ensayísticas y narrativas propias de nuestra filosofía, es decir, de los relatos a través de los cuales se articula la historia de nuestras ideas, que implica también la crítica de sus formas ideológicas.
- El examen de las tensiones antropológicas, epistemológicas, axiológicas y políticas implicadas en la tríada diversidad - integración - interculturalidad.
- La revisión crítica de los problemas de la formación filosófica y la filosofía de la educación, asumidos ambos como asuntos filosóficos.

Por cierto no es un listado exhaustivo. En todo caso se trata de tomar conciencia de la función de la filosofía dentro del sistema de conexiones de nuestra época, ya que la liberación y la integración de los pueblos latinoamericanos es un proceso histórico, social, política y culturalmente complejo, que exige tensar al máximo la cuerda de la creatividad. A dicho proceso se suma la filosofía como una determinación histórica más.

Bibliografía

- Alberdi, Juan Bautista (1955), *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (1837), Buenos Aires, Hachette.
- Ardao, Arturo (1963), *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Alfa.
- . (1980), *Génesis de la idea y el nombre América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos – Ministerio de la Secretaría de la Presidencia de la República de Venezuela.
- . (1991), *Romania y América Latina*, Montevideo, Biblioteca de Marcha – Universidad de la República.
- . (1992), *España en el origen del nombre América Latina*, Montevideo, Biblioteca de Marcha – Universidad de la República.
- . (1993), *América Latina y la latinidad*, México D.F., Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL), UNAM, Colección “500 años después”.

- Arpini, Adriana María (1993), "El latinoamericanismo de los argentinos", en Roig, Arturo Andrés (compilador), *Argentina del 80 al 80. Balance social y cultural de un siglo*, México D.F., Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL), UNAM.
- . (Coordinadora) (2005), *Espacio público, conflictividad y participación. Reflexiones desde América Latina*, Guaymallén, Qellqasqa, 2005.
- . (2010 a), "Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación", en *SOLAR, Revista de Filosofía Iberoamericana*, n° 6, año 6, Lima, Universidad Científica del Sur, (125-150).
- . (2010 b), "Joseph-Anténor Firmin: vindicación de la raza negra y de la unión antillana", en: Arpini, Adriana y Jalif de Bertranou, Clara (editoras), (2010), *Diversidad e integración en Nuestra América*, Volumen I: *Independencia, Estados nacionales e integración continental (1804-1880)*, Buenos Aires, Biblos.
- . (2010 c), "François Toussaint-Louverture y la independencia de Haití. Para una historia episódica del bicentenario", en: Arpini, Adriana y Jalif de Bertranou, Clara (editoras), (2010), *Diversidad e integración en Nuestra América*, Volumen I: *Independencia, Estados nacionales e integración continental (1804-1880)*, Buenos Aires, Biblos, (27-44).
- . (2011), "Igualdad de razas e interpretación de la historia en un discurso del haitiano Joseph-Antenor Firmin", en: *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, año XIII, n° 1, Río Cuarto, Ediciones del ICALE, (65-88).
- Arpini, Adriana y Jalif de Bertranou, Clara (editoras), (2010), *Diversidad e integración en Nuestra América*, Volumen I: *Independencia, Estados nacionales e integración continental (1804-1880)*, Buenos Aires, Biblos, (327-342).
- Bilbao, Francisco (1866), *Obras Completas*, editadas por Manuel Bilbao, Buenos Aires. Consultada en *Proyecto Filosofía en Español*, <http://www.bicentenarios.es/doc/8560622.htm>, (15/01/2013).
- De Oto, Alejandro (2008), "Historia de la teoría. Crítica poscolonial y después", en: *Pasado por-venir. Revista de historia*, año 3, n° 3, Trelew, Departamento de Historia, FHCS, UNPSJB, (85-106).
- García San Martín, Álvaro (2013), "Francisco Bilbao, entre el proyecto latinoamericano y el gran molusco", en: *Latinoamérica*, n° 56, México.
- Jalif de Bertranou, Clara Alicia (2003), *Francisco Bilbao y la experiencia literaria de América. La propuesta de una filosofía americana*, Mendoza, EDIUNC.
- López Muñoz, Ricardo (1995), *La salvación de la América. Francisco Bilbao y la intervención francesa en México*, México, Centro de Investigaciones Científicas Ing. Jorge L. Tamayo, AC.

- Martí, José (2005), *Nuestra América y otros escritos*, prólogo de Arturo Andrés Roig, Buenos Aires, El andariego, Colección Leer Nuestra América.
- , (1975), *Obras Completas*, La Habana, Editorial de Ciencia Sociales.
- Mignolo, Walter (2007), *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Traducción de Silvia Jawerbaum y Julieta Barba, Barcelona, Gedisa.
- Olalla, Marcos (2010), “José María Torres Caicedo: sentido universalista del proyecto de unidad latinoamericana”, en Arpini, Adriana y Jalif de Bertranou, Clara (editoras), *Diversidad e integración en Nuestra América*, Volumen I: *Independencia, Estados nacionales e integración continental (1804-1880)*, Buenos Aires, Biblos.
- Ossandón Buljevik, Carlos (2003), “Nuestra América”, en: Salas Astrain, Ricardo, (Coordinador académico), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Volumen II, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, p. 719-127.
- Ramaglia, Dante (2010), “Juan Bautista Alberdi: los márgenes de la integración en el proyecto civilizatorio”, en: Arpini, Adriana y Jalif de Bertranou, Clara (editoras), (2010), *Diversidad e integración en Nuestra América*, Volumen I: *Independencia, Estados nacionales e integración continental (1804-1880)*, Buenos Aires, Biblos, (187-216).
- Ramos, Julio (1989), *Desencuentro de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Roig, Arturo Andrés (1979), “Los ideales bolivarianos y la propuesta de una Universidad Latinoamericana Continental”, en: *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, n° 4, Centro de Estudios Latinoamericanos, UNAM.
- , (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme. (Segunda edición corregida y ampliada: Buenos Aires, Una ventana, 2009)
- , (1993), *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, Argentina, EDIUNC. (Segunda edición corregida y aumentada, con el título *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires, Una Ventana, 2011).
- , (2000), “Globalización y filosofía latinoamericana”, en: Rico, Álvaro y Yamandú Acosta (Compiladores), *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia*, Montevideo, Nordan.
- , (2002), *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, EDIUNC.
- , (2008), *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, El Andariego. [Primera edición: Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994].

- , (2009), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Segunda edición corregida y ampliada: Buenos Aires, Una ventana.
- , (2011), *Rosto y filosofía de nuestra América*, Buenos Aires, Una ventana.
- Rojas Mix, Miguel (1991), *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*, Barcelona, Lumen.
- , (2009), “América Latina”, en: Biagini, Hugo y Arturo Roig, *Diccionario del pensamiento alternativo* (Segunda Edición), Buenos Aires, Biblos, UNLa, (36-38).
- Sousa Santos, Boaventura de (2004), *La caída del Angelus Novus. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá, ILSA – Universidad Nacional de Colombia.
- Torres Caicedo, José María (1882), *La América Anglosajona y la América Latina*, París, Imprimerie Nouvelle, en: Ardao, Arturo (1993), op. cit., 146-152.