



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Latencias: teorías culturales iberoamericanas en torno a 1945

Autor: Schmich, Niklas

Forma sugerida de citar: Schmich, N. (2022). Latencias: teorías culturales iberoamericanas en torno a 1945. *Cuadernos Americanos*, 2(180), 165-180.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año XXXVI, núm. 180, (abril-junio de 2022).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CCBY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ **Atribución:** usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ **No comercial:** usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ **Sin derivados:** si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Latencias: teorías culturales iberoamericanas en torno a 1945

Por Niklas SCHMICH*

1. La latencia en el análisis de la memoria histórica

HABER NACIDO EN LA ALEMANIA de los tempranos años noventa hasta hace poco equivalía a pertenecer a una generación que provenía del poder simbólico de los muros caídos. No siempre fui consciente de ello. Sólo en 2019, cuando los medios de comunicación hacían eco del trigésimo aniversario de la Revolución Pacífica y la caída del Muro de Berlín, al hablar con mis padres, caí en la cuenta de que aquella cesura en la historia contemporánea tiene una inconmensurable trascendencia para distinguir entre el imaginario colectivo de su generación y la mía. No obstante, desde siempre los escombros que cruzan las calles de Berlín me conmovieron profundamente; son huellas que dan testimonio físico de la superación de una lógica de bloques, separaciones y dicotomías. Me he permitido iniciar este ensayo con una reflexión generacional para aclarar que mi perspectiva sobre la memoria histórica está configurada por un prisma semántico específico, que, a su vez, está expuesto a las contingencias del presente.

Proyectar las esperanzas de un cambio de época en acontecimientos específicos significa caer en una trampa historiográfica que ha puesto al descubierto el filósofo alemán Hans Blumenberg. En su célebre *Legitimidad de la Edad Moderna* (1966), Blumenberg afirma que las épocas adyacentes no se distinguen por fechas con-

* Investigador del Departamento de Filosofía Cultural y Estética de la Universidad de Wuppertal, Alemania, y de la Universidad Autónoma de Madrid, España; integrante del Seminario Iberoamérica Contemporánea, proyecto PAPIIT-UNAM IN303021 “América Latina y España: exilio y política en la órbita de la Guerra Fría”; e-mail: <niklas-schmich@t-online.de>.

El presente ensayo fue elaborado en el marco de los proyectos “The literary and philosophical legacy of the Spanish exile in Mexico” (DFG 451021342) y “América Latina y España: exilio y política en la órbita de la Guerra Fría”, antes mencionado.

El autor agradece al equipo de redacción de la revista *Cuadernos Americanos* las correcciones del presente ensayo.

cretas; se solapan y disponen de límites imperceptibles, sin fecha de caducidad. El momento de transición temporal entre dos épocas tiene un carácter específico que Blumenberg llama “umbral”: se trata de una dimensión temporal reconocible exclusivamente en retrospectiva, después de haber cruzado este espacio intermedio. Hace falta un análisis diferencial para identificar de forma aproximativa los puntos de inicio y fin del umbral. Los sujetos históricos, cuyas vidas se enmarcan en este umbral, son incapaces de una perspectiva diferencial; no son testigos del cambio.¹

Aunque los acontecimientos históricos no proporcionan una fuente de información acerca de un posible cambio de época, sus respectivos efectos materiales e inmateriales en la vida de sus individuos y sociedades son innegables. Para describir el mecanismo psíquico que responde a experiencias apabullantes a menudo se recurre al concepto de *represión*. Joan Ramón Resina emplea una metáfora que alude a la estrecha conexión entre memoria y espacio en esta teoría: “La represión sugiere la existencia de un mundo subterráneo que parece calcado de la distribución social del espacio en el siglo diecinueve: los suburbios y distritos marginales de las ciudades industriales, o las vidas sexuales ocultas durante la época victoriana”.² La represión establece niveles en el ámbito psíquico, pero se apoya en la eternidad del subconsciente y desconoce el tiempo en la descripción de las neurosis traumáticas. Por ello tal concepto resulta inadecuado a la hora de explicar síntomas que se manifiestan con retraso respecto a su causa.³

Sigmund Freud conocía esta problemática. Para ofrecer un marco conceptual capaz de abarcar aquellos periodos de incubación, es decir, los lapsos temporales entre accidente y efecto, en su obra *Moisés y la religión monoteísta* (1939) introduce la idea de *latencia*.⁴ Desde un punto de vista histórico conceptual la latencia se usa como *terminus technicus* en ámbitos tan diversos como la biología, la fotografía, la telecomunicación, la ingenie-

¹ Cf. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, ed. revisada, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1988, p. 545.

² Joan Ramón Resina, “Posguerra diferida: latencia como categoría de análisis histórico”, en Elcio Loureiro Cornelsen, Elisa Maria Amorim Vieira, Márcio Seligmann-Silva, orgs., *Imagem e memória*, Belo Horizonte, Rona/FALE-UFGM, 2012, pp. 41-62, p. 41.

³ Cf. *ibid.*, pp. 41-42.

⁴ Cf. fundamentalmente Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen*, Amsterdam, Verlag Allert de Lange, 1939.

ría eléctrica o la medicina.⁵ Como podemos observar en el libro *After 1945: latency as origin of the present* (2013) de Hans Ulrich Gumbrecht, la latencia representa un signo de continuidad en la interpretación de procesos históricos con elementos subliminales (como el sufrimiento psicológico colectivo, la violencia sistémica y los conflictos sociales difíciles de procesar). Se recurre a la latencia para sugerir la existencia de fenómenos que entraron en ese estado como consecuencia de acontecimientos drásticos y que desde entonces han actuado en el individuo de manera subyacente. Finalmente, brindan un complejo desafío metodológico: disponen de una articulación material, pero escapan de una concreción, escondida bajo la superficie de las apariencias.⁶

A continuación, trato de analizar la memoria histórica en relación con el ámbito iberoamericano para describir la presencia de latencias, cuyos orígenes se remontan a la colonización europea de América a finales del siglo xv.⁷ Las dos propuestas teóricas que analizo ofrecen lecturas muy diferentes sobre un mismo diagnóstico.

2. La latencia en la teoría occidentalista iberoamericana

Una realidad semioculta y desfigurada.

Francisco Romero

PARA los teóricos que analizo en este ensayo la latencia representa la realidad iberoamericana en su relación con la estructura interna y el proceso histórico del orden cultural de Occidente. El concepto de *latencia* en estas teorías no está asociado al ámbito psicosocial o a los traumas de horrores no procesados (o al menos la intención de su locución no se orienta hacia estas connotaciones). En muchos casos esta idea no se expresa de forma explícita y debe leerse entre líneas. En otros, los intelectuales iberoamericanos incluso hacen

⁵ Cf. *Interdisziplinäre Begriffsgeschichte ZfL* (Berlín), sv “Latenz”, 2017, en DE: <<https://begriffsgeschichte.de/doku.php/begriffe/latenz>>. Consultada el 2-IV-2022.

⁶ Cf. Hans Ulrich Gumbrecht, *After 1945: latency as origin of the present*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2013, p. 23.

⁷ En la investigación la categoría de latencia se aplica a fenómenos históricos y contextos sociales múltiples. Por ejemplo, Joan Ramón Resina, en el ensayo antes citado, la usa como base de una hipótesis histórica que considera el periodo de transición española como una posguerra diferida, véase Resina, “Posguerra diferida” [n. 2].

uso del término concreto de *latencia*. Algunos textos clave del filósofo cultural argentino Francisco Romero brindan un ejemplo paradigmático de un discurso más extendido. Encontramos un empleo directo de este término en el prólogo programático de la revista *Realidad*, dirigida por Romero y fundada conjuntamente por intelectuales argentinos y por españoles que vivían exiliados en Buenos Aires en el momento de su publicación:

Desde el Descubrimiento, América ha sido la ilusión, el ensueño de Europa. Todo impulso reprimido, toda ambición fracasada, todo derecho sojuzgado, toda aspiración insatisfecha en suma, han apuntado al Nuevo Mundo, y en él se sosegaban, en la efectividad del trasplante o en la mera figuración del anhelo. Por donde América, además de aquello que en sí es como concreta realidad, vino a ser un contenido nuevo en la conciencia europea y, por ende, en la de nuestra cultura. Afirmamos, pues, que América ha sido y es algo importante como incitación o poderosa latencia en la misma sede originaria de nuestra cultura; y creemos también que esa cultura, más allá y por encima de lo que en cada uno de sus órdenes hayamos podido incorporar a ella, reviste en la amplitud americana un ritmo nuevo, más elástico, libre y vivaz, y se integra y unifica por la armónica convivencia y compenetración de sus distintos motivos y aun de aquellos de sus elementos que se mantenían separados y hasta hostiles en la arisca diversidad del mosaico europeo. Si todo esto es cierto, debemos aceptar que a América puede estarle reservado un papel capital en la necesaria extensión, presente y futura, al mundo entero, de los principios, modos y normas de la cultura de Occidente.⁸

Lo más llamativo del discurso occidental plasmado en las páginas de esta revista es, sin duda, la naturalidad con la que el medio dibuja su propia cultura iberoamericana como un elemento meramente pasivo: como receptora de las aspiraciones de Europa. Y, sin embargo, su situación de latencia está destinada a cumplir una función crucial para la cultura occidental. Muchas de las cosas que se escriben en las páginas de la autodesignada *Revista de Ideas* (así subtitulada) deben interpretarse desde la lógica discursiva de su momento histórico: la temprana Guerra Fría (caracterizada por la reorganización geopolítica, las crecientes tensiones entre el Este y el Oeste, y la reestructuración de las interrelaciones culturales,

⁸ “Editorial”, *Realidad. Revista de Ideas* (Buenos Aires), núm. 1 (enero-febrero de 1947), pp. 1-4, pp. 2-3. El “Editorial” fue publicado sin firma. Pero, como vemos a continuación, al menos el párrafo citado dispone de muchas concordancias con la “occidentalidad iberoamericana” de Francisco Romero que tratamos de analizar.

sociales y económicas, entre otras cosas). Con respecto al párrafo citado destaca la autoconfianza con la que el Occidente reclama para sí la expansión global de sus principios de pensamiento y vida, con un continente del cual sólo unos pocos años antes había surgido el terror de la guerra.

Tal postulado podría interpretarse como el resurgimiento de uno de los “grandes relatos” de la modernidad:⁹ la pretensión, procedente de la época de la Ilustración, de producir valores, normas y principios válidos y aplicables al resto del mundo. En otras palabras: se trata de un universalismo según el cual los pueblos de un ámbito cultural concreto, en este caso el hemisferio occidental, hablan en nombre de toda la humanidad. Para el caso arriba citado sería más preciso hablar de transculturación, es decir, de un proceso de homogenización cultural, anclado en un etnocentrismo occidental.¹⁰ Pero en su esencia se reduce a la pretensión hegemónica de proporcionar desde el seno de la propia cultura el modelo para los modos de pensar y actuar de las demás.

En este sentido, a primera vista el contenido de este tópico es menos notable que el lugar y tiempo de su enunciación. De hecho, encontramos una apología de Occidente también en otros documentos intelectuales de la pluma americana de ese momento: por ejemplo, en el dualismo entre los espacios culturales de Occidente y Oriente que esboza Antonio Caso en su libro *La persona humana y el Estado totalitario* (1941). Caso busca elementos esenciales y principios mentales para fundamentar a Occidente como un espacio hermético y trazar las fronteras de su identidad cultural.¹¹ Otro pensador iberoamericano que remarca la pertinencia de Occidente es Alberto Wagner de Reyna en su libro *La filosofía en Iberoamérica* (1949). La identidad de Iberoamérica para el filósofo y diplomático peruano se define como un occidentalismo criollo, que se configura

⁹ Véase el marco conceptual de las “metanarrativas” en Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, París, Les Éditions de Minuit, 1979.

¹⁰ Véase el término *transculturación* en el capítulo “Del fenómeno social de la ‘transculturación’ y de su importancia en Cuba”, de Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), La Habana, Unión, 1973, pp. 92-97.

¹¹ Cf. Antonio Caso, *La persona humana y el Estado totalitario* (1941), México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2016, pp. 146-154. Para el filósofo mexicano la crisis contemporánea es un síntoma de que, tras un periodo de floración, en respuesta a una lógica dialéctica del proceso histórico, esta civilización está entrando en una depresión. Su concepción orgánica de las culturas revela reminiscencias de la morfología cultural que Oswald Spengler desarrolla en su famoso libro *La decadencia de Occidente* (1918).

a través de una suerte de hilemorfismo cultural (con el elemento indígena como *materia* y el ibero-católico como *forma*). También en esa teoría cultural Occidente configura el marco general del carácter particular de lo americano.¹²

Estos ejemplos paradigmáticos insinúan que las concepciones occidentalistas de la revista *Realidad* forman parte de un discurso más amplio que circula en la producción teórica cultural de América. Para la *Revista de Ideas* el estado de latencia define el modo en que el orbe iberoamericano se inserta en el orden cultural e histórico de Occidente. No obstante, su diagnóstico de la crisis europea no postula un programa para sacar a su cultura del estado de latencia. “Desde el Descubrimiento, América ha sido la ilusión, el ensueño de Europa”, afirma el editorial de la revista argentina. Esto significa que ambos lados del Atlántico están dialécticamente entrelazados, escriben una historia común. Pero también implica que no hay lugar para una América que preceda a este supuesto acto fundacional o que trascienda el mero estatus de objeto de la conciencia europea.

La exaltación de Occidente en el pensamiento de Francisco Romero conlleva un problema semántico. Por un lado, el uso de esta categoría tiene reminiscencias de los discursos intelectuales del periodo de entreguerras y podría leerse como la adhesión a una narrativa procedente de una tradición liberal, humanista e intelectual europea.¹³ Por otro lado, la categoría de Occidente está impregnada de enormes implicaciones ideológicas precisamente en la época en que es aplicada por Romero. En lugar de formar aquí un juicio definitivo sobre la conveniencia de una lectura más política o más apegada a la tradición, me parece oportuno señalar

¹² Cf. Alberto Wagner de Reyna, *La filosofía en Iberoamérica*, Lima, Imprenta Santa María, 1949.

¹³ Como es sabido, Romero se considera un discípulo a distancia de José Ortega y Gasset, tanto por su perfil intelectual como por su producción filosófico-cultural. Tanto en los escritos del propio Ortega como en la *Revista de Occidente* que él mismo funda y dirige —cuyo perfil editorial, por cierto, tiene muchas coincidencias con *Realidad*—, el Occidente es concebido como una estructura civilizatoria, histórica y cultural integral (aunque el término Occidente aquí a menudo se usa como un sinónimo de Europa). Frente a la crisis y la guerra, estos intelectuales tratan de impulsar una revitalización y estabilización de un continente que ellos mismos diagnostican enfermo, cf. Niklas Schmich, “Perspektiven: Zur Krise Europas in der *Revista de Occidente* und im *Merkur*”, *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* (Universidad de Bielefeld), vol. 45, núm. 1 (2020), pp. 188-208, pp. 191-199.

tales dificultades de interpretación antes de analizar una categoría tan heterogénea e imprecisa como la de Occidente.

El texto que probablemente mejor atestigua la presencia de este discurso en la producción de Romero lleva el significativo título “Meditación del Occidente” (1948). Primordialmente el ensayo se caracteriza por el intento de indagar en las señas esenciales de unidades culturales que según Romero dada “su duración y capacidad de resistencia” han destacado con una “superioridad intrínseca” respecto de las otras.¹⁴ Romero se centra en el análisis de tres culturas: la de India, la de China y la de Occidente. El enfoque metodológico es comparatista y parte de la premisa de que los modos de pensar y vivir que confluyen en las diferentes culturas humanas se dejan reducir a principios paradigmáticos internos y constantes. Dicha suposición se legitima con la idea de que ciertas culturas específicas disponen de una percepción de la realidad que es capaz de satisfacer el anhelo de infinitud, totalidad y absoluto, marca distintiva del ser humano. En este sentido, la base de los mecanismos que justifican la inclusión y exclusión en el canon de las culturas supuestamente superiores descansa sobre un axioma antropológico.

Más interesante que las actitudes mismas que Romero localiza en las respectivas bases de las tres culturas que analiza es el orientalismo que revela su comparación intercultural. Repasemos de forma muy abreviada su análisis de las disposiciones mentales de las culturas orientales en cuestión: a su juicio, en la cultura hindú se descubre la presunción inmediata de una totalidad cósmica frente a la cual la multiplicidad de los fenómenos y entidades es devaluada como una apariencia efímera. Frente a esta realidad metafísica toda existencia individual, incluida la del ser humano, es rechazada como mera ilusión. En la cultura china tradicional, Romero afirma encontrar una postura asociada a una negación similar de la vida. En esta cultura el elemento que eclipsa la autonomía del ser humano no es una instancia metafísica, sino el lazo social. El individuo aquí se encuentra voluntariamente subordinado a la cadena genealógica natural de sus antepasados y de su familia y comunidad social.

¹⁴ Francisco Romero, “Meditación del Occidente”, *Realidad. Revista de Ideas*, vol. 3, núm. 7 (enero-febrero de 1948), pp. 26-46, p. 27.

“Lo malo —por lo menos desde nuestro punto de vista occidental— es que una de esas claves niega la vida y la otra la paraliza” dice Romero.¹⁵ Lo que considera como el punto de vista occidental es evidente: la posición diametralmente opuesta a las concepciones orientales. Se trata de una postura en la que “el occidental mantiene su autonomía, guarda distancia a sus contornos y preserva en él y robustece el principio individual”.¹⁶ La estrategia argumental de Romero consiste en convertir la carencia en la cosmovisión de las culturas orientales en posesión exclusiva de Occidente. De tal modo se afirma el sujeto occidental, de lo cual se derivan una serie de rasgos peculiares de esta civilización, cuya elaboración excedería el alcance del presente ensayo.¹⁷ Lo importante es que para Romero dichos rasgos son identificados como los principios que han entrado en crisis, es decir, que se han revelado como disfuncionales. La crisis histórica que atraviesa el mundo entero y que se refleja en todas las esferas de la existencia humana es definida por Romero como sinónimo de la crisis del Occidente moderno, no para desprestigiar la legitimidad de sus normas, valores y peculiaridades, sino para vincular la posibilidad de una superación de la crisis en el área de responsabilidad de Occidente.

El telón de fondo de este discurso es lo que al principio del ensayo es nombrado como “unificación mundial”, es decir, un fenómeno histórico acelerador de fuerzas sociales, técnicas, culturales y económicas que apenas un par de años después se llamará, tal como todavía lo conocemos, globalización.¹⁸ Las nuevas condiciones de vida en un mundo global exigen, según Romero, un ajuste mental, político y cultural. En el tejido de una red interconectada la

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 31.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 42-45.

¹⁸ Para la conexión de la experiencia de la guerra y el discurso de la globalización véase el capítulo “5.1.1 Der Beginn der Globalisierungsrede in den 1940er Jahren: Zwischen Weltkriegserfahrung und Weltfriedenserwartung”, en la historia conceptual de la globalización de Olaf Bach, *Die Erfindung der Globalisierung: Entstehung und Wandel eines zeitgeschichtlichen Grundbegriffs*, Fráncfort/Nueva York, Campus Forschung, 2013, pp. 90-93. Acerca de un concepto de globalización *avant la lettre* en Romero partimos —además de la tesis de Ottmar Ette— de que no la concibe como un fenómeno reciente, sino como un proceso de varios siglos, iniciado con la expansión colonial de Europa, y diferenciable por sus crecientes fases de aceleración; véanse los capítulos “What is globalization?” y “Phases of acceleration”, en Ottmar Ette, *TransArea: a literary history of globalization*, Berlín/Boston, De Gruyter, 2016, pp. 7-9 y 9-29, respectivamente.

crisis de una cultura específica irrevocablemente alcanza al mundo entero. Para Romero la observación de una globalización *avant la lettre* tiene consecuencias éticas que afectan sobre todo el modo de convivencia de los pueblos. Es en este contexto que Romero visibiliza que su “meditación” no considera a Occidente desde una perspectiva exterior, distante e independiente, sino desde dentro:

Para nosotros, pensar en términos americanos ha sido siempre una emoción y un deber, porque América es una unidad por su índole y por su destino. Este deber se torna ahora más urgente e imperioso que nunca, porque el hecho de la unidad continental, sentido apaciblemente por muchos y vivido con fervor entrañable por algunos, se presenta a la sazón como una realidad próxima a la que debemos dar una estructura precisa. Pero ya no basta con pensar en términos de americanismo, aunque debamos forzar nuestra conciencia de lo americano; si aspiramos a que nuestras ideas no vayan perezosamente a la zaga de los acontecimientos, es necesario que nos acostumbremos a pensar también en términos de occidentalidad [...] El Occidente en crisis es ya un dato vivo en nuestra conciencia, un dato confuso que resulta imprescindible iluminar. [...] El examen y la meditación del Occidente es una obligación para cuantos pertenecemos a él, una especie de deber de ciudadanía, porque la cultura occidental ha llegado a convertirse en cierto modo en una patria para nosotros.¹⁹

Romero considera el compromiso con su patria como una suerte de imperativo intelectual. Si el intelectual diagnostica que el espacio cultural al que siente que pertenece se encuentra enfermo, entonces su deber es contribuir a su recuperación. En el párrafo citado el filósofo argentino reconoce la particularidad de América como unidad histórica, geográfica, cultural y social. Pero la circunstancia de la crisis contemporánea exige una subordinación de los sentimientos americanistas a la primacía de una identificación con la esfera más general de Occidente. El hecho histórico de la crisis configura el deber ético de un pensar en términos occidentales. De todas maneras, los orígenes de la identidad cultural de Iberoamérica para Romero están asociados a un proceso histórico occidental: la expansión colonial de Europa en la América hispano-lusitana. En un escrito de homenaje al ilustre poeta, pensador y diplomático mexicano Alfonso Reyes, postula que la unión de los países americanos reside en la simultánea exportación de la cultura occidental a las tierras del Nuevo Mundo:

¹⁹ Romero, “Meditación del Occidente” [n. 14], pp. 26-27.

La conexión y aproximación entre nuestros países no es sólo una conveniencia; tendrá el alcance de una restitución, será la empresa de restaurar una realidad semioculta y desfigurada [...] En lo excelente, lo mediano y lo malo, hay en lo americano una uniformidad primaria, proveniente de la casi coetánea implantación de la cultura occidental en los vastos escenarios nuevos (una especie de fórmula provisional sería: occidentalidad más espacio libre). La diferencia entre América de lengua inglesa y la cepa hispano-lusitana, muy considerable sin disputa, se establece a partir de ese suceso unificante primario; dentro de la América de habla española y portuguesa, las diferencias se originan en muchos motivos raciales, geográficos y tocantes a sucesivas incorporaciones y asimilaciones, pero persiste como vínculo un conjunto ancestral de ideas, sentimientos e instituciones comunes, y también un haz bastante homogéneo de problemas.²⁰

Para Romero el relato de una identidad homogénea entre los países iberoamericanos está relacionada con la irrupción europea, como una suerte de acto fundacional externamente causado. Considerar la historia de América como sinónimo de la recepción de los modelos europeo-occidentales es un tópico sumamente conocido. Desde un punto de vista poscolonial, en una lectura histórica como la de Romero, el saber, la cultura y el pensamiento trasladados se convertirían en dispositivos de un poder hegemónico y en sus mecanismos de dominio social, político y económico. Una interpretación crítica de esta índole se centraría en la formulación romeriana según la cual la América precolombina equivale a un “espacio libre”, a una tierra supuestamente despoblada que opera como mera superficie para la proyección colonial del Viejo Mundo.

No obstante, lo que más nos interesa en el párrafo citado es el uso de la figura de latencia. Romero considera la unión transnacional de Iberoamérica como una “realidad semioculta y desfigurada” en el proceso histórico. En estado latente se hallan los sentimientos, las ideas y los problemas comunes, es decir: la conciencia de los nexos que, según él, configuran la identidad iberoamericana. La salida del estado de latencia equivale a volver a tomar conciencia del horizonte de problemas comunes, provocado por la irrupción de las potencias colonizadoras.

²⁰ Francisco Romero, “Carta a Alfonso Reyes” (1955), en *id.*, *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*, Buenos Aires, Losada, 1960, pp. 111-117, pp. 115-116.

3. La latencia en la teoría poscolonial

A la sombra y de la sombra.

Leopoldo Zea

UNA interpretación diferente con respecto al origen de esta latencia se halla en las publicaciones tempranas de Leopoldo Zea. La reflexión sobre el impacto del pasado colonial en el filósofo mexicano no desemboca en el postulado de una identidad iberoamericana activada externamente por Occidente, sino en una interpretación menos pasiva que enfatiza la necesidad de la creación de una cultura autóctona. En distintas ocasiones la producción de Zea ha sido relacionada con el discurso histórico y conceptual de los estudios poscoloniales. En efecto, se encuentran ideas de un poscolonialismo *avant la lettre* en diversas fases de la obra de Zea.²¹ A continuación, me centro sobre todo en sus escritos de posguerra. En este contexto histórico Zea ofrece otro enfoque para el mismo campo de problemas y fenómenos frente al cual se posiciona su colega argentino Romero. Sería poco riguroso presentar a Zea como un precursor del poscolonialismo sin señalar de qué modo sus ideas tempranas están relacionadas con la producción teórica iberoamericana posterior. Por lo tanto, en mis observaciones no me limitaré a la obra de Zea, sino también incluiré a otros pensadores.

La tesis doctoral de Leopoldo Zea, que más tarde fue publicada bajo el título *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia* (1943-1944), representa un verdadero acto de equilibrio entre la aplicación de conceptos europeos y la discusión de una problemática genuinamente iberoamericana. Sin duda, su monografía forma parte de un debate acerca de la identidad y el ser nacional mexicano, que operaba como común denominador en la intelectualidad posrevolucionaria desde finales del siglo XIX en adelante.²²

²¹ Véanse Walter Mignolo, "Occidentalización, imperialismo, globalización, herencias coloniales y teorías poscoloniales", *Revista Iberoamericana* (III), núm. 170-171 (1995), pp. 27-40; y del mismo, "La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías poscoloniales", en Alfonso de Toro, ed., *Postmodernidad y postcolonialidad: breves reflexiones sobre Latinoamérica*, Madrid/Fránkfort del Meno, Iberoamericana/Vervuert, 1997, pp. 51-70; Robin Fiddian, "America, Americanism and the Third World in the work of Leopoldo Zea", en *id.*, ed., *Postcolonial perspectives on Latin American and Lusophone cultures*, digital original, Liverpool University Press, 2000, pp. 119-140.

²² Para una reconstrucción histórica y sistemática de este proceso en el ámbito filosófico véanse los capítulos correspondientes en Gustavo Leyva, *La filosofía en México en el siglo XX*, México, FCE, 2018.

Por otro lado, Zea ahonda en el problema intercultural de la recepción de ideas, por medio del uso del concepto de *circunstancia* proveniente de la filosofía de la vida de José Ortega y Gasset y que toma de su profesor, el filósofo español exiliado José Gaos, en el marco transdisciplinar de la Casa de España.²³ Zea da con la clave del entendimiento de esta categoría en el primer capítulo. El propósito de su libro no consiste en reflexionar sobre el positivismo en su relación universal, sino “en relación con una circunstancia llamada México”, es decir, con mujeres y hombres de carne y hueso, cuyo horizonte problemático específico está anclado a dicho espacio geográfico y a un momento histórico concreto.²⁴

Para Zea no existen ideas eternas. La filosofía no puede pretender expresar verdades absolutas y abstractas que valen por sí mismas, sino apenas un saber situado porque es la obra de una persona que lo realiza *in situ*. El análisis de las ideas no puede ser abstraído de su relación circunstancial. En este sentido las ideas están entretejidas en la red de expresiones de la cultura en que han surgido. Recurriendo a Ortega y Gasset, Zea describe la producción de ideas, palabras, metáforas, imágenes y símbolos que le sirven a una persona concreta para interpretar su propia circunstancia. Son expresiones verbales de una visión determinada sobre el mundo y la vida. En última instancia la propuesta histórica filosófica de Zea se orienta hacia un saber antropológico. Desde un punto de vista metodológico su objeto de análisis no son las ideas mismas, sino sus autoras y autores. Sus formas de expresión son la vía de acceso por excelencia a un conocimiento sobre estos hombres y estas mujeres, y su horizonte histórico específico. En palabras de Zea: “Es menester preguntarse cómo vivieron, es decir, qué sintieron, qué quisieron, qué soñaron, con qué dificultades tropezaron, los hombres autores de una determinada filosofía”.²⁵

El bagaje teórico que Zea desarrolla en su tesis doctoral opera como un cimiento sólido en sus reflexiones sobre la creación de una cultura autóctona iberoamericana. Su libro *En torno a una filosofía americana* (1945), publicado apenas dos años después

²³ Una historia intelectual e institucional de primera mano sobre las relaciones entre Ortega y Gasset y Gaos en España y entre Gaos y Zea en México se halla en la autobiografía intelectual de José Gaos, *Confesiones profesionales*, Sevilla, Renacimiento, 2018.

²⁴ Leopoldo Zea, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia* (1943-1944), México, FCE, 1968, p. 19.

²⁵ *Ibid.*, p. 24.

de su estudio sobre el positivismo en México, reconoce el vínculo histórico entre Europa y América. Sin embargo, a diferencia de Romero, sus concepciones no culminan por ello en el postulado de un occidentalismo americano. En esa obra Zea demostró que era consciente de los discursos que consideran a América como creación utópica, objeto de conciencia, simulacro proyectivo o mera extensión del Viejo Mundo. Como ya indica la relevancia de la categoría de la circunstancia, para Zea una cultura local no puede configurarse por elementos externos.

A juicio de Zea en las tierras de América existe una presencia innegable de los lenguajes, costumbres, religiones y sistemas de valores provenientes de Europa. En su visión la realidad del sujeto americano está impregnada por los modos de pensamiento y vida europeos. El hecho de la omnipresencia de estos elementos ajenos en la circunstancia americana deriva en un sentimiento conflictivo a la hora de la realización de entes culturales. Para Zea el diagnóstico de esta autoimagen tóxica lleva al sujeto americano a la convicción de ser incapaz de producir ideas propias. En la lógica de este complejo sociopsicológico todo hecho cultural propio se reduce a una mera imitación, a un simulacro deformado, de su equivalencia europea. Por ello, opino que en Zea el postulado de la creación de una cultura autóctona deriva de la constatación de una conflictiva relación metrópoli-colonia.

“Ahora bien, lo que nosotros tratamos de hacer es adaptar nuestras circunstancias a las ideas o creencias de la cultura europea. Lo que equivale a querer someter la realidad a las ideas. En vez de hacer lo contrario, adaptar las ideas o creencias a nuestras circunstancias”, dice Zea.²⁶ Sabemos que para Zea una validez universal no cabe en el orden de las ideas. Le interesa la circunstancia. Y la vida, los sueños y los sentimientos de sus hombres y mujeres. La clave de una superación de la situación conflictiva con respecto a la cultura europea consiste en una verdadera apropiación de los elementos ajenos y en la aceptación de la constitución del orden cultural propio. Para Zea el conflicto consiste precisamente en la suposición de una superioridad de las categorías externas hasta tal

²⁶ Leopoldo Zea, *En torno a una filosofía americana*, México, El Colegio de México, 1945, p. 45.

punto que se prefiere deformar la propia circunstancia en lugar de adaptar las ideas a sus medidas.

El discurso de Zea es motivado por la llamada crisis de la cultura europea. Con respecto a dicha situación sus modelos de pensamiento y vida se han revelado como inútiles, decadentes y obsoletos. En tal sentido, la existencia o inexistencia de las ideas propiamente americanas también depende de la validez de las ideas externas. Utilizando una imagen del mundo del comercio podríamos definir esta situación como una alteración en la cadena productiva y de suministro de bienes culturales. Según Zea, los hombres y mujeres de América antes habían vivido “a la sombra y de la sombra de la cultura europea”, en fin, en un estado de latencia.²⁷ Su crisis evoca la necesidad de romper con esta relación.

El discurso de Zea tiene un largo eco en la teoría cultural iberoamericana contemporánea. Demuestra cómo se entrelazan el orden del conocimiento y las estructuras socioculturales e incluso económicas. También da claves para entender por qué la filosofía de América ha sido y, en algunas ocasiones, sigue siendo considerada sinónimo de la de Occidente. En la lógica occidentalista el relato de la historia de la filosofía americana equivale al del trayecto de la filosofía europea por América. De este modo, el Nuevo Mundo se convierte en una suerte de sucursal de ultramar de las ideas del Viejo Mundo. Tal perspectiva historiográfica se debe al hecho innegable de una importación permanente de las ideas europeas,²⁸ proceso que comienza —en este punto coinciden Romero, Zea y otros— con las empresas de los conquistadores del Viejo Mundo.

Por ello, como advierte José Santos Herceg, “es posible sospechar que la exportación de su pensamiento filosófico no es inocente, sino que obedece a una, aunque sin duda sutil, estrategia de dominación”.²⁹ Según esta concepción, las ideas, el conocimiento y el pensamiento obedecen a fines ideológicos y se convierten en una herramienta útil para mantener una estructura de dependencia. El filósofo Augusto Salazar Bondy enfatiza la continuidad de la vieja relación metrópoli-colonia en el mundo del capitalismo global e identifica esta condición de dependencia respecto a las grandes

²⁷ *Ibid.*, p. 15.

²⁸ Cf. José Santos Herceg, *Conflicto de representaciones: América Latina como lugar para la filosofía*, Santiago de Chile, FCE, 2010, pp. 49-60.

²⁹ *Ibid.*, p. 59.

potencias económicas y políticas como un problema que no sólo afecta a Iberoamérica, sino al Sur global en general. Su concepción poscolonial considera como “cultura de dominación” a la surgida en países subalternos.³⁰ Teorías culturales materialistas como las de Salazar Bondy arrojan una luz mucho más desilusionada sobre el estatus de la cultura occidental y sus relaciones con Iberoamérica. Son perspectivas que no hacen una apología de Occidente, ni niegan el entrelazamiento con otros países, tradiciones y costumbres para crear una suerte de cultura iberoamericana aislada de la historia común.³¹ Su crítica se centra más bien en los modos específicos de estas relaciones, presentes en la realidad americana. Sin embargo, también implican un pensamiento de latencia, porque sus análisis comienzan con un balance crítico con respecto a la escasa visibilidad de la persistencia de aquellas prácticas de poder y dominio hegemónico y las considera una secuela del pasado colonial.

De acuerdo con estas concepciones los postulados de Zea adquieren una dimensión más crítica desde el punto de vista social y cultural de lo que parecen a primera vista. Sin embargo, él mismo alimentó su relación con los discursos poscoloniales. Es significativo que precisamente un escrito de homenaje a su colega Francisco Romero brinde uno de los testimonios más inequívocos de esta posible interpretación de su pensamiento americanista. En dicho ensayo Zea reflexiona sobre las condiciones que deben cumplirse para crear una filosofía auténtica en las tierras de Iberoamérica y llega a la conclusión de que sólo un necesario cambio en el panorama socioeconómico es capaz de crear esa posibilidad.³² La imaginación americanista de Zea alberga la esperanza de un cambio que afecta tanto a la condición de América como a la de Occidente. Esta visión crítica también lo libera de la producción de imágenes orientalistas, tal y como se encuentra en las construcciones de alteridad de Romero.³³

³⁰ Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968), México, Siglo XXI, 2004, p. 86.

³¹ Cf. Roberto Fernández Retamar, *Nuestra América y el Occidente*, México, UNAM, 1978, p. 42.

³² Leopoldo Zea, “Romero y la normalidad filosófica latinoamericana, en Arturo Ardao, Ángel Cappelletti y Risieri Frondizi, eds., *Francisco Romero: maestro de la filosofía latinoamericana*, Caracas, Sociedad Interamericana de Filosofía, 1983, pp. 169-181, p. 175.

³³ Cf. la introducción de Edward Said, *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books, 1978, pp. 1-28. Como teórico de los estudios poscoloniales, también Said relaciona

RESUMEN

Acuñada en la teoría psicoanalítica de Sigmund Freud, en los últimos años la latencia ha mostrado ser una categoría pertinente para el análisis de procesos históricos con elementos subliminales como el sufrimiento psicológico colectivo, la violencia sistémica traumática y los conflictos sociales difíciles de procesar. Se recurre a la latencia para revelar ciertos fenómenos que entraron en ese estado a causa de acontecimientos drásticos y que desde entonces operan de manera subyacente.

El ensayo intenta demostrar cómo en la Iberoamérica de posguerra la latencia, en sus múltiples dimensiones, es usada como figura de un relato de identidad cultural, elaborado en un entorno próximo a la cultura del exilio. Las teorías culturales en cuestión son ejemplos paradigmáticos de un discurso mucho más extendido y brindan interpretaciones antagónicas sobre el proceso histórico de Occidente, la alteridad y, ante todo, el pasado colonial de Iberoamérica.

Palabras clave: teoría cultural iberoamericana, segunda posguerra, estudios poscoloniales, Francisco Romero (1891-1962), Leopoldo Zea (1912-2004).

ABSTRACT

Stemming from Sigmund Freud's psychoanalytic theory, latency has latterly proved to be a relevant category to analyze historic processes with subliminal elements such as psychologic collective suffering, traumatic systemic violence, and hard-to-assimilate social conflicts. In this work, the author reveals some current phenomena in latency due to extreme events, operating under the surface since then.

This piece aims to show how, to different extents, latency is used in post-war Ibero-America as a symbol of cultural identity by means of an account strongly related to the culture of exile. These cultural theories are paradigmatic examples of a wider-spread discourse and provide us with contrasting interpretations of the Western historical process, otherness and in particular Ibero-America's colonial past.

Key words: Ibero-American cultural theory, second post-war years, postcolonial studies, Francisco Romero (1891-1962), Leopoldo Zea (1912-2004).

la construcción de la entidad ontológica de Oriente con las prácticas de dominación hegemónica de Occidente.