

ARTURO ANDRÉS ROIG*

UN COMIENZO DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA.
LOS ESCRITOS JUVENILES DE ALBERDI Y SARMIENTO
EN CHILE

«*Es ya tiempo de que la filosofía mueva sus labios.*»
Juan Bautista Alberdi. *Fragmento Preliminar* (1837)

Es nuestra intención ocuparnos de la Filosofía latinoamericana en uno de sus momentos iniciales, con el objeto de señalar algunos de sus rasgos que consideramos definitorios. La lectura que vamos a hacer se enmarca en la tesis nuestra según la cual aquella filosofía ha tenido comienzos y recomienzos, más allá de las escuelas o de las herramientas teóricas con las que se haya expresado. Los autores y textos que vamos a ver, casi todos de las primeras décadas del siglo XIX, nos muestran las relaciones tempranas que la Filosofía latinoamericana ha tenido con el lenguaje, así como un declarado interés por la dialéctica.

Los textos de los que nos vamos a ocupar principalmente, forman parte de los escritos alberdianos anteriores a su libro *Bases y puntos de partida para la constitución de la Confederación Argentina* (1852) y son, en particular, el *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (1837) y las *Ideas para un curso de filosofía contemporánea* (1840); y respecto de Sarmiento, los artículos periodísticos anteriores al *Facundo* (1845) entre los que se destacan los que constituyen la llamada *Polémica del romanticismo* (1842). Digamos, desde ya, que tanto las *Bases* como el *Facundo* marcan el paso hacia otra época en la que es visible un significativo cambio en lo que se refiere al lenguaje, a la dialéctica y a los sujetos sociales.

* Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.

Nos ocuparemos, pues, de textos fundamentales que expresaron por primera vez y de modo explícito, siempre dentro de sus límites, la necesidad de realizar una filosofía que partiera desde esa categoría de lo «americano» la que, hasta entonces, no había sido relacionada de modo manifiesto con el quehacer filosófico¹.

Mas, hubo otros modos de referirse a lo «americano» en fórmulas que lo implican, como veremos. En efecto, si Alberdi reclamaba en 1840 una «filosofía americana», Sarmiento, en 1842, hacía otro tanto hablándonos de una filosofía como «ciencia de la vida». Ambas fórmulas, como podremos verlo, expresaban un mismo afán de filosofar ateniéndose a las circunstancias nativas que vivían apasionadamente. Alberdi pedía una filosofía que, según nos lo dice, se «localizara» orientándose hacia «el carácter instantáneo y local de los problemas que importaban especialmente a la nación, a los cuales presta la fórmula de sus soluciones»; Sarmiento, por su parte, exigía que aquella «filosofía de la vida» no faltara en los estudios y que sirviera de orientación «a la historia, a la humanidad, a la marcha de la civilización».

Esta «filosofía de la vida» que proponía Sarmiento con un espíritu semejante al de la «filosofía americana» de Alberdi, la encontramos 38 años más tarde propuesta por José Martí en quien la relación entre «vida» y «americanidad» es evidente. En efecto, en su carta del 24 de abril de 1880, escrita desde Nueva York a su amigo Miguel Viondi, le confesaba que entre sus planes tenía el de escribir un libro que versaría sobre «El concepto de la vida». Y uno de los temas que tal filosofía habría de incluir resulta ser cuestión central en el célebre manifiesto *Nuestra América* (1891)².

Siguiendo la inspiración de esa «filosofía americana», según uno, o «filosofía de la vida» según el otro, Alberdi dirá que uno de «los mundos que

¹ Véase a propósito de la problemática de europeísmo/americanismo en los escritos de JUAN BAUTISTA ALBERDI nuestro trabajo: «Tres momentos en las categorías de "civilización" y "barbarie" en Juan Bautista Alberdi», en el libro *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*, de EDUARDO PEÑAFORT y otros, San Juan, Universidad Nacional de San Juan (Argentina), 1996, pp. 49-102; véase asimismo el trabajo de RAÚL FORNET BETANCOURT «Juan Bautista Alberdi y la cuestión de la filosofía latinoamericana», Salamanca, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XII, 1985.

² JOSÉ MARTÍ, «Carta a Miguel Viondi», fechada en Nueva York el 24 de abril de 1880, en *Obras Completas*, La Habana, Editora de Ciencias Sociales, tomo 20 (Epistolario), pp. 284-285. A propósito de la «Filosofía de la vida» en MARTÍ, véase LILIANA GIORGIS, *José Martí: humanismo y filosofía de la dignidad. De las Canteras de San Lázaro al Manifiesto de Montecristi*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, tesis de doctorado, 1996; cfr., asimismo nuestro trabajo «Ética y liberación: José Martí y el hombre natural», en *Homenaje a José Martí a los 100 años de «Nuestra América» y de «Versos Sencillos»*, La Plata, Facultad de Filosofía y Humanidades, 1991, pp. 31-38.

debíamos conquistar» es «la sociabilidad americana» y Sarmiento embarcado en los mismos intereses sociales decía: «hemos sido siempre y seremos eternamente socialistas». «El socialismo —aclaraba luego— perdónesenos la palabra, es decir la necesidad de hacer concurrir la ciencia, el arte y la política al único fin de mejorar la suerte de los pueblos, de favorecer las tendencias liberales, de combatir las preocupaciones retrógradas, de rehabilitar al pueblo, al mulato y a todos los que sufren»³.

Otro punto en común entre estas dos filosofías se encuentra en la importancia y sentido que se da a la comunicación y, en relación directa con eso mismo, el interés por el problema de los signos. Hemos tratado de probar, precisamente, que la semiótica nació entre nosotros con Andrés Bello, con Simón Rodríguez y con Domingo Faustino Sarmiento. Este último es tal vez el primero en usar, en un texto de 1842, la expresión y el concepto de «filosofía del lenguaje» a la que debemos entender, como trataremos de mostrarlo luego, como una de las líneas de desarrollo de su «filosofía de la vida»⁴.

Pero también es posible hablar de una filosofía del lenguaje en Alberdi, aun cuando no la mencione como tal. Veamos ahora algunos aspectos de esta problemática en ambos. Para Alberdi debemos ocuparnos de la lengua, pero hemos de hacerlo desde «nuestra realidad americana». «Si la lengua no es otra cosa que una faz del pensamiento —dice— la nuestra pide una armonía con nuestro pensamiento americano». Para Sarmiento, por su parte, el lenguaje encierra toda la cultura. «El idioma de un pueblo —decía— es el más completo monumento histórico de sus diversas épocas y de las ideas que le han ido alimentando»; por otra parte esa cultura no es ajena al movimiento y nadie nos puede negar la necesaria adecuación de nuestro lenguaje a los cambios. De ahí la fuerza con la que en defensa de ese derecho enuncia Sarmiento el principio de la arbitrariedad de los signos: «En ninguna parte hemos encontrado todavía —dice— el pacto que ha hecho el hombre con la divinidad ni con la naturaleza, de usar tal o

³ JUAN BAUTISTA ALBERDI, *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Buenos Aires, Hachette, 1955, p. 56 y DOMINGO FAUSTINO SARMIENTO, *Polémica literaria*, Buenos Aires, Ed. Cartago, 1955, p. 112 y 119 (en adelante citaremos al uno como *Fragmento* y al otro como *Polémica*, simplemente).

⁴ Cfr. nuestros trabajos *Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina*, Quito, Editorial de la P. Católica del Ecuador, 1982; «El Facundo como antípodo de una teoría del discurso», en *Revista Argentina de Lingüística*, Mendoza, vol. 4, núm. 4, 1-2, 1988 y «Semiótica y utopía en Simón Rodríguez», en *Revista Interamericana de Bibliografía*, Washington, vol. XLIV, núm. 3, 1994. La expresión «filosofía del lenguaje» apareció en un artículo publicado en *El Mercurio*, Santiago, 29 de julio de 1842 (Cfr. *Polémica*, pp. 120-121).

cual combinación de sílabas para entenderse; desde el momento en que por mutuo acuerdo una palabra se entiende, es buena». De ambos surge además la idea del mutuo condicionamiento entre pensamiento y lenguaje. Alberdi afirmaba «que la lengua es una faz del pensamiento» y Sarmiento, «que el pensamiento está fuertemente atado al idioma en que se vierte»⁵.

Así, pues, no sólo estamos ante lo que consideramos como una de las actas fundacionales de la Filosofía americana, sino también y en una relación íntima y anticipadora, estamos ante lo que podríamos denominar acta fundacional de la filosofía del lenguaje.

Otro punto de encuentro entre ambas filosofías tiene que ver con las necesidades. Para la Filosofía americana tal como la formula Alberdi, una de sus preocupaciones básicas respecto de la «vida social» son, según sus palabras, «sus necesidades más vitales». Lógicamente que esta problemática venía de más atrás tal como lo podemos ver en un escritor del siglo XVIII, Eugenio de Santa Cruz y Espejo y en otros de nuestros ilustrados primeros de los que son herederos Alberdi y Sarmiento.

Estas dos filosofías de las que estamos hablando comparten con el universo discursivo americano ciertos *a-priori* constantes, si bien con variantes epocales. El primero y más antiguo es el que hemos denominado de la *Destrucción de las Indias*, nombre que hemos tomado como es fácil verlo de la *Brevísima relación del Padre Las Casas*. Existe, en efecto, jugando con diversa intensidad y sentido, según los grupos humanos americanos la conciencia de un pasado destruido y perdido, sentimiento que cuando los criollos comiencen a construir de modo conflictivo su identidad, enfrentados al poder colonial, habrá de ser asumido e incorporado a su ideología y jugará como presupuesto de su discurso. No está demás que aclaremos que la categoría enunciada con el nombre de *Destrucción de las Indias*, no es sólo un hecho histórico inicial a partir del que surgió nuestra cultura actual, sino que es más que nada un símbolo y en tal sentido juega como *a-priori*.

A partir de 1810 otro *a-priori* pasará a ser constitutivo del universo discursivo hispanoamericano: el de la *Revolución*. Por cierto que no surgió de golpe. Tiene ya sus primeras manifestaciones en el discurso de los ilustrados americanos de fines del siglo XVIII como consecuencia de los grandes hechos históricos que conmovieron el final de siglo: el alzamiento indígena liderado por Túpac-Amaru, la revolución de las colonias inglesas en el Norte de América y, en fin, la Revolución Francesa. Alberdi ya desde otra etapa, en la que este *a-priori* comenzaría a ser vivido con una intensidad y

⁵ JUAN BAUTISTA ALBERDI, *Fragmento*, p. 80; DOMINGO FAUSTINO SARMIENTO, *Polémica*, pp. 58 y 82.

fuerza muy particular, decía: «...al fenecer el siglo pasado y comenzar el nuestro hemos visto cien revoluciones estallar casi a un tiempo y cien pueblos nuevos ver la luz del mundo»⁶.

La revolución, vivida ahora como un hecho histórico propio cuyas consecuencias afectaban el desarrollo de la vida cotidiana, pasó a ser un polo referencial que daba sentido a la estructura total del universo discursivo. El fenómeno puede seguirselo con claridad entre fechas que pueden ser consideradas simbólicas, la independencia de Haití, en 1808 y el fin de la Guerra de Cuba en 1898. El siglo XX, a pesar del fenómeno de «caída de los referentes» con que concluyó, no mostró un panorama distinto. No se debe olvidar que la modernidad, que aún no la hemos cumplido en todo lo que tiene de positivo, ha sido caracterizada, antes y ahora, como movimiento.

El hecho histórico de la revolución trajo entre sus consecuencias inmediatas una redefinición de sectores y clases. Nuevos rostros y voces poblaron los salones y los campos. Seres humanos ignorados y recluidos en la trastienda social construida para ellos desde siglos, tomaron presencia, se presentaron como sujetos sociales. De dos hablaremos, por su particular significación aun para nuestros días, uno de ellos, efímero y pronto reencauzado dentro de pautas heredadas, la mujer; el otro, amenazante por su fuerza y persistencia y que llevó un siglo largo y sangriento a placarlo, el levantamiento de las masas campesinas y de las plebes urbanas. Los nuevos sujetos sociales eran, los unos, ágrafos, los campesinos; los otros, sin acceso a la escritura como instrumento social, las mujeres, por cierto nos referimos en este caso a las mujeres de los sectores de poder. Frente a ellas: las masas campesinas, las plebes urbanas y las mujeres, estaban los intelectuales del grupo criollo, la pre-burguesía que pretendía ser la heredera natural de los beneficios de la Revolución. El discurso de estos jugará un doble papel: expresará a un sujeto de discurso fuerte y plenamente poseído del ejercicio de la *subjetividad*, tal como fueron los casos paradigmáticos de nuestros dos pensadores, Sarmiento y Alberdi; y expresará de modo mediatisado, ya sea mediante el silencio o mediante las propuestas y exigencias de ordenamiento, a todos aquellos otros sujetos. Con esto el discurso de la época, en manos de estos intelectuales, se nos presenta como un proceso constante y hasta obsesivo de deconstrucción y construc-

⁶ JUAN BAUTISTA ALBERDI, *Fragmento*, p. 69; *Ideas para un curso de filosofía contemporánea* (1840), México, UNAM, 1978, p. 14; cfr. nuestro libro *El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII*, Quito, Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional, 1984, tomo II, cap. XIII «La filosofía del lenguaje».

ción de sujetos sociales. Este hecho atravesó el siglo y aun más allá en cuanto aún lo vivimos⁷.

Por cierto que no todos los escritores ejercieron aquel papel de mediátizadores del mismo modo. Las variantes de esa función se relacionan, como podremos verlo más adelante con las modalidades que muestra el ejercicio dialéctico. Un documento ciertamente notable que puede leerse en las páginas de la conocida novela de José Mármol, *Amalia* (1850), señala agudamente aquel despertar de la mujer en la etapa revolucionaria, así como su desaparición posterior de la escena política. Otros textos, que veremos luego, nos permitirán medir la fuerza del levantamiento campesino, uno de los hechos que reavivó permanentemente aquel referente discursivo.

La emergencia de la mujer, favorecida por el impacto ablandador de estructuras que supone toda revolución, coincidió temporalmente con el desarrollo de ésta. Tal como ya lo anticipamos, su brillo disminuyó a partir de la etapa de reordenamiento pos-revolucionario a medida que la vida privada recuperó su función de control social. El ejemplo más notable fue sin dudas, el de Manuelita Sáenz. Pero veamos lo que nos dice Mármol, con motivo de la pintura que nos hace de dos de las heroínas de su novela las que eran mujeres «del tipo perfecto de 1820, que podemos hacer llegar, si se quiere, hasta 1830. Porque la generación que se desenvolvió durante la revolución —termina diciendo— tanto en hombres como en mujeres, en lo moral como en lo físico, han tenido un sello muy especial que ha desaparecido con la época»⁸.

El otro sujeto social que apareció con la Revolución, como ya lo dijimos fue más inquietante, si bien en aquellos años iniciales no dejó de ser percibido en su grandeza. Nos referimos al levantamiento del campesinado y de las plebes ciudadanas. Su aparición en la historia le llevó a Juan Bautista Alberdi a declarar en Buenos Aires, en 1837, que «el porvenir es el de la plebe» y que «todo conduce a creer que el siglo XIX acabará plebeyo y nosotros —concluía diciendo— le saludamos por este título glorioso». Simón Rodríguez, en Valparaíso, en 1840, afirmaba que «los pueblos no pueden dejar de haber aprendido, ni dejar de sentir que son fuertes» y llegaba a afirmar, con un entusiasmo parecido al de Alberdi, que «El poder de las masas es de ley natural». Sarmiento, desde Santiago, en 1842, comentando el *Ruy Blas* de Víctor Hugo que había sido puesto sobre tablas, decía

⁷ Cfr. «Eugenio Espejo y los comienzos y recomienzos de un filosofar latinoamericano», en nuestro libro *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, 1993, pp. 164-181; y «Preliminar sobre la aventura», en nuestro libro *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994, primer tomo.

⁸ JOSÉ MÁRMOL, *Amalia*, Buenos Aires, Ediciones de Capítulo, 1967, tomo II, p. 191.

que «la guerra de la independencia americana nos había familiarizado, con estos Ruy Blas, que han aprovechado la ocasión de un sacudimiento social para manifestarse... no hay república en América —decía luego— que no tenga hoy generales y diplomáticos que han sido en su origen verdaderos lacayos», como lo era precisamente Ruy Blas. El «lacayo», nos aclara luego, es «el peón, el artesano, el marinero, el bodegonero, el roto, el hombre, en fin, que se halla mal colocado en la sociedad pero que puede ser un hombre extraordinario». José Mármol, desde Montevideo, en 1850, nos hablaba de «...ese potro salvaje de América, a quien llamamos pueblo libre, porque había abierto a patadas, no el cetro sino la cadena del rey de España, no la tradición de la Metrópoli, sino las imposiciones inmediatas de sus opresores...». En fin, Juan Montalvo, desde Panamá, en 1880, nos hablaba de uno «de esos palurdos que llamamos *chagras*, disfrazado de jefe» y después nos explicaba la palabra diciendo que ella quería decir, un guajiro, un sabanero, en fin, con otros nombres, un lépero, un roto, un montuvio, un gaucho, personajes cuyo ascenso fue posible tan sólo después de quebrada la dura sociedad de castas del siglo XVIII y que en el Ecuador alcanzaron un reconocimiento con el gobierno de Urbina (1852-1856), en los mismos años en que sucedía otro tanto en el Río de la Plata con Juan Manuel de Rosas (1835-1852) a quien los ultramontanos llegaron a acusarlo de «socialista»⁹.

Volvamos ahora a la cuestión del lenguaje. Frente a aquella situación de emergencia social generalizada, no nos cabe duda que aquella Filosofía del lenguaje, explícita en Sarmiento y supuesta claramente en Alberdi, era básica. Se trataba de un saber lingüístico que preguntaba por las hablas en un mundo ajeno a los oídos neoclásicos, enfrentado con quienes no habían percibido todavía con claridad, o no querían hacerlo, las consecuencias de la revolución y su inevitable función referencial de todo discurso. «...cómo si en una época de regeneración social —exclamaba Sarmiento— el idioma legado por el pasado había de escapar a la innovación y a la revolución». Aquel saber preguntaba, además, dentro de los marcos de una pragmática y en íntima relación con el valor comunicativo del lenguaje, con la pretensión de alcanzar niveles fuertes de performatividad. Por lo demás, aquella «Filosofía americana», en tanto filosofía cuyo punto de partida se encontraba, como lo decía el mismo Alberdi, en «problemas vitales» y era

⁹ JUAN BAUTISTA ALBERDI, *Fragmento*, pp. 74-75; SIMÓN RODRÍGUEZ, *Sociedades americanas de 1828*, Valparaíso, 1840, II, 3 y 34 y el art. «Partidos», en *Obras Completas*, Caracas, Universidad Simón Rodríguez, 1967, tomo II, p. 386; DOMINGO FAUSTINO SARMIENTO, *Polémica*, p. 114; JOSÉ MÁRMOL, *Amalia*, ed. cit., I, 72; JUAN MONTALVO, *Catilinarias*, París, Garnier, s/f, I, 27-28.

por tanto, como ya lo hemos dicho también una «Filosofía de la vida» y, principalmente, de la vida social, no podía sino ocuparse del lenguaje en cuanto habla. De ahí, pues, la afirmación de Alberdi para quien «la legitimidad de un idioma no puede venir sino del pleno desempeño de su misión», enunciado de claro y preciso sentido pragmático-lingüístico¹⁰.

La conjunción de Filosofía americana y Filosofía de la vida en los orígenes de la Filosofía latinoamericana ofrece, además, otros aspectos de no menor interés que los ya señalados y en relación con la problemática del discurso. Uno nos lo muestra la exigencia de un ordenamiento o reordenamiento de los saberes y de las prácticas, cuestión que tiene mucho que ver con los procesos de codificación que se acentuarán fuertemente en la segunda mitad del siglo XIX; otro, asimismo conectado con lo que acabamos de decir: la polémica con el casticismo y el grammaticalismo y, en fin, el de la discursividad como ámbito propio de la razón filosófica. Junto con este problema que, como veremos, es definitorio respecto de un tipo de filosofar que es el que se prolonga con la Filosofía latinoamericana, deberemos ocuparnos de las formas discursivas para el ejercicio de aquella discursividad o racionalidad discursiva. Todos estos problemas, en bloque, nos han de llevar a la cuestión de la dialéctica.

Comencemos por la cuestión del reordenamiento de los saberes y de las prácticas. Ha sido frecuente entre quienes estudian el desarrollo histórico del pensamiento en América Latina afirmar la originalidad que suponen tanto la elección como el rechazo de ciertas corrientes de la filosofía europea o algunos de sus filosofemas en atención a nuestras circunstancias. Aquellos hechos probarían por lo menos que no somos servilmente imitativos. La cuestión podría ser replanteada en otros términos más ricos si pensamos en lo que hemos denominado reordenamiento de los saberes y de las prácticas, cuestión que supone elecciones y rechazos, pero desde una masa de pensamiento pre-existente, sometida a un proceso constante de cambio en su estructura. Pues bien, este reordenamiento depende de un conjunto de principios algunos de los cuales lo son explícitamente, como es el caso de la «vida» en Sarmiento y de lo «americano» en Alberdi. Este último tenía clara conciencia de lo que estamos señalando. «La filosofía de cada época —afirmaba en sus *Ideas para un programa de filosofía contemporánea*— y de cada país ha sido por lo común la razón, el principio, o el sentimiento más dominante y más general que ha gobernado todos los actos de su vida y de su conducta. Y esa razón ha emanado de las necesidades más imperiosas de ese período y de cada país...». Este hecho es el que, precisamente, hace necesario, a juicio de Alberdi «que exista una filosofía

¹⁰ JUAN BAUTISTA ALBERDI, *Fragmento*, p. 82.

americana». El célebre escrito alberdiano de 1840 (no de 1842 como tantas veces se ha dicho de modo equivocado), las *Ideas* que acabamos de nombrar, consiste, justamente, en una propuesta de reordenamiento de saberes y de prácticas, desde una determinada racionalidad que nos sirve de principio ordenador tanto de nuestros saberes como de aquellos que puedan enriquecernos.

Sarmiento, por su parte, señalaba que la falta de un principio ordenador, la carencia de una filosofía, influía negativamente en las opiniones y se reflejaba en las tendencias y en la dirección de la política. Conocimientos y prácticas se le presentaban, pues, renuentes a aquel ordenamiento que tal como ya lo hemos dicho debía derivar de una filosofía entendida como «ciencia de la vida». En función de esto, el siglo XIX, frente al anterior, se le aparecía como «la construcción de un orden nuevo»¹¹.

Veamos ahora la polémica con el casticismo y el gramaticalismo. Se trataba del enfrentamiento de una generación plenamente consciente de que el punto de partida histórico había sido revolucionario y que había todavía, a pesar del triunfo de las armas, reductos no dominados. En este caso la «Segunda independencia» trataba de ser alcanzada mediante la quiebra del horizonte de decibilidad imperante, en otras palabras, del régimen de códigos de lo dicho y lo no dicho. El enemigo era, en este caso, un saber lingüístico fuertemente gramaticalizado y regido por un marcado tradicionalismo. Alberdi hablará de un «godismo» en el idioma y ambos, Alberdi y Sarmiento, denunciarán el casticismo como ideología reaccionaria cuyos alcances iban mucho más allá de la gramática y su pretensión de pureza. Precisamente de los que militaban en ese «clasicismo» dirá Sarmiento «que no conocen de la misma la media en filosofía del lenguaje». En fuerte contradicción con el conservatismo en materia de idioma adoptarán ambos una posición que contrasta con el vigoroso movimiento colombiano y ecuatoriano que hizo de la lengua española un escudo social y político, a la vez que levantaba la lengua de Cervantes como el símbolo más acabado de su casticismo. Frente a esto Alberdi dirá que quien siga lo castizo «se quedará, conforme a Cervantes, pero no conforme al genio de nuestra patria» y Sarmiento, por su parte, afirmará que es «imposible hablar en el día el lenguaje de Cervantes». Demás está que aclaremos que la grandeza del *Quijote* no estaba en cuestión en esta lucha contra un cervantismo convertido en una ideología basta, montada sobre el desprecio de los sectores populares y sus hablas.

¹¹ JUAN BAUTISTA ALBERDI, *Ideas*, ed. cit., pp. 6 y 10; DOMINGO FAUSTINO SARMIENTO, *Polémica*, pp. 121 y 152. Cfr. nuestro trabajo «Semiótica y utopía en Simón Rodríguez», citado, parágrafo titulado «El reordenamiento de los saberes y de las prácticas», pp. 393-395.

«Los gramáticos —decía Sarmiento— son como el senado conservador, creado para resistir a los embates populares, para conservar la rutina y las tradiciones, son, a nuestro juicio, si nos perdonan la mala palabra, el partido retrógrado, estacionario de la sociedad de habladores...». Como consecuencia de este rechazo, declarará que su lenguaje no es «castizo», sino «mestizo» y, recurriendo a una expresión popular de origen quichua, expresará eso mismo recurriendo a una paradoja, diciendo que él es «hombre de *cancha*». Eva Giberti ha mostrado, en efecto, que la paradoja nos abre «a lo omitido en lo dicho del decir, inaugurando una nueva inteligibilidad» que es, justamente, lo que pretendía Sarmiento.

Esta polémica tal vez pueda ser medida en sus correctos alcances si se piensa, además, que en la época, tanto nuestros dos escritores como para otros que como ellos se oponían a todo lo que fuera rancio, había sin embargo, una correlación entre gramática y política. Ambas debían mostrar un orden y ese orden era asimismo el que debía regir tanto el habla como la conducta de los ciudadanos, no sólo en sus aspectos útiles, sino en su conducta como tales. Simón Rodríguez a quien de ninguna manera se le podría acusar de «godismo» ni de «casticismo» en aquel sentido reaccionario, sentía la necesidad de un acuerdo entre lenguaje y vida —el mismo que exigían Alberdi y Sarmiento— y lo expresaba como una compatibilidad de estructuras y de códigos, entre gramática y política. Se trataba de la búsqueda de un «estilo americano», tal como nos lo dice Alberdi a propósito de estas mismas cuestiones, con lo que no se quería decir otra cosa que una humanidad, enraizada en un tiempo y en un lugar, había de alcanzar modos propios de objetivación. No lejos de estos planteos se encuentra la categoría de *habitus* rescatada en nuestros días por Bourdieu¹².

Ocupémonos ahora de la cuestión de la discursividad. Tal vez resulte extraño si decimos que desde estos lejanos orígenes la Filosofía latinoamericana ha tenido como ámbito la discursividad y que ni en su seno se han generado posiciones, nunca lo fueron en el sentido de romper con sus límites, sino en el de encontrar las formas discursivas apropiadas para su ejercicio. La cuestión tiene que ver con la distinción entre *lengua* y *hablas* y la actitud, presente en más de uno de los grandes clásicos de la filosofía de perforar el nivel de las segundas y radicarse en la primera. Por otra parte,

¹² JUAN BAUTISTA ALBERDI, *Fragmento*, pp. 80 y 83; DOMINGO FAUSTINO SARMIENTO, *Polémica*, pp. 46, 61, 82; Cfr. nuestro trabajo: «Educación para la integración y utopía en el pensamiento de Simón Rodríguez», en Araisa, *Anuario del Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos*, Caracas, núm. 1, años 1976-1982, pp. 161-187; Cfr. MALCOLM DEAS, *Del poder y de la gramática y otros ensayos sobre la historia, política y literatura en Colombia*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1993; EVA GIBERTI, *Tiempos de mujer*, Buenos Aires, Sudamericana, 1990, p. 29.

la fuerte instalación en lo discursivo pone de manifiesto la vocación dialéctica que muestran todos nuestros grandes pensadores aun cuando esto no surja de modo explícito. Demás está que aclaremos aquí que discursividad implica necesariamente dialecticidad y que hablar desde la Filosofía latinoamericana es, sin más y simplemente, ejercer un habla, aun cuando la misma inevitablemente aparezca revestida con formas de un metalenguaje. Este hecho, defendido respecto de la «filosofía de la vida» en Sarmiento y de la «filosofía americana» en Alberdi nos explica, en parte, así lo vemos nosotros, el condicionamiento desde el cual hemos recibido el «giro lingüístico». Es únicamente en el nivel de las hablas en donde es posible captar el hecho de que todo lenguaje lo es acabadamente cuando se nos presenta en «posición de comunicación»¹³.

Ahora bien, cabe preguntarse si es posible filosofar fuera del ámbito de la discursividad. La respuesta no puede ser sino negativa en cuanto que todo lenguaje ha de llegar a expresarse en ese plano. Sin embargo, paradójicamente, se ha pretendido más de una vez colocarse en el nivel profundo de la «lengua», desplazando las «hablas», lo que pareciera ser posible en la medida en que la lengua ha dejado de ser un hecho lingüístico y se la ve como una puerta hacia lo ontológico. Para llevar a cabo el intento no queda otra vía que la de desplazarnos desde la frase hacia la palabra, quebrar en lo posible el lugar que ésta tiene en el sintagma y abrirlas al juego, muchas veces caprichoso de los universos paradigmáticos. Lógicamente el filósofo busca términos cargados de riqueza semántica y trata de eludir, además, el peso del significante para quedarse en un mundo de significado, con todo lo cual concluye escindiendo el lenguaje en dos niveles incommensurables, el del habla cotidiana y el de la lengua, a la que habría llegado y que le abre al misterio y a lo sublime. Y aquí viene la paradoja que para poder transmitir esta experiencia inefable ha de poner todo en norma discursiva, ha de realizar lo que podríamos llamar una sintagmatización de aquellas palabras sublimes y ha de negar con su propio acto la pretendida incommensurabilidad. Este es uno de los aspectos que podemos ver en el análisis morfológico —hay otro intento equivalente llevado a cabo desde lo fraseológico, que no comentaremos aquí— sobre el que organiza su texto Martín Heidegger en su libro *¿Qué es pensar?* Un análisis de este escrito atendiendo a la paradoja señalada nos permitiría, a pesar de Heidegger mismo, leer su escritura como «habla» y descubrir el interno movimiento dialéctico que intenta suprimir, mediante el recurso del refugiarse en esa «lengua» mítica. En el fondo estamos ante una pretendida desocialización

¹³ «Filosofar e historiar en nuestra América», ponencia leída en el VIII Congreso Nacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de México, Aguascalientes, noviembre de 1995.

del lenguaje que cae, inevitablemente, en otra paradoja: la de socializarlo, pero apuntando a un determinado «mercado lingüístico», tal como le ha llamado Bourdieu a este hecho¹⁴.

La Filosofía latinoamericana, al no ontologizar planos del lenguaje y al no establecer incommensurabilidades en el seno del mismo, no se sale del ámbito de la discursividad, no pretende abandonar el discurso, no elude la dialecticidad que acompaña normalmente al movimiento de las hablas. Y este es el principal alcance de la filosofía del lenguaje de la que habló Sarmiento, más allá de que haya o no captado una problemática sólo visible en nuestros días.

José Martí, por su parte y, de modo conciso señaló también este hecho con palabras que nos permiten desnudar la ideología de intentos de análisis morfológico como el que hemos comentado: «Las frases quedan flojas —dice— cuando no son completas», en pocas palabras, en un lenguaje cabal, la frase exige la discursividad. Resulta pues claro que el sujeto de que se trata en estos fundadores es simplemente un sujeto en posición de discurso, vale decir, de comunicación, con un sentido social. El concepto con el que se trabaja es aquel *Weltbegrif* del que habla Kant, aquel «concepto mundial» opuesto al *Schulbegrif*, el de los académicos limitados al vocabulario vigente en la escuela. Acto comunicativo y discursividad se suponen e implican mutuamente y hacen que frases o palabras no queden «sueltas» como si pudieran estar a disposición del mismo modo que lo está un clavo, según lo que nos decía Simón Rodríguez en su defensa de los valores sintagmáticos. Se trata de un filosofar que pregunta por las voces que nos hablan, las que son siempre voces humanas y no un mítico lenguaje que tiene la capacidad de hablarnos. Así, pues, sin pretender ignorar la función lingüística que cumple ese horizonte de la *lengua* o de la *competencia* en tanto lenguaje, la Filosofía latinoamericana es un decir de hablas y la filosofía del lenguaje a la que se refirió Sarmiento es, como ya lo hemos dicho, básicamente una pragmática; y es por eso mismo que aquel filosofar de hablas goza de la movilidad de lo dialéctico, así como es factible en su seno la narratividad, expresada, por lo general en ella, como filosofía de la historia.

Conjuntamente con todo esto aquella discursividad supone, además, de preferencia, ciertas formas discursivas, así como una inquietud permanente por la cuestión de los signos y, con ellos, de los símbolos. Por último,

¹⁴ MARTÍN HEIDEGGER, *¿Qué es pensar?* (*Was heisst Denken?*), Buenos Aires, Nova, 1964 (*Vorträge und Aufsätze*, Tubingen, Neske Verlag, 1954); JUR LOTMAN y la Escuela de Tartu. *Semiotica de la cultura*, Madrid, Cátedra, 1979, p. 61; PIERRE BOURDIEU, *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1990, cap. «El mercado lingüístico».

esta discursividad juega con lo sintagmático y lo paradigmático, pero se apoya en lo primero en cuanto parte del presupuesto de que el sintagma excede no sólo a la frase, sino al propio discurso, no sólo es lexical, es la diacronía histórica dentro de la cual están la palabra y el sintagma¹⁵.

Veamos pues ya cuáles son aquellas formas discursivas. Todo lo dicho hasta aquí nos permite responder por qué aquellos textos aurorales a los que hemos bautizado como el acta de fundación de la Filosofía latinoamericana, contienen como momento significativo, una teoría del *ensayo*, desarrollada por Alberdi y una teoría del *diariismo* explicada por Sarmiento.

La Revolución del 1810 significó la quiebra de una sociedad fuertemente textualizada. Un complejo régimen de códigos, organizado sobre una semiosis que abarcaba la cultura en todas sus manifestaciones y sectores humanos, imperaba en una sociedad estamentada y marcadamente estacionaria. El proceso de descontextualización tuvo dos etapas: las armas cumplieron con la primera; la siguiente fue asumida por la generación posterior a las guerras contra España —se trataba de completar la primera, pero no ya contra la Metrópoli, sino contra los hábitos y costumbres que nos había dejado, propia de una sociedad que no había aún conocido los aires del siglo. Surgió de este modo el plan de una «segunda independencia» o «emancipación mental». No se trataba, sin embargo, de re-textualizar desde otros sectores de poder. Pretenderlo hubiera sido una utopía, tal como lo habían probado los sucesivos fracasos de nuestros jacobinos. Lo que hacía falta era abrirse a un juego dinámico, atento al cambio, pero consciente también de que no todo había de ser trastornado. A esto el mismo Alberdi le llamó también «desarrollo inteligente». En pocas palabras, había que impulsar a una sociedad hacia un movimiento, el que si bien entrevisto por los miembros más ilustres de la colonia, no había adquirido el impulso que marcaban los focos de la civilización mundial. La revolución seguía siendo el referente absoluto, pero ahora se trataba de introducirle una racionalidad, así como de crear las herramientas que nos permitieran constituirla dentro de los marcos del progreso, especie de dios del siglo.

Esa divinidad tenía como categoría primaria y simbólica, el «movimiento». «Todo es móvil y transitorio», dice Sarmiento con palabras que nos hacen recordar inevitablemente aquellas tomadas de Carlos Marx por

¹⁵ MANUEL KANT, *Crítica de la razón pura*, «Metodología trascendental», cap. III «Arquitectura de la razón pura» (*Kritik der reinen Vernunft*, Wiesbaden, Insel Verlag, II, 1974, p. 700), cfr. nuestro trabajo «Semiótica y utopía en Simón Rodríguez», citado, cap. «El ideal de la parquedad y de la propiedad de la lengua», pp. 395-398; JOSÉ MARTÍ, *Obras completas*, La Habana, Editora de Ciencias Sociales, tomo 18, 1975, p. 291.

Marshall Berman. «Nosotros —nos dice más adelante— ansiosos de sacudir las cadenas políticas y literarias, nos pusimos prestamente a la cabeza de todo lo que se presentó marchando bajo la enseña del movimiento». Por su parte, Alberdi, filósofo, dirá de su estudio sobre la filosofía del derecho que lo que lo caracteriza «es el movimiento libre e independiente», pero antes ha dicho confirmado la idea de transitoriedad que vimos expresada por Sarmiento, que los libros filosóficos «van siendo como esos insectos que nacen y envejecen en un día». El movimiento, al que Sarmiento expresará más tarde en el *Facundo* mediante una multitud de metáforas, se enmarca —y no podía ser de otro monto— dentro de la revolución como categoría referencial constante: «Nosotros vivimos —decía Alberdi— en medio de dos revoluciones inacabadas. Una nacional y política que cuenta veintisiete años —vale decir, la de 1810— otra, humana y social que principia donde muere la edad media y cuenta trescientos años».

Pues bien, si toda discursividad supone de por sí movimiento, cuánto más no lo supondrá una escritura realizada desde ese principio enarbolado como símbolo mismo del progreso y de la civilización, como un hecho universal. El proceso de descontextualización, que no se reduce a una cuestión institucional sino que es más que eso una apertura eficaz al conocimiento de la realidad. Deberá ser concretamente impulsada mediante formas discursivas aptas. A esta exigencia responderán nuestros luchadores sociales mediante el *diarismo* y el *ensayo*, formas discursivas que nos muestran, además, una particular manera de comprender y de poner en ejercicio la dialéctica. Estamos de este modo ante otro de los aspectos salientes de aquellas filosofías de la vida y de lo americano.

Diarismo y ensayo se confunden, son dos canales expresivos que se dan la mano. El libro escrito con espíritu ensayístico tiene la movilidad de la publicación periódica: «...hoy los libros —declaraba Alberdi— se hacen en el momento y se publican sobre la marcha». Por otra parte, no sin razón los papeles públicos de la época han sido considerados como «periodismo de ensayo». Pues bien, en una sociedad «ordenada» en donde los escritos «provisorios» pierden todo sentido, lo que impera es el tratado, fiel reflejo de un universo de códigos establecidos y no discutibles. Se trata de un saber que se pretende «científico» no opinable, en el que los juicios de valor no se arriesgan a ser cuestionados o no se siente esa necesidad y, por eso, se ocultan entre líneas. Pues bien, en los escritos que aquí nos interesan, los papeles periódicos que responden al espíritu del «diarismo» y los ensayos, aquella pretendida objetividad que sólo requiere ser informada, no rige. En los textos fundacionales de la Filosofía latinoamericana no es la información lo que se busca, sino la opinión y la puesta de los juicios de valor en la parte legible de la escritura. Por eso Sarmiento dirá de Larra

—ejemplar en esto— que él es «el modelo de todos los escritores públicos de América Latina». El tratado, en una sociedad verticalista, se impone por medios coactivos externos a la escritura, mientras que el diarismo y el ensayo de que hablamos, pretenden imponerse desde la escritura misma, es decir, ejercer vigorosamente la performatividad, apoyarse en ella. El tratado no es un *acto de habla*, es un acto institucional, diarismo y ensayo intentan ser pura y simplemente actos de habla. Más tarde, la consolidación del proceso capitalista desplazará la importancia y el interés hacia los contenidos informativos de la hoja periódica, así como los textos serán expresión del espíritu de «codificación», según la palabra puesta de moda por Jeremías Bentham. Será entonces la época del abandono de las posiciones iniciales tanto de Sarmiento como de Alberdi. Una etapa de contextualización se habrá iniciado entonces.

Por otro lado, ese diarismo saturado de espíritu de ensayo y ese ensayo sujeto fuertemente como lo otro al «interés del momento» al «valor de la circunstancia», se nos presentan como canales apropiados que responden a la exigencia básica de cambio cuyo referente es siempre la revolución. No se trata de una escritura vespertina, sino auroral. Si José Luis Gómez Martínez ha dicho en su *Teoría del ensayo* que «el ensayista es el último en aparecer en la historia literaria de un país», aquí es, justamente lo contrario, es primero. Otro tanto sucede en Cuba en donde se da idéntica relación entre revolución y escritura no-textualizada, tal como podemos verlo de modo exponencial en los escritos de José Martí. Ante un proceso en el que lo primero y fundamental se encuentra en el rechazo de las formas opresivas y en el que la categoría de movimiento adquiere aquella fuerza que ya hemos señalado, el escritor no va más allá, según nos lo dice el héroe cubano, de «tentativas de estudios» y, más aun, «modestas tentativas», modestas pero no por eso débiles ni menos aun equivocadas. La Filosofía latinoamericana es deudora de todo eso¹⁶.

Y ahora concluiremos hablando de la dialéctica. La fuerza que tiene el desarrollo discursivo en estos textos originarios de nuestra filosofía —fuer-

¹⁶ JUAN BAUTISTA ALBERDI, *Fragmento*, pp. 84, 86, 89; DOMINGO FAUSTINO SARMIENTO, *Polémica*, art. «Diarismo» (1841), pp. 12-13, 81, 90-92; cfr. nuestro estudio «El siglo XIX latinoamericano y las nuevas formas discursivas», en la obra conjunta *El pensamiento latinoamericano del siglo XIX*, México, IPGH, 1986; asimismo nuestro estudio «Barbarie y feudalismo en las páginas del *Facundo*», Puerto San Martín (Santa Fe, Argentina), *Cuadernos de la Comuna*, núm. 16, 1989; JURI LOTMAN, *Semiotica de la cultura*, ed. cit., p. 77; JOSÉ LUIS GÓMEZ MARTÍNEZ, *Teoría del ensayo*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991, p. 37; nuestro estudio: «Tras las huellas dispersas de una Filosofía latinoamericana», en el libro ya citado *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, t. II, pp. 119-123; JOSÉ MARTÍ, *Obras completas*, Editora de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, tomo 23, pp. 137 y 301.

za ausente en escritos contemporáneos como el que comentamos al hablar del caso en Heidegger— se corresponde con la presencia en ellos de lo dialéctico. Curiosamente, así como Sarmiento fue uno de los primeros, si no el primero, en hablar de una «filosofía del lenguaje» entre nosotros, Alberdi, según parece, utilizó por primera vez el término «dialéctica» en textos que no dejan lugar a dudas de su parentesco con el pensamiento de Hegel, filósofo que según él mismo nos informaba «había muerto hace poco». Ese hecho le llevó a Arturo Ardao, que percibió ese aire de familia, a hablar de Alberdi como «un miembro supernumerario del grupo de los jóvenes hegelianos». De todos modos, se ha de tener cuidado en la valoración y uso de lo dialéctico en los textos que estamos comentando en cuanto que el término «dialéctica» no es unívoco. Jacques D'Hondt ha señalado acertadamente «la infinita variedad de *Aufhebungen* que hay en Hegel» y otro tanto debemos decir de lo dialéctico entre nosotros. Las variaciones, aun dentro de la misma *Fenomenología del espíritu*, se relacionan, entre otros motivos, con aquel polo referencial absoluto que rige a esta obra célebre: la revolución y, en particular, la Revolución Francesa, a tal punto que es posible hablar de formas dialécticas pre-revolucionarias, revolucionarias y pos-revolucionarias. Y esto que estamos diciendo se muestra con claridad asimismo entre nosotros, a tal extremo que podría servir como criterio de periodización.

Ahora bien, si lo dialéctico tiene tanta presencia en las páginas del *Frag-
mento preliminar al estudio del derecho* (1837), no menos lo tiene en los
escritos periodísticos sarmientinos de los años 1841-1842. La dialéctica
que ambos ponen en ejercicio, por lo demás, difiere violentemente de
lo que ambos hacen en escritos posteriores. En particular nos referimos al
libro *Bases y puntos de partida para la constitución de la Confederación Ar-
gentina* (1852) de Alberdi¹ y al *Facundo* (1845) de Sarmiento. Para hablar
de la más conocida de esas dos obras, diremos, en pocas palabras, que los
documentos fundacionales de la Filosofía latinoamericana no juegan con la
dialéctica del *Facundo*. Menos aun, por cierto, con la que podría surgir de
una lectura del libro también de Sarmiento *Conflictos y armonías de las ra-
zas en América* (1883).

En el Alberdi del año 1837-1840 y en el Sarmiento de los años 1841-1842, se trabaja con la categoría de *Aufheben* organizada sobre términos
contrarios conciliables: campesinado y plebe urbana, por un lado, pre-bur-
guesía con sus intelectuales, por el otro. Esta dialéctica se quiebra más
adelante, como hemos dicho en obras en las que el término propiamente

¹ N. del E. Existe edición mexicana de esta obra de Alberdi con el título *Bases y puntos de
partida para la organización política de la República Argentina*, Puebla, Cajica, 1969.

americano (campesinado, plebes urbanas) resulta impugnado radicalmente, de modo brutal en Alberdi y de un modo no tan duro en Sarmiento debido, tal vez, a la cercanía de los escritos juveniles anteriores al *Facundo*. De todos modos, una violenta ideología europeísta desplaza sus primeras posiciones.

La dialéctica alberdiana se nos aparece construida como un intento de lectura, pero también como una estrategia política. Nos dice que los pueblos siguen una marcha «inexorable» que va siguiendo sucesivas formas sociales y de gobierno hasta llegar a la democracia, pero sucede que tal proceso «indestructible» ha sido paradojalmente violado entre nosotros, hemos saltado por encima de todas las etapas y aquí estamos en plena democracia intentando iniciar el cambio por el fin. ¿Ha sido negada por esto la marcha «necesaria» e «inexorable» de lo dialéctico? Pues Alberdi entiende que no, porque los procesos dialécticos, con su necesidad, se desencadenan a partir de premisas históricas «que han sido establecidas de antemano». Entre esas premisas, que podrían no haberse dado, se encuentra la revolución y ella es la que ha invertido lo que debería ser lo «normal», estableciendo otra normalidad, la revolucionaria. Y aquí no podemos menos que transcribir el célebre texto: «Nuestra situación, a nuestro modo de ver —dice Alberdi— es normal, dialéctica, lógica. Se veía venir, era inevitable, debía llegar más o menos tarde, pues no era más que la consecuencia de premisas que habían sido establecidas de antemano». ¿En qué consiste aquella estrategia que mencionamos? Pues, en dejar sin discurso a las «relicquias aristocráticas» que entendían que esa presencia de las masas americanas era un hecho casual, y obligar a aquellas a aceptarla como necesaria; pero, por otra parte, hacer una lectura desde una dialéctica que se desplaza sobre el móvil terreno de lo histórico, con lo que a su vez nos ponemos de alguna manera por encima de la necesidad. Por eso mismo, el paso a dar ahora desde una democracia intuitiva hacia una democracia racional, la síntesis que ha de coronar al proceso, ya no depende de lo inexorable, pues, es obra de nuestras manos; pero también es obra de ese «otro», esa «alteridad» hasta entonces ignorada que Alberdi obliga a reconocer y de la que habrá de surgir, a su vez, la movilidad de la síntesis misma por obra de su poder emergente. «El futuro de la humanidad será plebeyo». El papel que las masas campesinas juegan en esta dialéctica es indudable, ellas marcan el nivel y «pretender nivelar el progreso americano —dice Alberdi— al progreso europeo, es desconocer la fecundidad de la naturaleza en el desarrollo de todas sus creaciones». Estábamos ante un Alberdi americano.

El punto de partida de la dialéctica de Sarmiento es la misma: la revolución y la emergencia de las plebes. Hemos vivido ya la etapa «destructi-

va», la de las armas y ahora se trata de «construir», de constituir la filosofía que rige a ambos momentos que es la misma: la filosofía de la vida. El objetivo que ha de alcanzar este proceso es la conciliación que en la antigua sociedad de castas era impensable. Del súbdito estamos pasando al ciudadano y ello gracias a que el hombre de pueblo, el roto chileno, el guaso, oculta bajo su rusticidad al ser humano y, en ocasiones, es de una nobleza que no encontramos en quienes detentan el poder. Los excesos a los que se entregó el esclavo —dice aproximándose a la célebre figura hegeliana— constituyeron un momento inevitable de la revolución. Ahora, gracias a las virtudes intrínsecas de ese hombre estamos en la etapa constructiva que es, a la vez, de integración social, sin olvidar que las sucesivas síntesis no ponen fin al movimiento, categoría símbolo de la modernidad que en estos escritores y luchadores sociales se nos muestra claramente con planteos que siguen aún vivos¹⁷.

En otros ensayos nuestros hemos tratado de probar que la Filosofía latinoamericana se desarrolla en una serie de comienzos y recomienzos. Aquí hemos intentado esbozar uno de ellos, no el primero, pero sí uno de los primeros y más ricamente significativos.

¹⁷ JUAN BAUTISTA ALBERDI, *Fragmento*, 58, 73-74, 79 y 95; DOMINGO FAUSTINO SARMIENTO, *Polémica*, pp. 8, 19, 98-99, 117, 119; ARTURO ARDAO, *Hoy es historia*, Montevideo, núm. 63, 1994, pp. 19-20; JACQUES D'HONDT, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Buenos Aires, Amorrortu, 1966, p. 350; ARTURO ANDRÉS ROIG, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 113.