

Luis Pulido Ritter

# Filosofía de la nación romántica

*(Seis ensayos críticos sobre el pensamiento  
intelectual y filosófico en Panamá)  
1930-1960*



Colección Ricardo Miró  
2007

Premio Ensayo



## Luis Pulido Ritter

Nació en la ciudad de Panamá en 1961. Es doctor en Sociología y Filosofía por la Universidad Libre de Berlín. Ha sido docente de sociología y culturas latinoamericanas en la Universidad de Panamá, en la Universidad Libre de Berlín, la Universidad Potsdam y, actualmente, labora en la Universidad Europea de Viadrina Frankfurt/Oder. Ha sido becario de la Asociación Alemana de Intercambio Académico (DAAD) y de la Secretaría Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (Senacyt). Es investigador asociado del Centro de Estudios Latinoamericanos Justo Arosemena, Panamá, (CELA) y es miembro del Consejo Científico de la Revista Intercambio del Centro de Investigación en Identidad y Culturas Latinoamericanas, (CICCLA), Costa Rica. Con su trabajo de doctorado *Los dioses del Caribe abandonan el museo* (Panamá: 1997), estudió comparativamente la literatura cubana y haitiana entre los años veinte y treinta. Aparte de sus ensayos académicos, sus obras literarias incluyen poesía con *Matamoscas* (Berlín: 1997), novelas *Recuerdo Panamá* (Madrid: 1998, Panamá: 2005) y *Sueño americano* (Barcelona: 1999). Cuentos suyos han sido incluidos en antologías y traducidos en Panamá, Berlín, Madrid, Buenos Aires y Londres. Una próxima novela – *¿De qué mundo vienes?* – está en proceso de publicación y actualmente prepara un estudio sobre literaturas transnacionales.

Obtuvo el Premio Nacional de Literatura Ricardo Miró, en la sección ensayo (2007), con la obra *Filosofía de la nación romántica*.

# **Filosofía de la nación romántica**

(seis ensayos críticos sobre el pensamiento  
intelectual y filosófico en Panamá)

1930-1960

**INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA**

Dirección Nacional de Las Artes

Departamento de Letras



LUIS PULIDO RITTER

**Filosofía de la nación romántica**

(seis ensayos críticos sobre el pensamiento  
intelectual y filosófico en Panamá)

1930-1960



**COLECCIÓN RICARDO MIRÓ  
PREMIO ENSAYO 2007**



P

864

R614 Ritter Pulido, Luis

Filosofía de la nación romántica / Luis Pulido, Ritter -  
Panamá: Editorial Mariano Arosemena: INAC, 2007.  
178 p.; 20 cm. Colección Ricardo Miró

ISBN: 978-9962-659-22-8

1. LITERATURA PANAMEÑA - ENSAYO
2. ENSAYO PANAMEÑO - I Título.

## **FILOSOFÍA DE LA NACIÓN ROMÁNTICA**

(seis ensayos críticos sobre el pensamiento  
intelectual y filosófico en Panamá)

© **LUIS PULIDO RITTER**

© Primera edición

Editorial Mariano Arosemena (INAC), 2008.

Instituto Nacional de Cultura  
Dirección Nacional de Publicación y Comunicación  
Apartado postal N° 0816-07812  
Panamá 5, República de Panamá.

Prohibida su reproducción parcial o total  
sin autorización previa de su autor.  
Hecho el depósito de ley.

Revisada y corregida por el autor.

Impreso y hecho en Panamá en la  
Impresora de la Nación.

Tiraje: 500 ejemplares.

## PREFACIO

En el año 2006 fui invitado por la Secretaría Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (Senacyt) a una pasantía de investigación por cuatro meses en Panamá. Como candidato del Centro de Estudios Latinoamericanos, "Justo Arosemena", (CELA) solo pude sentirme honrado y orgulloso de que mi país pudiera darse el lujo de tener una institución que acorpara académicos panameños que residen tanto en Panamá como en el extranjero. Entre las actividades académicas, como ser profesor de la maestría de la Escuela de Español, en la que compartí interesantes reflexiones y discusiones con los profesores del departamento, tuve la oportunidad de organizar un coloquio en mi antigua alma mater, la Facultad de Humanidades de la Universidad de Panamá. Entre los profesores invitados a una mesa redonda, cuyo tema era "El concepto de nación después de la entrega del Canal", uno afirmó que el nacionalismo panameño había estado plenamente justificado por las condiciones propias del país. Efectivamente, el doctor Humberto Ricord en su ensayo sobre La nacionalidad panameña en el siglo XX, había escrito nueve años antes de la entrega del Canal, lo siguiente:

"El nacionalismo ya pertenece al ámbito de las ideologías. Pretende fundarse en la nación y la nacionalidad. La corriente nacionalista adquiere fuerza en la segunda mitad del siglo XIX y principalmente en la primera mitad del siglo XX. Como fondo ideológico, el nacionalismo es una adhesión militante a los elementos de la nacionalidad, en contra de otros elementos económicos, políticos y culturales, que como factores extranjeros rivalizan con lo nacional. Su forma extrema es la xenofobia y el chauvinismo" (1991:2).

El título de este trabajo Filosofía de la nación romántica



(1930-1960) quiere presentar la articulación y la expansión de un discurso ya largamente establecido en el pensamiento panameño. Es un discurso que podría designarse como de larga duración, como afirmaría el historiador Fernand Braudel, que se expresa en la literatura, la historia y la filosofía con textos fundacionales que marcaron un hito en el desenvolvimiento del discurso romántico del país. La selección de los textos y de los autores obedece a un cierto grado de arbitrariedad, gusto personal, al decir de Eric Auerbach, pero tampoco no dejan de tener su valor como textos obligatorios de referencia de tal discurso, textos fundacionales que no solo marcaron pautas de reflexión, sino a la vez determinaron la manera y la forma de estar y ser de los panameños en el mundo. Pero en el análisis e interpretación textual, por supuesto, hay dos momentos que se cruzan: el contexto donde los textos han sido articulados e interpretados y el contexto e interpretación de quien recurre a ellos bajo su propia manera y forma de estar en el mundo. Por lo tanto, quien analiza estos textos considera que el nacionalismo mismo es una forma extrema de representarse la nacionalidad de un país. A diferencia del profesor Ricord que afirma que el chauvinismo y la xenofobia es la forma extrema del nacionalismo, considero que precisamente el chauvinismo y la xenofobia es el contenido mismo del nacionalismo. Los elementos de la nacionalidad romántica, es decir, los elementos étnicos (incluida la raza, aunque sea "mestiza" o "mulata"), la cultura (el folclore, los cuentos ya sean orales o no, la literatura, etc.), y la tierra (el interior, lo profundo) son elaborados y construidos bajo una representación única, centralizada y homogénea. A un pueblo se le hace acreedor y depositario de una tradición, tanto en el presente, como en el pasado, como lo ha analizado Eric Hobsbawm. A esta representación única, centralizada y homogénea de la cultura a pesar de que puedan recalcarse diferencias culturales, étnicas y sociales, es lo que comprendo aquí como la nación romántica, porque son los elementos de una nacionalidad que son seleccionados por un proceso de

exclusión, destilación y momificación. No ha sido mi preocupación principal analizar los orígenes de la nación romántica, sino más bien su fundamentación (construcción discursiva) en los textos y de aquí que cada lector tiene la libertad de entrar en este libro como mejor le parezca. Efectivamente, he tratado de establecer relaciones entre los textos, pero sin llegar a construir una línea, una selección, un punto de origen. Cada ensayo es un universo particular, pero conectados por la transformación y tonalidades que cada autor le imprime a la noción de lo romántico.

Con Justo Arosemena (independientemente del debate de si Panamá como Estado-nacional o nación debería ser parte de Colombia o no, si fue inventado por *wall street* o fue producto de los panameños) es fácil reconocer que los elementos de la nacionalidad romántica, como la lengua o la etnia no están presentes en su fundamentación, del municipio o del común en la segunda mitad del siglo XIX. En este sentido, Hobsbawm señala que en el mundo hispánico la palabra nación adquiere su forma romántica primeramente en 1925, cuando el diccionario de la Academia Española introduce la lengua, el origen étnico y una tradición común para definir aquel concepto (1991: 26). Pero es muy interesante llamar la atención que ya en 1811 Simón Bolívar, el ilustrado sudamericano de ultramar, definía claramente en su *Carta de Jamaica* de que el Nuevo Mundo debería tener una sola nación, y por un solo

---

Por mi parte, desearía preguntar si este debate es verdaderamente útil o, mejor dicho, si acentuar unas variables en contra de las otras - para demostrar finalmente tal o cual posición política o ideológica - nos dará una "explicación" histórica de lo que "verdaderamente" sucedió. Me gustaría también preguntar si este debate tiene alguna consecuencia cognitiva, práctica y pertinente de valor para el Panamá actual, aparte de que sirve de inspiración para especulaciones históricas o aproximaciones noveladas de la historia nacional.

"El municipio es la verdadera sociedad: la Nación no es sino pura idealidad, una abstracción, a la cual no deben subordinarse los intereses de la ciudad o del común. Emancipemos pues las ciudades, o grupos de poblaciones dependientes entre sí por igualdad de situación y de necesidades. Donde quiera que haya una comarca de regular extensión, de clima y producciones análogas en toda ella, bien demarcada por la naturaleza y homogénea en su fisonomía, en sus costumbres, en sus intereses, allí está el común, pidiendo de derecho su emancipación, que no debemos negarle" (Justo Arosemena 1982: 15).

gobierno por tener un origen, unas costumbres, una lengua y una religión comunes. Y que precisamente lo que obstaculizaba esta idea de América eran los caracteres desemejantes, las situaciones diversas, los intereses opuestos y los climas remotos (Bolívar 1990: 22).

Sobrepasa los límites de este trabajo establecer la exacta genealogía de la transformación romántica en Panamá, es decir, cuándo se pasa de la geografía como elemento distintivo fundamental de la nación a la lengua, a la etnia y a las tradiciones. No obstante, asumo que con el arielismo ya se tenía temprano – en los albores del siglo XX – una comprensión romántica y coherente de los elementos de la nacionalidad en América Latina. Pero con Belisario Porras me atrevería afirmar que ya hay una clara posición romántica – una crítica antimoderna de la modernidad en el país – de los elementos que marcan la identidad, la nacionalidad, la pertenencia a un pueblo como la sangre, la tradición, la religión, el lenguaje con su cuento *El orejano* de 1882 y su *Carta a un amigo* de 1904.<sup>3</sup> Porras es, posiblemente, el primero que mejor marca esta dualidad de la modernidad panameña, entre una modernidad / antimodernidad romántica (con fuertes matices patriarcales basado en el lugar de la mujer, la tierra, el pueblo) y un pragmatismo fundacional que incluso le permite ser quien traiga (con Octavio Méndez Pereira y otros entre los años quince y treinta de la pasada centuria) a los pragmáticos profesores norteamericanos como muy bien lo analizó Alfredo Cantón en su olvidada obra *Desenvolvimiento de las ideas pedagógicas en Panamá* (1954). Con Porras la modernidad en Panamá – discursividad entre tradición romántica y “progreso”, entiéndase esto último como fundar escuelas, hospitales, puentes, etc., – entra en un péndulo, en un juego contradictorio y complementario, entre afirmación de lo romántico y la accesibilidad a los beneficios y ventajas que pueda ofrecer la

---

<sup>3</sup> He tomado estos dos textos de Manuel O. Sisnett, *Belisario Porras o la Vocación de la Nacionalidad* (1962). El título de *Carta a un amigo* fue sugerido por el mismo Sisnett.

inserción del país en la modernidad con el Canal, aunque desde muy temprano en 1890 él formula su crítica a esta modernidad<sup>4</sup> caracterizada por el comercio "de querer fortuna sin trabajo ni ahorros" (en Sisnett: 399).

Para ver la dimensión del fenómeno Porras es importante señalar que son dos mundos irreconciliables los que separan a un Mariano Arosemena de un Belisario Porras (a pesar de su extraordinario pragmatismo), no solo por la data de sus escritos, sino por la manera de vivir e imaginarse la modernidad. El primero, utilitarista, para quien la modernidad era la entrada y la apertura del país al comercio y el segundo, a nombre del interior, de su atraso, constata que lo "único que ha progresado es la capital y Colón, su vecina, a una y otro lado de ambos océanos (en Sisnett: 395). En Panamá, la modernidad ha estado caracterizada por el comercio, la llamada Zona de Tránsito que, en la teoría de la dependencia, formulada por Alfredo Castillero Calvo en su ensayo *Transitismo y dependencia* depende con más crudeza de "los focos metropolitanos ya fuesen colonialistas o imperialistas" (1973: 18). Y la industria y naturalmente la agricultura, la tierra, han sido comprendidas dentro de la discursividad romántica

<sup>4</sup> El concepto modernidad, para no mencionar el concepto de postmodernidad, tiene muchas acepciones y variantes ya sea económica, cultural, política, religiosa, científica, centralizada o descentralizada. Tenemos la idea de modernidad de Whitehead, Marx, Weber, Nelson, Habermas, Canclini, etc. Pero, para los fines de este trabajo, se entiende la modernidad en Panamá, y su crítica, con respecto a la relación con el comercio, con la llamada Zona de Tránsito, las ciudades de Panamá y Colón, la inmigración, el status cuasicolonial y las desigualdades y complementariedades entre las "provincias" y esa imaginada / real Zona de Tránsito, en fin, con la *cultura de la interoceanidad* como lo ha designado recientemente Ana Elena Porras (2005). Por mi parte, no me adhiero a un concepto determinado, en abstracto - y universal - de la modernidad que aquí debe seguirse como guía de estos ensayos. Si me parece que el concepto de modernidad es muy complejo, amplio y, sobre todo, solo puede ser fructífero si se asume que la modernidad es un complejo sistema de intersecciones que no parte, y no debe partir, de un concepto (o juegos de conceptos), de una cultura o una época específica, originaria, única, dualista. La modernidad, en fin, puede ser tradicional y moderna, abierta y fundamentalista, científica y religiosa, centralista y descentralizadora, nacional y transnacional, ilustradora y romántica, en fin, la modernidad es pluralista, descentralizadora, contradictoria.

como algo propio y nacional ya planteado por Porras: “cierto que antes, aunque en luchas con las presiones de este clima, confiábamos en nuestros esfuerzos propios que redimen y dignifican y no esperábamos que nos viniese el Maná que hoy tanto anhelamos” (en Sisnett: 399).

Efectivamente, antes de 1926, año en que se funda la Academia Panameña de la Lengua con el cual se sella el ideario romántico de nación bajo la dirección de Ricardo J. Alfaro, ya existían un cuerpo de textos y representaciones que permitían la sedimentación de este discurso. Y lo cierto es que en 1926, en medio de la situación neocolonial, de cuasi-protectorado, el político Olmedo Alfaro afirmaba en su ensayo romántico-nacionalista *Del gran peligro antillano* lo siguiente: “tenemos una civilización latina seriamente amenazada a menos que nuestros dirigentes tomen las medidas necesarias para contrarrestar el establecimiento de un poderoso núcleo de una raza extraña, con todas sus características manifestaciones en el centro de Latinoamérica” (citado por Westerman 1980: 97).

No obstante, se cometería un error si no se constata que otras ideas de nación o elementos de la nacionalidad – para no hablar de “proyectos” que remiten a una articulación política y social – circulaban entre los mandarines panameños antes de los años treinta. Por ejemplo, estaba la idea arieliana de Eusebio A. Morales que no era tampoco ajeno a los elementos románticos de nación – origen común de historia, lengua, raza – que pretendía crear una nación a partir del sentimiento y el ideal; la idea pragmática de Méndez Pereira, de una nación de hombres libres, independientes y orientados hacia la práctica; y la de Diógenes De La Rosa, cuya idea de nación en *Tamiz de noviembre* la tomó del español Ortega y Gasset como proyecto de futuro. Pero es la idea romántica de nación – que tampoco no excluye a las otras – la que termina articulándose y sedimentándose en la representación discursiva, una idea anti-moderna que puede verse en el ensayo de Méndez Pereira de 1940 *Panamá, país y nación de tránsito* (1987). Con este

ensayo se plasma la asimetría entre la modernidad panameña caracterizada por el Canal, la inmigración, la fractura de la soberanía del Estado Nación y su representación discursiva. Es una asimetría que se reproduce desde la segunda mitad de la década de los cuarenta en la literatura; la historia, la filosofía y el pensamiento en general. Sin olvidar, al folclore e, incluso, a la música.<sup>5</sup> Es además con este ensayo de Méndez Pereira que se cierra una época (el optimismo con respecto a Panamá como parte de la modernidad que pueda representar el Canal) y la decepción frente a esa misma modernidad que encuentra todos los instrumentos posibles de su crítica en toda la discursividad romántica ya lentamente elaborada desde finales del siglo XIX en la que Porras puede dar interesante testimonio en sus escritos y que también está expuesta "orgánicamente" con la fundación de la Academia de la Lengua en 1926.

Con el ensayo de Méndez Pereira, por ejemplo, no se lee que el Canal - como epifenómeno que pueda ser de la modernidad - sea el culpable de que en Panamá se esté creando una "psicología de pueblo de tránsito" ( 62), sino que el descubrimiento mismo de Colón es designado como un mal, pues allí está el origen de la pérdida del hombre que deja el campo y la industria. La misma palabra tránsito que encierra al turista, como mercancía, denota una oposición a lo propio, a lo no fijo, a lo que no se establece en el espacio. La modernidad y el tránsito en Panamá son sinónimos de estar desarraigado. El tránsito está opuesto a la tierra, al interior, a lo permanente, como dice Méndez Pereira, con respecto a los españoles "en el Istmo no construyeron para la eternidad,

---

<sup>5</sup> El compositor panameño Roque Cordero describe muy bien esta atmósfera romántica de los años cincuenta al escribir: "Y ese afán de componer "a lo "típico", de rebuscar en el folclore de cada país los motivos musicales que nos den una credencial para participar en el desfile de la historia como compositor nacional, ese deseo de vestir nuestra música de charro o de gaucho, de montuno o de guajiro, es lo que ya alguien, muy acertadamente, ha calificado de música de tarjeta postal" (1959: 77).

sino para posadas en el camino, o para el comercio de tránsito para viajeros” (63). En fin, La “Zona de Tránsito” y el “Interior de la República” son dos expresiones metafóricas que pertenecen al mismo juego de relaciones, pues la primera nos remite a la superficie, a lo superficial y la segunda a lo profundo, a lo nacional.<sup>6</sup> El “interior” de la República se define por todo lo que no es el “tránsito”, porque es todo lo que viene de afuera, la amenaza, lo que no se queda y está para el beneficio y provecho de otros. El “tránsito” es el extranjero, el antinacional, el lugar codiciado por los piratas, los colonialistas, el imperialismo. El “tránsito” es, como dijo Méndez Pereira, el mal que provocó el hecho que nos descubrieran. Si para Mariano Arosemena el “tránsito” era la oportunidad para que los poblados usufructuaran directamente del comercio, toda la crítica romántica de la modernidad panameña, por la construcción del Canal, en particular, y por la modernidad de la llamada Zona de Tránsito, en general, fue precisamente la amenaza contra la lengua, la tradición, la religión, considerada como propia.

En efecto, es posible que este *sustancialismo* que le corresponde a la “Zona de Tránsito” y al “Interior de la República”, que es designado por Bachelard como un obstáculo al conocimiento científico, haya sido una de las dificultades de comprender la modernidad en Panamá, la transnacionalidad de la Zona de Tránsito, la superposición imbricada y contradictoria de lenguas, discursos, orígenes y biografías personales. En este sentido, la teoría de la dependencia que solo pudo formularse en un mundo que era propio de la Guerra Fría, con sus bipolaridades, sus centros y sus periferias, sus dominantes y dominados, reforzó este

---

<sup>6</sup> Gaston Bachelard, en *La formación del espíritu científico*, nos habla sobre el mito del interior, de lo profundo, al decir: “Pero el mito de lo interior, es uno de los procesos fundamentales del pensamiento inconsciente más difíciles de exorcizar. Según nuestra opinión, la interiorización pertenece al reino del ensueño. Se la encuentra particularmente activa en los cuentos fabulosos” (1984:120).

sustancialismo al ver el comercio - propio de la "Zona de Tránsito" - "para favorecer las comunicaciones ultramarinas a través de su territorio" (Castillero Calvo: 18). Hay que poner atención que se utiliza la preposición "a través" y no, por ejemplo, "en", y con ello entonces el espacio de la "Zona de Tránsito" se metaforiza como un lugar de paso.

Filosofía de la nación romántica (1930-1960) es un análisis crítico del sustancialismo romántico de la nación panameña. Aquí no se hace una propuesta, pero sí una revisión, es decir, el análisis no persigue otra finalidad que tratar de abrir una posible puerta para la comprensión del Panamá actual, sus retos intelectuales y su posible futuro en un mundo cada vez más complejo e interrelacionado. Y a diferencia de hacer una *Historia de las ideas* que está marcado por las necesidades de fundamentación de un pensamiento nacional hispanoamericano, lo que aquí se hace es una *Historia intelectual*, el análisis de las intersecciones de construcción de discursos, el romántico (lengua, etnia, cultura), en diferentes dominios del saber y la creación.<sup>7</sup> Aquí se parte de la observación de que el discurso romántico es una red que entrelazó y expandió un andamiaje discursivo en diferentes órdenes, en otras palabras, la especialización - que se dice ser propia de las ciencias sociales, filosóficas e históricas - estuvo marcada por realizar un giro en la comprensión de la nacionalidad panameña, un giro que debería fundamentar - incluyendo a la geografía y a la tierra - a la nacionalidad panameña.

En la década de los cuarenta y de los cincuenta, como ha

---

<sup>7</sup> Para una mayor ampliación con respecto a las diferencia entre las Historias de las ideas e historia intelectual ver Jorge Pineda *Identidad y método: aproximaciones a la historia de las ideas en América Latina* (1999).



señalado Jean Franco en *The Decline & Fall of the lettered city. Latin America in the Cold War* ((2002), había una construcción de esencias nacionales en el pensamiento hispanoamericano.<sup>8</sup> Lo aquí analizado no fue un fenómeno único y exclusivamente de Panamá, aunque lo particular en Panamá fue que la articulación del discurso romántico, entre otros elementos, estuvo marcado por factores decisivos: la construcción del Canal y su correspondiente status político y la inmigración regional y transnacional. En efecto, la modernidad en Panamá fue la apertura y el quiebre a la vez de un espacio transnacional e intercultural, jerárquico y diferenciado, que abrió la discursividad romántica como lectura que construía una crítica antimoderna al seleccionar - con un bisturí -lo que era panameño. La experiencia con la modernidad en Panamá es la transnacionalidad y su opuesto, es la diferenciación y su negación, es la cerrazón frente a una modernidad que se establece como negadora y creadora de tradiciones, donde el nacionalismo era precisamente la prueba de esa transnacionalidad que convirtió los espacios de representación - como las ciudades de Panamá y Colón - en un sistema de trincheras donde se debería ganar la batalla de la nación romántica. Fue esta una batalla que se realizó en todos los órdenes de la representación, una batalla que terminó empobreciendo al país, que acabó con su capital más dinámico e interesante, es decir, la transnacionalidad diferenciada, abierta y democrática y que ya había comenzado a ser trabajada en textos olvidados como muy bien lo señala

---

<sup>8</sup> Para Martín José Barbero, entre los años treinta y sesenta, había una preeminencia de lo político sobre lo económico, donde los "medios masivos de comunicación", como la radio, la prensa y la televisión participaban en la consolidación de una identidad populista-nacionalista (citado en Cornelia Sieber 2005: 93)

el prólogo de Alfredo Figueroa Navarro a *Las noches de Babel* de Ricardo Miró.<sup>9</sup> Es precisamente éste (el que ha pasado a ser el poeta del nacionalismo panameño y de la nación romántica por su poema *Patria*) quien nos ha ofrecido una lectura de la modernidad panameña, su transnacionalidad, aunque estamos muy lejos aquí de querer convertirlo en padre fundador de un tipo de discurso determinado, a pesar de que se afirma que es "una de las primeras novelas urbanas hispanoamericanas" (Gewecke: 2000:173). Lo que se quiere puntualizar es que con Ricardo Miró la transnacionalidad panameña alcanza la representación al escribirse desde la primera página de la novela, lo siguiente:

"Las calles de la moderna Babel interoceánica zumbaban llenas de una multitud heterogénea que hormigueaba, alegre y vocinglera, con aquel contento del pueblo trabajador en vísperas de una fiesta. Los coches, los tranvías y los automóviles pasaban cargados de hombres y que expresaban en sus rostros la alegría de vivir, y de vivir bien.

De las puertas de la gran estación del ferrocarril brotaba una multitud cosmopolita y pintoresca, que se disgregaba por la gran explanada que existe al frente, y precipitándose en tranvías y coches se repartía, tomando distintas direcciones. El Gran Hotel Internacional resplandecía, profusamente iluminado, y una orquesta de señoritas alemanas llenaba de animación los comedores".

Después, a lo largo de la Avenida Central, los restaurantes y los comercios, todo lleno de gente, se sucedían en un desorden inquietante y febril que denotaba la fuerza y la vida de la joven ciudad que vigila la entrada del Océano Pacífico (15).

En una atmósfera salpicada con algunas gotas decadentistas, con algunos personajes que recuerdan un

---

<sup>9</sup> Con respecto a esta novela, que fue publicada por entregas en el *Diario de Panamá* en 1913, Figueroa Navarro nos dice: "Respecto de los personajes de la novela, impera el exotismo y el cosmopolitismo más absolutos" (10:2002).

cierto modernismo tardío y una ansiedad de europeizar con algunas pinceladas a Panamá, Ricardo Miró está muy lejos de convertir a la ciudad de Panamá, con sus comercios, su cosmopolitismo, y sus burdeles, en el origen de todos los males del país como pudo verse a partir de los años cuarenta con Octavio Méndez Pereira. Pero lo que también salta a la vista es que ya aparece la Zona del Canal y el barrio Calidonia, donde vivían los antillanos, que él designa como "extremos" (34).

Este trabajo, sin embargo, seguirá la pista del discurso romántico, sus intersecciones, sus duplicidades y contradicciones, entre la transnacionalidad que inaugura la modernidad en Panamá y la cerrazón frente a este fenómeno de alcance mundial y regional.<sup>10</sup> Es un trabajo que hemos dividido en dos capítulos principales,<sup>11</sup> conscientes que esta división responde más bien a una formalidad expositiva, pero que permite metódicamente clasificar y comparar los materiales escogidos. Por ejemplo, de salida podrá verse que la idea romántica de nación tuvo su legitimidad tanto en el mundo académico de los profesionales de las disciplinas como en el debate público de los humanistas y así espero mostrar la concatenación, la transformación del discurso y su sedimentación entre los intelectuales y escritores panameños.

Quisiera dedicar este trabajo al Dr. Aristides Martínez Ortega y al Dr. Alfredo Figueroa Navarro, profesores de la Universidad de Panamá y amigos entrañables de mi fallecida madre, amistad que es para mí una gran herencia, la mejor que he recibido. Al Dr. Marco Gandásegui, mi antiguo profesor

---

<sup>10</sup> Efectivamente, la representación romántica - no simplemente patriótera como la designa Roque Javier Laurenza en su iconoclasta ensayo de 1933 *Los poetas de la generación republicana* - encuentra también su expresión en el vanguardismo panameño en el texto de Ignacio Valdés Jr. *Cuentos panameños* (1928) y, un poco más tarde, con Narciso Garay. *Tradiciones y cantares panameños* (1930), entre otros.

<sup>11</sup> No he incluido en este trabajo el folclore y el indigenismo que asume a partir de la década de los cincuenta un status académico.

de la Escuela de Sociología de la Universidad de Panamá y amigo quien me ha ofrecido todo el apoyo necesario y el circuito del CELA y de la Revista Tareas, institución fundada por Ricaurte Soler, intelectual que admiro y respeto, a quien le debo muchas reflexiones en este trabajo. A la profesora Ingrid Böttcher de Lange, directora del Lectorado de Español de la Universidad Europea de Viadrina (F/O), por su apoyo y amistad a través de muchos años en este departamento donde trabajo. A la Dra. Jean Franco, profesora emérita de la Columbia University por su amistad, textos y reflexiones que me han acompañado desde hace ya muchos años. A mi hermana Luisa por haberme fotocopiado muchos textos y documentos que he necesitado y, además, por haberme representado en la entrega del Premio Miró que ella también se merece por su diligencia, interés y dedicación. Al Dr. Humberto Ricord, profesor jubilado de la Facultad de Derecho, de la Universidad de Panamá, por haberme ayudado – sin saberlo él – a escoger el camino que es la pasión que inspira estos ensayos. A los profesores Ricardo Ríos Torres y a Enrique Jaramillo Levi, escritores y promotores culturales, por haberme siempre dado su buena voluntad y amistad cada vez que llego a Panamá. A la escritora Rose Marie Tapie por haberme ofrecido la oportunidad de ser miembro del grupo literario *Letras de Fuego* y por haber llevado este manuscrito al INAC. Tampoco no puedo dejar de mencionar a quienes me han ayudado a corregir este manuscrito, a Isolda De León, profesora panameña, y a Sara Ferrer y a Victoria Pérez, españolas, colegas de la Universidad en Alemania. A ellas les estoy muy agradecido.

También quisiera dedicar este trabajo a aquellos intelectuales panameños que han contribuido a crear Patria, esta tierra que tanto queremos, y que aparecen en el transcurso de los ensayos. Finalmente, no podría cerrar este prefacio sin dedicarle también este trabajo al poeta, político e intelectual panameño Eduardo Ritter Aislán (q.e.p.d.), apreciado y querido tanto por mi madre como por mí.



## **1. Los profesionales de la filosofía de la nación romántica**



1

**Ricaurte Soler**  
**El ideal en la filosofía panameña**

La tradición hispanoamericanista en el siglo XIX no deja de ser un venerable recuerdo histórico por la ausencia de esa mística que Rodó en el XX le supo infundir, creando así un movimiento continental de inmensas repercusiones. (Soler, 54: 74).

**1. La invención de la memoria romántica por los filósofos nacionales en la nación neocolonial: Historia de las ideas**

A partir de la década de los cincuenta aparece un tipo de discurso en Panamá que hasta ese momento no había sido parte de las coordenadas de la construcción de nación: la filosofía. Ensayistas panameños como Diógenes De La Rosa, Roque Javier Laurenza, José Issac Fábrega y Baltasar Isaza Calderón se habían valido de la filosofía en sus trabajos, pero no eran filósofos en el sentido profesional del término. Otros ensayistas notables, liberales republicanos, como Guillermo Andreve, Octavio Méndez Pereira y José Dolores Moscote, también habían incluido reflexiones filosóficas en sus textos, sin embargo, estaban muy lejos de considerarse como filósofos. No eran profesionales de un discurso académico que encuentra su legitimidad en las prácticas institucionales y discursivas de una cierta tradición intelectual que se caracteriza por distanciarse de la *Lebensphilosophie*\*.

Puede decirse que los ensayistas panameños eran demasiado prácticos para dedicarse a la filosofía como

---

\* Filosofía de la vida.



profesión y a la vez demasiado teóricos para no considerar la filosofía en sus textos, aunque sus observaciones filosóficas estaban marcadas por una cierta *Lebensphilosophie*, por sus finalidades morales y prácticas. No eran pensadores, en el sentido estricto del término, como podría definirlo un Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* (1947).<sup>12</sup> Pero al contrario de lo que piensa Arias Calderón con respecto a estos intelectuales y especialmente con relación a Méndez Pereira, que él designa como "más pensador y literato que filósofo" (1981:412), podría decirse que antes que arribaran los filósofos profesionales a la escena en la década de los cincuenta, aquéllos eran más bien intelectuales (filosofía, literatura, política y pensadores), donde el mundo práctico, la construcción de la nación, estaba cruzado por los resultados filosóficos y políticos de su época que estaban diseñados en los grandes discursos del liberalismo, del anarquismo y del socialismo, en fin, del humanismo de ultramar.

¿Y cómo podrían definirse a los filósofos profesionales? Es en la Universidad de Panamá en la década de los cincuenta que aparecen dos corrientes filosóficas, cuya preocupación será la creación de los fundamentos de la nación.<sup>13</sup> Las dos corrientes son, por una parte, la esencialista, que está tempranamente planteada en el mexicano Samuel Ramos<sup>14</sup>

---

Para Heidegger los pensadores en la historia de la filosofía occidental se caracterizan por su no-finalidad práctica, humanista, de su quehacer filosófico. Es, con Sócrates y Platón, que la filosofía deja de ser realizada por pensadores y sustituida por los metafísicos, los filósofos de la moral y los valores.

Jean Franco, por ejemplo, nos dice: "Throughout Latin America and specially in the decades between 1930 and 1950 (the year that saw the publication of Octavio Paz's *The Labyrinth of Solitude*), there was a proliferation of books analysing national character" (2001:36).

Así, por ejemplo, tenemos el siguiente pasaje de este autor: "Y, sin embargo, cuando existen obras, su falta de originalidad no quiere decir que el pueblo donde han aparecido carezca de una cultura propia. Consideramos que lo **esencial de la cultura** está en un modo de ser del hombre, aun cuando en éste no exista impulso creador. De suerte que, en ausencia de una cultura objetiva, puede existir esa cultura en otra forma, es decir, subjetivamente. Entonces, a priori, no podemos ni afirmar ni negar la existencia de una cultura mexicana. A ejemplo del método cartesiano, que nos sirva esta duda para justificar la investigación que ahora vamos a emprender. Partiendo del concepto subjetivo de la cultura, en la exposición que sigue nos preocuparemos sobre todo por analizar el **ser psíquico del mexicano**" (1938: 7, subrayado nuestro).

y, por otra parte, la historia de las ideas.<sup>15</sup> Soler se adhiere a la segunda corriente, como muchos otros filósofos de la región, especialmente, con Leopoldo Zea.<sup>16</sup> Con éste, Soler mantendrá desde su primer trabajo un diálogo crítico que lo acompañará a lo largo de sus textos.<sup>17</sup>

En este estudio, que analizará las relaciones de la nación con la idea romántica de la misma (lenguaje, religión y etnia), me atrevería a designar a Soler, y a los filósofos profesionales, como los filósofos nacionales de la situación neocolonial

<sup>15</sup> José Gaos, como muy bien anota Rodrigo Miró en el prefacio del trabajo de graduación de Soler, ya planteaba en 1944 la importancia de una historiografía del pensamiento en lengua española (1954: XI). Y en 1969, en su seminario Historia de las Ideas, uno de sus estudiantes transcribió las palabras del filósofo español: "La historia de las ideas plantea una serie de problemas, de los que el primero es la posibilidad misma de que las ideas puedan ser objeto de historia; ya que desde Platón se las concibe como unos entes o entidades absolutamente inmutables y eternos e intemporales, es decir, esencialmente ahistóricos y antihistóricos. La solución de este problema puede resumirse en estas afirmaciones: la concepción platónica de las ideas no es la única concepción de ellas, pero, aunque lo fuese, y por ser la única posible, lo histórico o historicidad de las ideas estaría si no en ellas mismas, en su ser pensadas por los hombres: éstos tienen sucesivas, históricamente, diferentes ideas, y la sucesión integra una historia, que es parte de la total historia humana" (1970: 161).

<sup>16</sup> En este sentido, el joven filósofo nacional panameño quiere cerrar cuentas con la corriente esencialista, así: "Se ha pretendido, en efecto, explicar a la peculiaridad panameña como esencia intemporal, supuesto fundamento legítimo de la entidad nacional. Tal explicación supone un ontologismo inspirado en algunas corrientes filosóficas contemporáneas: la fenomenología en particular" (1954: 3). Pero, como veremos más adelante, Soler incluirá elementos esencialistas en su primer libro. Y, con respecto a Leopoldo Zea, Charles A. Hale, identificó los rasgos del pensamiento del filósofo mexicano, de la siguiente manera: "Una preocupación (quizás la mayor) de Leopoldo Zea, de la que participan numerosos pensadores de este siglo, consiste en averiguar y tratar de establecer la manera en que las sociedades latinoamericanas pueden modernizarse sin sacrificar su identidad cultural. Tal preocupación constituye un aspecto importante del nacionalismo contemporáneo" (1970:286).

<sup>17</sup> En su trabajo de graduación de 1954 se referirá a la "circunstancia americana" en que Zea retoma a Ortega y Gasset y se detendrá en el positivismo panameño del siglo XIX. Al igual que su contemporáneo mexicano, que habla en 1943 de "nuestro positivismo, nuestro cartesianismo o nuestra escolástica" (1968:9), Soler nacionalizará el positivismo panameño de Justo Arosemena. Y en su trabajo de doctorado realizado en Francia en 1959 sobre el positivismo argentino, Soler se distancia de Zea que, con Mannheim, plantea que las ideas son proyecciones directas de clases sociales, y se acerca a filósofos marxistas franceses, especialmente, al seguidor de Lukács, Lucien Goldmann, que recomienda tratar los sistemas filosóficos considerados en sí mismos.

panameña. Por la extranjerización del espacio, que es producida tanto por la fractura del espacio<sup>18</sup> nacional (la Zona del Canal), como por la inmigración, los filósofos nacionales asumen la reconstrucción discursiva del sujeto nacional, ayudados por la ola nacional filosófica de América Latina. Pretenden crear una filosofía que absorba y supere las deficiencias reales de su idea de nación. Éstos, a diferencia del discurso narrativo-literario, que se vale de la asociación, la metáfora y las alusiones, recurren a la tradición filosófica especializada para construir el sujeto lógica y conceptualmente y así darle forma a su *Nationsphilosophie*.

El fenómeno observado por Jean Franco con respecto a las diferentes lecturas en la constitución de las vanguardias europeas y latinoamericanas,<sup>19</sup> puede también verse en el campo de la filosofía.

Si la tradición filosófica moderna europea se va constituyendo en el marco de los estados nacionales por sus diferentes lecturas que se hacen de los "clásicos" griegos, el Renacimiento y la Ilustración, en América Latina se pretende

---

<sup>18</sup> *La extranjerización del espacio* es un concepto que me ha ayudado a comprender la posición de los intelectuales panameños para referirse a la "usurpación" del espacio nacional en las ciudades de Panamá y Colón. Es una "usurpación" que es producida, por un lado, por la inmigración antillana, y, por otro lado, en la Zona del Canal por los Estados Unidos. Pero esta "usurpación", más que una connotación física de una fractura, es una construcción de la pérdida del espacio nacional considerado como propio. Es esta "usurpación", como construcción, lo que ha marcado la conformación de la intelectualidad panameña en la situación neocolonial. Las formas en que han reaccionado los intelectuales panameños frente a esta "usurpación" han sido diversas: "batallones escandalosos de negros jamaicanos" aparecen en Ramón H. Jurado; "un carácter esencialmente extranjero" en Rogelio Sinán; "el cosmopolitismo" en Baltasar Isaza Calderón; "una parte mínima de la realidad de Panamá" en Rodrigo Miró, entre varios ejemplos más. Todas estas designaciones de la "extranjerización del espacio" han sido posiciones y reacciones con respecto a la "usurpación" imaginada o real del espacio nacional.

<sup>19</sup> Ella afirma, por ejemplo: "En tanto que en Europa es legítimo estudiar el arte como una tradición centrada en sí misma en la que pueden surgir movimientos nuevos como solución a problemas meramente formales, esta posición resulta imposible en América Latina, en donde hasta los nombres de los movimientos literarios difieren de los europeos. "Modernismo", "Nuevomundismo", Indigenismo", definen actitudes sociales, mientras que "Cubismo", "Impresionismo", "Simbolismo" aluden sólo a técnicas de expresión" (1983:15).

crear una filosofía nacional por las diferentes lecturas de los pueblos que se han "conformado" en las fronteras de sus propios estados nacionales.<sup>20</sup> Aquí no se trata de una *Lebensphilosophie*, que quiere explicarles el mundo a los hombres con sus recetas de sabiduría sobre la vida, pero sí de una filosofía para la nación en la Guerra Fría que le dé forma a una postura romántica de la cultura en las sociedades latinoamericanas postilustradoras, donde la figura del ciudadano se había quedado como figura decorativa en las constituciones de las repúblicas. Soler, sin duda, es un filósofo nacional romántico, no solo por querer fundamentar una filosofía "original" panameña y, por consiguiente, latinoamericana, sino porque efectivamente su idea de la nación parte de un concepto romántico homogéneo de la misma: incluso las "minorías nacionales" pueden y deben conservar "sus especificidades" (1980:267). Y así se llega a legitimar finamente la "originalidad" propia de la cultura nacional, criollo-hispana, que se quiere construir.

En este contexto, él es el americano-hispanista, el rodoniano-hegeliano-marxista, que está a la izquierda de Baltasar Isaza Calderón, de la situación neocolonial panameña. Él no construía la nación en la filología, como éste último, pero sí en la filosofía, empeño que estaba dirigido a la fundamentación de una cultura nacional. Desde su primer trabajo, de 1954, uno puede respirar el aire romántico de su

<sup>20</sup> José Gaos expone en 1950 esta romántica *Nationsphilosophie* al reescribir a Ortega de la siguiente manera: "La filosofía de la cultura puede concebirse como una filosofía de la cultura en general, y así es como la conciben la mayoría de los filósofos contemporáneos de la cultura, pero no es así como la conciben los repetidos jóvenes. Lo que estos se hallan empeñados en articular es una filosofía de la cultura mexicana. Pero esta concepción no es original de ellos. Su origen remonta un poco más allá. A la filosofía de las circunstancias españolas que fue la primera original planeada y parcialmente desarrollada por Ortega y Gasset. Allá por 1914 se consideraba éste como un profesor de filosofía *in partibus infidelium*, en tierras de infieles a la filosofía, hostiles o, cuando menos indiferentes a ella. Pero el individuo no existe, no es, sino en y con su "circunstancia". El filósofo no podía ser sino en y con su circunstancia hispánica. Si ésta no se salvaba para la filosofía, tampoco se salvaría el filósofo. Pero salvar una circunstancia es actualizar el logos" (...) "Esta lección la aprendió Samuel Ramos" (1950:236, subrayado nuestro).

producción intelectual, su voluntad de "latinizar" o, más exactamente, de "afrancesar" al político, diplomático y hombre de negocios Justo Arosemena, convertirlo en el héroe emblemático para la nación.<sup>21</sup> Es en éste que el filósofo nacional panameño concentra su preocupación de ganar un símbolo para la nación, en transformarlo por un golpe de fuerza, a pesar de algunas vacilaciones, en la figura paterna de la nación antiimperialista, nacionalista e hispanoamericanista.<sup>22</sup> Esta lectura, que hace Soler de Arosemena, está cruzada por su idea del *hispanoamericanismo cultural*, idea que logra fundamentar culturalmente con Rodó y Alberdi, pero que no es, según él, hispanista o hispanidad, que sigue la tradición conservadora y escolástica, porque el *hispanoamericanismo cultural* es resultado de la conjunción de la tradición que abre el renacimiento (la modernidad) con la cultura autóctona, "que se resuelve concretamente una unidad política y monolítica, justificada por la historia (hispanoamericanismo político)" (1954: 59). Pero puede afirmarse que el hispanoamericanismo cultural de Soler es una especie de hispanidad neocolonial, pues su idea romántica de hispanoamericanismo (lenguaje y cultura, para no decir de raza), está basada en una visión "monolítica" y "exclusiva", "como acto de dominación" (82).

No obstante, leyendo a Soler no logramos saber que Justo Arosemena, además, de haber sido político y ensayista filosófico, había vivido muchos años en New York, que hablaba inglés, que su segunda esposa había sido una norteamericana, hija de diplomático, y que hasta el final de sus días había tratado de convertirse en un exitoso hombre de negocios al querer

---

<sup>21</sup> En 1919 Octavio Méndez Pereira es el primero que escribe una biografía sobre Arosemena. Si bien escribe una apología del personaje, no termina declarándolo fundador o padre de alguna idea. Lo que más alcanza a decir, es lo siguiente: "Nadie como ese hombre ha contribuido al progreso realizado en Colombia durante más de la mitad del siglo XIX" (1971:1).

<sup>22</sup> "Autonomismo istmeño, hispanoamericanismo continental, internacionalismo federal, son los conceptos fundamentales sobre los cuales ha de construirse la nacionalidad panameña, ha de contenerse el imperialismo anglosajón y ha de establecerse la equidad universal. Justo Arosemena es figura señera del pensamiento nacionalista del decimonono" (1954: 77).

obtener la licencia de una empresa norteamericana para instalar lámparas de gas en la ciudad de Panamá. También quiso fundar un banco en Caracas. Es más, terminó sus días recibiendo una pensión por sus servicios y contactos para la Compañía del Ferrocarril, empresa norteamericana radicada en Panamá desde 1855.<sup>23</sup>

Y como todo buen hombre del siglo XIX, Justo Arosemena creía en el duelo para solventar infracciones y vejaciones morales.

El concepto romántico de nación de Soler está claramente expresado en una de sus últimas obras *Idea y cuestión nacional latinoamericanas* (1980). En este filósofo nacional no existe el ciudadano, el individuo, para no decir el hombre ilustrado, que él asocia con la idea liberal, "ya en trance de degeneración desde el siglo XIX" (263). Como en la filosofía clásica alemana, a partir de Hegel, donde hay una desconfianza y un rechazo de la Ilustración, del individuo y del humanismo, para aquél filósofo panameño lo que existe son comunidades, culturas, etnias, el Estado, clases sociales y relaciones económicas. Es decir, la crítica de la Ilustración europea sigue por Europa - el romanticismo pasado por el tamiz de las clases sociales - que le da forma y contenido al discurso neocolonial en la Guerra Fría.

El pragmatismo americano en el transcurso de la Primera Guerra Mundial se había asentado en Panamá como *Lebensphilosophie* entre los intelectuales liberales que creían en el progreso y en el individuo, mientras existía el optimismo con respecto al futuro que implicaba la inserción del país en el mercado mundial por el Canal de Panamá. Y la postura que rechaza esta posición se acentúa justo después de la Segunda Guerra Mundial, cuando las élites económicas, intelectuales y políticas se ven "excluidas" de los beneficios de esta inserción.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Estas informaciones las he obtenido de las biografías sobre Justo Arosemena de Méndez Pereira (1919) y José Dolores Moscote (1956).

<sup>24</sup> En 1940 Octavio Méndez Pereira, el liberal progresista, escribía: "Del Canal apenas nos ha quedado los mendrugos de los barcos y de los turistas que vemos pasar con otras banderas. Ni un túnel, ni un puente permanente para cruzar los dos pedazos de nuestra república, ni un gran camino carretero que resistiera los camiones de guerra de nuestro gran aliado, ni un comercio cuyo principal rendimiento fuera para nosotros" (65).

Es entonces que se conforma una base romántica de nación que ya había tenido un primer impulso desde finales de la década de los veinte, cuando se quiere fundar la Academia Panameña de la Lengua como contrapeso a la presencia anglosajona y antillana en el país.<sup>25</sup> Esta ambivalencia de la ciudad letrada panameña se resuelve finalmente en Soler (como miembro de la nueva generación de filósofos nacionales que se forman en la Universidad de Panamá)<sup>26</sup> en un concepto de nación que es homogéneo-autoritario. Y en su obra de madurez toma como ejemplo a Alemania e Italia por ser el estado quien asumiría jerárquicamente la formación del espacio nacional basado en la comunidad de lengua y así se

---

<sup>25</sup> Estas informaciones las he obtenido de las biografías sobre Justo Arosemena de Méndez Pereira (1919) y José Dolores Moscote (1956). Como presidente de la Delegación Panameña de la Unión Iberoamericana, el diplomático, abogado e intelectual Dr. Ricardo J. Alfaro firmó, junto con otros liberales, que también habían acogido positivamente el pragmatismo americano, como Jephtha B. Duncan, Octavio Méndez Pereira y Guillermo Andreve, el siguiente documento en 1920: "una de las fases más interesantes de esta situación es la que se refiere a la conservación y pureza de la hermosa lengua que hablamos, y, si como se ha dicho innumerables veces, la lengua es el más fuerte vínculo de solidaridad y de cariño entre los pueblos de un mismo origen, es deber nuestro el tratar de mantener el idioma que hablamos ajeno a los barbarismos y degeneraciones que está expuesto a sufrir entre nosotros por causa de nuestra convivencia con una población de habla inglesa. Meditando sobre estas circunstancias, ha surgido en mi mente la idea de establecer en esta República una Academia de la Lengua, correspondiente a la Real Academia Española y que integrada por personas que se hayan distinguido en el campo literario y científico y que muestren vivo amor por todo lo que sea manifestación de la sangre hispana que corre por nuestras venas, contribuya por todos los medios de que puede disponer una institución de ese género, no solo a conservar la pureza del castellano en la República, sino también a rodearlo del prestigio, respeto e interés que merece una lengua hablada en Europa por una nación que tiene las páginas más gloriosas en la historia del progreso humano, y hablada en América por 18 repúblicas hijas suyas que junto con la Madre Patria están llamadas a un esplendoroso porvenir" (12).

<sup>26</sup> Los trabajos de graduación, para obtener el título de filosofía, son presentados por Isaías García, *Autenticidad e inautenticidad en lo panameño* (1954); Moisés Chong, *El pensamiento panameño* (1952); Ricaurte Soler, *Pensamiento panameño y concepción de la nacionalidad durante el siglo XIX* (1954). Entre los profesores del Departamento de Filosofía, que promueven esta dirección de estudios, está Diego Domínguez Caballero, quien terminó su doctorado en Madrid, después de haber pasado por Harvard y Columbia. Éste se preocupa por el estudio de la "esencia" de lo panameño. Además, está Rafael Moscote, quien hizo su *master* en arts en la Universidad de Columbia, y quien mantiene una posición crítica frente a los filósofos nacionales. En este sentido, Ismael García, el crítico literario, comenta a propósito de la obra de Moscote *Páginas Nacionales* (1961), lo siguiente: "Aunque Rafael E. Moscote es un escritor de ideas, en estas *páginas nacionales* asoma de vez en cuando su emoción patriótica, sin exaltaciones ni estridencias; pero muy a tono con su calidad de educador, interesado por abrir cauces nuevos a la investigación histórica nacional, tan alejada en verdad de la orientación que señalan los estudios historiográficos modernos, tal como puede verse en algunos textos empleados en nuestras escuelas" (1986: 186 y 187, resaltado nuestro).

lograría la "homogenización de la sociedad civil" (26). Este hispanoamericanismo soleriano, que pasa por un tamiz rodoniano-hegeliano-marxista de la Historia de las ideas, está apoyado por una cita bastante tribal de Engels, cuya idea de "grupos lingüísticos" era la base de la "formación de estados", "nacionalidades" y "naciones" (14). Y esta idea tribal, jerárquica y autoritaria, porque debe consolidarse por el estado, alcanza su cima cuando el filósofo nacional presenta a la nación como un bloque monolítico:

"En tanto que unidad de territorio, economía, lengua y cultura la nación convoca a la homogeneidad de la estructura y la superestructura sociales" (29).

La idea soleriana de nación para un país como Panamá que entra en la modernidad por romper precisamente ese llamado y pretendido bloque monolítico al convertirse en una sociedad<sup>27</sup> diferenciada por la inmigraciones sucesivas que afecta a toda la sociedad, significa una limpieza "étnica"

<sup>27</sup> Recientemente el sociólogo Alfredo Figueroa Navarro ha mostrado está "globalización" - que es parte de la modernización en Panamá - para las élites económicas y políticas, de la siguiente manera: "Nota definitiva de la burguesía del istmo central era su carácter abrumadoramente mercantil, débilmente industrial y también subordinadamente agrario. Otro rasgo pronunciadísimo, como tendremos la oportunidad de ver, dice de la relación con la preeminencia de los extranjeros en el seno de la gran burguesía finisecular de la zona de tránsito. En verdad los sectores autóctonos figuran casi siempre como segundones en los negocios respecto del predominio aplastante de los burgueses internacionales. En cuanto a esta característica, es importante señalar que, durante el siglo XIX, se acentúa la hegemonía de las burguesías foráneas en Panamá, harto ostensible en la etapa de la fiebre del oro de California -1849-1820- cuando grandes negociantes alógenos concurren a Panamá a aprovechar la bonanza transitista anterior a la declaración de independencia de España. Si la burguesía mercantil de la capital de Panamá se manifiesta con brillo al estampar las firmas de sus miembros en el acta de independencia de 1821, esto no obsta para que, en décadas siguientes, se debilite frente a la pujanza de unos elementos burgueses advenedizos que, al final del siglo, muestran su ventaja económica donde quiera. Sin embargo, en la secesión de 1903, es indudable que sus unidades aparecían como integrantes de la junta revolucionaria y se lucraron del poder político y del prestigio social por lo menos hasta bien entrado el siglo veinte. Con todo, en la coyuntura de la separación, de 1903, figura muy bien representada por la burguesía hebrea sefardita, emigrada a Panamá a partir de la segunda mitad del decimonono que apoya la desmembración en la zona de tránsito e incluso en New York por conducto de sus banqueros establecidos en la Babel de Hierro -Piza y Lindo, por ejemplo-. Esto prueba la similitud de miras compartidas por la burguesía nacional y la foránea respecto de su deseo de ver construido el Canal de Panamá por los norteamericanos, esquema que cristalizaría de 1904 a 1914" (2004:96).



simbólica que niega y se coloca en las antípodas de la modernidad del país. Soler es, además, bolivariano. Pero la modernidad en Panamá no ha sido bolivariana, pues su experiencia como nación no ha sido la Idea romántica del libertador de crear una nación con lenguaje, religión y tradiciones comunes como está expuesto en la Carta de Jamaica de 1811<sup>28</sup>.

Sin embargo, lo que hizo diferente a Soler de los críticos literarios que han querido fundamentar la nacionalidad y la nación panameña con el recurso de la nostalgia<sup>29</sup> (que también ha sido un elemento manejado por los teóricos de la post-colonialidad como Ashcroft y Griffiths) es que como buen hegeliano-marxista cree en la idea del progreso de la historia. La nación romántica se fundamenta como proyecto, como realización, no como sentimiento o nostalgia, en que “el enriquecimiento de la personalidad individual” llega a “apropiarse” del “patrimonio común” que se “acumula” en esa “cultura material y espiritual”, es decir, que el individuo solo llega a realizarse como miembro de ese bloque monolítico que debería ser la nación romántica, pero no en la “sociedad burguesa”, que, por el “egoísmo”, imposibilita disfrutar “los frutos de la creación colectiva” (29).

Soler, en efecto, no es poeta. Pero su filosofía nacional está cruzada por un sentimiento poético-romántico, por su búsqueda de los “orígenes” de la nación romántica, ya sea en los documentos o en una conciencia de clase criolla.

---

<sup>28</sup> Bolívar definía claramente, mucho antes que los alemanes lo hicieran, el ideario romántico de nación —sin abandonar la idea ilustrada de ser americano por *el ius soli*— al escribir que el Nuevo Mundo debería tener una sola nación, y, por tanto, un solo gobierno, por tener un origen, unas costumbres, una lengua y una religión comunes. Y que precisamente lo que obstaculizaba esta idea de América eran los caracteres desemejantes, los intereses opuestos y los climas remotos (1990).

<sup>29</sup> Elsie Alvarado de Ricord anota que de los tres poemas que “conjugan con caracteres firmes las tres facetas del amor a la patria” como *Al Cerro Ancón*, de Amelia Denis de Icaza; *Patria*, de Ricardo Miró y *el Canto a la bandera*, de Gaspar Octavio Hernández, son, justamente, más gustados los dos primeros por el “tono nostálgico” (1961: 39).

Efectivamente, lo que seguiré observando en los ensayos y en los textos literarios de otros autores, por cierto, la amenaza que representa para la formación del "criollo" el comercio, la modernidad, la apertura económica y la inmigración, lo encontramos en Soler al fundamentar que el "origen" de la clase criolla, su "conciencia", solo pudo ser posible cuando se finalizó la Feria de Portobelo en el siglo XVIII.<sup>30</sup> La conciencia "criolla", la población y su cultura, solo pudo formarse mientras Panamá no estaba envuelta en el tráfico comercial. No hay mayor dificultad a la "sedimentación" que este movimiento comercial que obstaculiza la conformación de una cultura "propia". Los filósofos nacionales, como Soler, reflexionan y construyen el pasado como reacción a la "amenaza", a la "penetración", a la quiebra de los valores tradicionales (como la familia: la nación comprendida como cuerpo monolítico) que realiza la inclusión del país en el tráfico de gente, mercancías y valores.<sup>31</sup>

El mito fundacional - el siglo XVIII - ayudó a Soler para reemplazar la usurpación que es ejercida por la situación neo-colonial, donde no podía reconocerse lo nacional del espacio inmediato: la ciudades de Panamá y Colón. Aparentemente este filósofo nacional no le presta atención al Panamá

---

<sup>30</sup> Al respecto, Soler escribe: "En 1739, al cambiarse la ruta del comercio metropolitano con la consiguiente supresión de las ferias de Portobelo, el Istmo pierde, por muchas décadas, el carácter de país-tránsito que había revestido durante todo el decurso anterior de la época colonial. La profunda decadencia económica subsecuente no pudo impedir que una relativa sedimentación de la población suministrara la base demográfica que haría posible el posterior despliegue histórico social del criollo istmeño. Desde este punto de vista el cambio de ruta parece propiciar la formación de núcleos sociales propiamente criollos, formación que permitiría la superación de las características flotantes de nuestra población y de nuestra cultura colonial" (1964:19).

<sup>31</sup> Este mito fundacional de la clase criolla nacional en Panamá es muy parecido al mito fundacional de la nación costarricense por su supuesto aislamiento y ensimismamiento campesino en la meseta tropical centroamericana, mito que Abelardo Bonilla expresa así: "La nacionalidad costarricense se formó sobre la base escasa de los conquistadores y colonizadores españoles, puesto que al llegar Colón a nuestras playas del Atlántico, la población indígena avanzaba rápidamente en el declive de la desaparición. Y se formó casi exclusivamente en los 2.000 kilómetros cuadrados de la Meseta Central (1967: 22).

moderno, al que le rodea, al Panamá que está inmerso en la modernidad, aunque toda su filosofía nacional se levanta con respecto a la fractura - de la sociedad monolítica - que realiza la situación neocolonial en el país. A partir de aquí su Panamá es el siglo XIX, sobre todo, una personalidad, Justo Arosemena, una ideología, el positivismo, y una meta: limpiar el siglo XIX de impurezas no hispánicoamericanas, que no sean "propias" y que no sean "originales". Su Panamá del siglo XIX es la realización hispanoamericanista, rodoniana, de la cerrazón con respecto a la modernidad. No dirá como Rodó, que la democracia es una "zoocracia", ni como Ingenieros, que la democracia, es una "mediocracia", pero sí lo siguiente:

"la fundamentación histórico-geográfica de la nacionalidad panameña entronca directamente con los postulados filosóficos-políticos de la democracia liberal. Pero el liberalismo panameño decimonónico, ya lo hemos señalado, expresa en lo político el ser social de aquella burguesía comercial obsediada por el librecambismo y por afán de convertir el Istmo en una gran "feria" o en un inmenso emporio" (1964: 50).

Para este filósofo nacional la situación neocolonial panameña que de por sí es rechazada por la usurpación territorial que produce la condición de cuasiprotectorado del país, lo lleva a construir un espacio nacional ficticio en la decadencia, la pobreza y el aislamiento del siglo XVIII. Y a ganar además el siglo XIX para la memoria nacional. Soler es por *excelencia* el filósofo de la antimodernidad en Panamá, una antimodernidad que es camuflada por un repertorio marxista - que es precisamente una ideología de la modernidad - para terminar de enterrar la quiebra de la modernización postilustradora, donde el ciudadano y el individuo, con sus llamadas libertades en las conocidas democracias liberales y abiertas, nunca había podido legitimarse en la ciudad letrada romantizada. Si por la extranjerización del espacio, que fue provocada por la situación neocolonial (La Zona del Canal) y la inmigración, los escritores

y los ensayistas panameños rechazaron la modernidad en Panamá, acomodándose en mundos imaginarios románticos, antimodernos, endógenos y cerrados, Soler, como filósofo nacional, hizo lo mismo al no levantar la mirada sobre la historia de las ideas hispanoamericanas por su interés de limpiar un siglo XIX de impurezas no autóctonas.

Al contrastar la obra de *Soler, Idea y cuestión nacional latinoamericanas* (1980) con su primera obra *Pensamiento panameño y concepción de la nacionalidad durante el siglo XIX* (1954), nos hacemos la siguiente pregunta con respecto a la Historia de las ideas en Panamá: ¿no habrá sido una distorsión premeditada y autoritaria, hispanoamericanista y mutiladora de la construcción de la llamada memoria nacional? Pero, ¿para qué había de estar interesados en construir esta memoria? ¿De dónde provenía el complejo nacional de la Historia de las ideas? De hecho, Soler afirmaba en contra de Justo Arosemena que la geografía era precisamente un mito.<sup>32</sup> Pero la misión entonces era demostrar que el mito geográfico, si bien era un fundamento de la nacionalidad, no era tan importante como la demostración que ofrecen documentos históricos de esa memoria nacional:

"El segundo elemento que actúa como formador de nuestra individualidad tiene raíz histórica, casualmente en nuestro pueblo del cual se ha dicho no tiene historia, vale más decir, no tiene historiografía"(1954: 100).

En esta misión de reconstruir la memoria, bajo la Historia

<sup>32</sup> Mito o no el factor geográfico, para la conformación de la nación, la tierra y la geografía, en la mejor tradición española, fue y era un elemento importante en la comprensión de la nación imaginaria en América Latina como lo ha estudiado Benedict Anderson (1983). Sin embargo, para Arosemena la nación era la Gran Colombia que reunía a varios países sudamericanos. Y escribió precisamente, en contra de la nación, en su intento de fundamentar teóricamente el Estado Federal de Panamá, lo siguiente: "El municipio es la verdadera sociedad; la Nación no es sino una pura idealidad, una abstracción, a la cual no deben subordinarse los intereses de la ciudad o del común. Emancipemos pues las ciudades, o grupos de poblaciones dependientes entre sí por igualdad de situación y de necesidades. Donde quiera que hay una comarca de regular extensión, de clima y producciones análogas en toda ella, bien demarcada por la naturaleza y homogénea en su fisonomía, allí está el común, pidiendo el derecho de emancipación que no debemos negarle" (1982:15).

de las ideas, se llega hasta 1824. Aquí se halla un documento fundador del "alma istmeña", pues es "una filípica" contra la dominación española... "(101). En este punto, puede escucharse en la voluntad intelectual de Soler de demostrar que la nación panameña posee historia, el eco de un Ortega y Gasset que - en su muralla filosófica, con respecto al pragmatismo americano, cuya filosofía éste simplifica y la nivela al nivel de la inteligencia de un chimpancé<sup>33</sup> - había sido recibido por los hispanoamericanos para dedicarse a una reconstrucción casi hegeliana de la Historia de las ideas ya recomendada por José Gaos en 1944.<sup>34</sup> No debe olvidarse que la dificultad de Ortega y Gasset para comprender la modernidad americana sería fundamentada con una filosofía ligeramente hegeliana, pues, en vez de afirmar que estos pueblos estaban sin historia, señalaba que estaban sin memoria para apoyar su posición de que los "norte"-americanos - y los americanos - no habían logrado a hacer historia por ser pueblos

---

<sup>33</sup> Si bien Ortega y Gasset está muy lejos de ser rodoniano, no deja de estar preocupado por la mismas preguntas de Rodó, es decir, qué hace diferente o inferior al espíritu americano del europeo o latino. Por ejemplo, en 1931 escribe: "El error del pragmatismo no radica en que considere las ideas como instrumentos, sino en que quiera reducir las cosas con que el hombre tiene que habérselas a lo perceptible y experimentable, lo que está a la mano y presente, el mineral, la planta, el animal y la estrella. Porque la estrella por muy lejos que esté está siempre también a la mano. Si así fuese, la vida resultaría faena fácil, tal vez resuelta con cierta plenitud hace milenios. Especies inferiores al hombre, como el chimpancé, tienen ya, según Köhler, capacidad instrumentifica y esto no sería posible si careciesen de vislumbre de idea. Es probable que las ideas del animal no sean estables o sean un carácter de ideas-relámpagos, de >>ocurrencias<< que no se solidifican en su mente y por esto no llegan a ser >>ideas generales<<. Pero este defecto de su inteligencia se debe más bien a insuficiencia de otra facultad que no es el pensamiento: **a falta de memoria**" (1981 : 155, subrayado mío). Sin embargo, fue Patrick Romanell quien llamó la atención sobre las semejanzas de Ortega y Gasset con respecto al *pragmatismo*: "El perspectivismo y el pragmatismo tienen iguales incitaciones: futurismo, activismo y relativismo. Y por curioso que parezca el pensador español es más congruente como pragmatista (pero sólo en cuanto eso) que el propio Dewey, ya que su preocupación expresa está orientada hacia los problemas vitales de los hombres en *particular* y no de los hombres en general" (1954: 180).

<sup>34</sup> En el texto citado anteriormente de José Gaos, que es a la vez el eco de Hegel, no se habla de historia universal, pero sí de la total historia humana. Esta invitación de Gaos en su conferencia de 1961, ¿no será una invitación a los hispanoamericanos para que entren definitivamente en la historia, es decir, que sean pueblos como lo había planteado Ortega y Gasset en sus artículos sobre América en la década del 30.

jóvenes y por "vivir la prehistoria de sí mismo" (1981:173).

Si para un Hegel solo alcanzaban la historia los pueblos con un estado centralizador, para Ortega solo alcanzaban a salir de la primitividad, y la animalidad, los pueblos que poseían memoria o la más larga como los europeos..."(162). En este sentido, si bien los filósofos nacionales como Soler no se abrevaban directamente de Ortega y Gasset, su primer texto se escribe en el marco de esta cosmogonía de pensamiento sugerida por Gaos. A partir de aquí se comenzó a trabajar la memoria, la Historia de las ideas, pues significaba entrar en la historia, única posibilidad real de encontrar una personalidad individual: la nación panameña.

## 2. Limpiar al siglo XIX de la modernidad

Si en Costa Rica Abelardo Bonilla planteaba que el "clima suave", entre otras cosas, de la meseta centroamericana, había sido propicio para la filosofía y el ensayo, y no para la literatura<sup>35</sup>, en Panamá el problema de pertenecer a un país tropical no era asumido ligeramente por sus intelectuales y especialmente por la ciudad letrada. La dificultad de ser de un país tropical que además era "transitista" y "relativista", era coherente, por otro lado, con la opinión - manifestada entre líneas - del ensayista costarricense que consideraba al clima suave de por sí una virtud para la reflexión filosófica. Estas eran dos caras de la misma moneda eurocéntrica que, en el

<sup>35</sup> "Por esta razón la característica más definida de la literatura costarricense, desde el período colonial, es el predominio del pensamiento y la aventura conceptual sobre la poética, lo que, además, se explica por muy diversas circunstancias: por la falta de relieve y de interés en la vida de las razas aborígenes en la época del descubrimiento; por haber carecido la conquista de aspectos brillantes y heroicos, por haber sido la independencia un hecho reflejo y no guerrero; por no haber predominado el ejército, como en tantos otros países de América; por la superioridad numérica y cultural de la raza blanca sobre la india y mestiza y por la ausencia del caudillismo en nuestro desarrollo político. Estas circunstancias han contribuido a darle preferencia en nuestra producción literaria a la Historia y al Derecho sobre las formas de creación poética" (1967: 34).

caso de los intelectuales panameños, le agregaba una nota discordante a sus pretendidas búsquedas de una cultura nacional propia que estuviera a la altura de los modelos céntricos. Con diáfana claridad, en el prólogo que escribiera Rodrigo Miró para el trabajo de graduación del joven filósofo panameño heredero del Ateneo mexicano,<sup>36</sup> en el cual éste expone su tema y sus preocupaciones que lo seguirán a lo largo de toda su obra, se define la configuración intelectual de este complejo panameño, cuyo fondo, por un lado, fue el rechazo de la situación neocolonial y, por otro lado, la dificultad de aceptar la modernidad con su llamado calor tropical:

"En las áreas cálidas del Caribe, sometidas a un intenso tráfigo humano y mercantil, donde la iglesia misma sucumbía al influjo del medio, la especulación filosófica no encontró tierra fértil. Coyuntura favorable ofrecieron, en cambio, distantes ciudades de ritmo asordinado y clima benigno - Bogotá, Quito, Charcas-, o centros que, como México y Lima, por su mismo extraordinario desarrollo permitieron muy diversos florecimientos" (1954:XV).

Rodrigo Miró constata que en Panamá no existían las condiciones "para un juego desinteresado de las ideas" y que "las instituciones religiosas tampoco lograron arraigo pleno" (XV). Además, por la lucha contra los piratas, Panamá fue

<sup>36</sup> Samuel Ramos, con respecto al Ateneo de México, dice: "la obra del Ateneo en su totalidad fue una sacudida que vino a interrumpir la calma soñolienta en el mundo intelectual de México. Propagó ideas nuevas, despertó curiosidades e inquietudes y amplificó la visión que aquí se tenía de los problemas de la cultura. Mediante su filosofía tendió a contrarrestar el influjo creciente del utilitarismo, inculcando en la juventud el sentido de los valores del

centro de pilotos, cosmógrafos y expertos militares, "clima intelectual orientado hacia el conocimiento positivo y poco propicio a la escolástica" (XIV). Es decir, desde muy temprano, Panamá ya estaba inmerso en este proceso de modernidad que ya se anuncia desde la colonia, pero esta modernidad - entendiéndose bien - es la que precisamente impide la reflexión filosófica y ensayística desinteresada.

Soler, en este sentido, sigue la misma idea, aunque haya afirmado que la modernidad "penetró en nuestras naciones fundamentalmente a través del pensamiento revolucionario de la Filosofía de la Ilustración" (14). La pregunta es, efectivamente, en qué pensamiento revolucionario estará pensando Soler. ¿El que proviene de Francia? ¿El jacobino? Para Soler el pensamiento de la Ilustración se concretizó en la independencia americana y, sobre todo, la reacción contra esto fue lo que él denomina "un pensamiento de contenido claramente positivista" (en Miró, 1981: 386). En este ensayo desarrolla explícitamente su tesis de que Arosemena fue un positivista, que fue un fundador del positivismo paralelo, y que incluso fue más allá de Augusto Comte y que precedió al mismo Durkheim en su ciencia de los hechos sociales. Y a partir de aquí se expone la preocupación principal de Soler:

"Por ello precisamente Arosemena rechazó para su ciencia social el principio de utilidad que tan ardientemente defendió en sus concepciones psicológicas (384, subrayado nuestro)".

El problema para Soler es cómo entrar en la modernidad romántica por la crítica de los "fundamentos" de la modernidad en Panamá: salir del utilitarismo del siglo XIX que fue realmente la llegada de la modernidad a la ciudad letrada panameña. La independencia fue parte del proceso general de emancipación que en Panamá estuvo muy lejos de ser épica, revolucionaria



y heroica.<sup>37</sup> Pero dado que Soler está preocupado por fundamentar la "circunstancia americana" y, sobre todo, su "hispanoamericanismo cultural", que debe levantarse, por un lado, como contrapeso del "escolástico hispanismo", y, por otro lado, contra el utilitarista siglo XIX, está dispuesto a sacrificar la modernidad ilustradora que pudo haber existido en aquel siglo por parecerle demasiado utilitarista, pragmática, anglosajona. El empeño filosófico de Soler responde además a la trillada y estereotipada manera de concebir a los países anglosajones, esquema de vieja data que va siendo formado a finales del siglo XIX y principios de los veinte por los críticos de la modernidad que es representada por los Estados Unidos: Rubén Darío, Vargas Vila, Rodó.

La estrategia de Soler, para meter a Panamá en el mundo romántico, es tratar de limpiar al siglo XIX de utilitarismo. El joven filósofo nacional sabe que es discutible y absurdo hablar de un "pensamiento que sea panameño" (1954: 6); sin embargo, está convencido que los países hispanoamericanos, "inclusive Panamá", han contribuido originalmente a la "cultura universal" (7). La pregunta, no obstante, es saber qué significa esta "originalidad". Para él esta contribución del "Pensamiento

---

<sup>37</sup> Diógenes De La Rosa, uno de los ensayistas panameños de mayor relieve, cita a Eusebio A. Morales que en una mezcla de crítica, reproche y realismo, afirma de manera dramática la ausencia de lo épico en el pueblo panameño: "Quienquiera que medite algo sobre la naturaleza y el alcance de nuestro males políticos y sociales tiene que llegar a la conclusión de que nuestro mal más hondo es la casi total ausencia del sentimiento de la nacionalidad en la masa del pueblo panameño. El sentimiento de la nacionalidad es nulo o es débil entre nosotros porque ese sentimiento no nace y se desarrolla sino al calor de dolores y de infortunios comunes, de luchas largas y sangrientas, del sacrificio de preciosas vidas y del martirio de algunos de algunos seres predestinados que vienen a ser finalmente los creadores de la nacionalidad, porque ellos han encarnado, condensado y revelado en sus obras, en sus vistas y aún en su martirio los pensamientos incoherentes y las aspiraciones intuitivas de todo un pueblo. Pero Panamá, país nacido a la vida independiente sin luchas y sin sangre, sin actos de heroísmo y sin el sacrificio de ningún mártir, se encontró súbitamente disponiendo de un bien que no había conquistado con su esfuerzo, y es natural que todavía hoy, trece años después de la independencia, este bien inestimable no sea apreciado en todo su valor. Aún entre los mismos promotores del movimiento de separación había hombres que no creían en la permanencia de lo que estaban fundando y para quienes lo esencial era resolver un problema económico inmediato y personal, más bien que reconocer el espíritu y consagrar la existencia de una nacionalidad" (1953: 28).

panameño adquiere su más genuina significación, sin que esto entrañe un **descuido absoluto de la especulación filosófica**, en su reflexión sobre la particularidad nacional y las expresiones autoconscientes de tal particularidad" (7, resaltado nuestro). En este viaje hacia la particularidad nacional, que no debe olvidar la especulación filosófica, Soler considera que no hay reflexión filosófica que no esté ligada a lo político, ya que aquí pretende encontrar su originalidad, justificación y sentido. Fórmula ésta que sirve para sentar las bases de la propia estrategia discursiva para utilizar e interpretar los materiales analizados. Y en este pastiche filosófico, en el cual puede escucharse el eco de Samuel Ramos, cuando éste afirma muy protestantemente, por la ausencia de confesor, que el "examen de conciencia" pasa por lo que él llama la "introspección nacional" (148), el joven filósofo plantea en su intento de encontrar la originalidad, lo siguiente:

"Los intentos independentistas y autonomistas constituyen el estímulo que posibilita la introspección panameña sobre su autenticidad como ser colectivo claramente diferenciado" (7, subrayado nuestro).

Este mirar hacia adentro, la introspección, que es subjetivo y psicológico, lleva a Soler a coquetear con las esencias de la psicología del panameño, determinada precisamente por el "transitismo". Y este elemento, paradójicamente, acerca a Soler a los filósofos nacionales esencialistas. Cree encontrar en el "transitismo" una cierta invariabilidad en la personalidad del panameño como nación.<sup>38</sup> Y el "transitismo" conlleva un

<sup>38</sup> Olmedo Beluche, que no hace mucho ha criticado desde una perspectiva de clases marxista el transitismo, ha querido llamar la atención sobre el hecho de que los panameños "han acariciado más de un proyecto nacional" (1997: 5)". Pero de hecho Soler, desde su primer libro, nunca ha afirmado que no ha existido o hayan podido existir otros proyectos de clases. Lo que Soler afirmó es que el transitismo ha impregnado, como ningún otro, a la sociedad panameña.

elemento que - para el filósofo que está interesado en la creación de una "cultura" panameña homogénea y monolítica- lo lleva a reconocer contra su voluntad, lo siguiente: el relativismo.<sup>39</sup> Pero este mismo "relativismo" que él acentúa como característico en la cultura panameña, es lo que le ayuda a acentuar la romantización de su héroe Justo Arosemena y de la ciudad letrada panameña del XIX. Aquí es posible entonces descubrir una dualidad, una vacilación, un territorio semántico que se mueve en dos direcciones: la primera es que el "transitismo", como fatalidad histórica, impedía la formación de una verdadera nacionalidad,<sup>40</sup> hasta que se clausurara la Feria de Portobelo en el siglo XVIII que fue el "germen" de la conciencia criolla, y, la segunda, es la siguiente":

"En Panamá, el fuerte sentido de lo relativo, y una psicología de amplia tolerancia, característica de nuestro pueblo, como de todos en la historia desempeñaron una función transitista, impidió la proliferación de las corrientes involucionarias. Las revolucionarias, no obstante esporádicos intentos, tampoco han logrado efectiva vigencia, en razón precisamente del

---

<sup>39</sup> "El pensamiento panameño se aboca a esta problemática surgida de la zona de *tránsito*.

Arosemena es claro ejemplo de la variabilidad de repercusiones que determina el transitismo en los intelectuales. Si no hay, por una parte, afirmación más contundente de panameñidad que la obra misma de Don Justo, por otra, en más de una ocasión, permitió en sus proyectos legislativos, no llegados a materializarse, la inoperancia de la autenticidad nacional al pretender hacer del Istmo un "Pro Mundi Beneficio" al amparo de plurales potencias extranjeras" (9).

<sup>40</sup> "No obstante haberse afirmado en la conciencia nacional panameña la individualidad nacional, hay factores negativos que asumieron en letargo, afortunadamente efímero, su psicología nacionalista. Uno de ellos es la creencia generalizada en la posición geográfica privilegiada. Por paradójico que parezca la fe en dicha creencia a la vez que actúa creando una conciencia de nuestra peculiaridad, de nuestra autenticidad, **desvirtúa en más de un caso esa misma conciencia diluyendo todo sentido nacional en inquietudes de tipo práctico y utilitario, cuando no en función de un internacionalismo excesivamente amplio.** Tal ha sucedido en algunos de nuestros estadistas, y tal es lo que supone el "Pro Mundi Beneficio" como lema patrio" (39, resaltado nuestro).

relativismo que define la psicología panameña. Se observa, pues, que el relativismo istmeño pudo haber sido de positivas repercusiones en el campo práctico y político" (43).

¿Soler no estará pensando en el llamado pragmatismo, es decir, no como sistema filosófico, pero sí como *Lebensphilosophie* del pueblo panameño? Como joven rodoniano, bolivariano y ateneísta, Soler evita en el campo semántico - dentro de lo posible y solo para criticarlo - la utilización de conceptos como "pragmático" y "utilitarista". Tan banal como pueda parecer y precisamente por esto llama la atención, el sistema semántico soleriano se levanta cuidadosamente de acuerdo a su objetivo de acentuar la no-modernidad ilustradora del siglo XIX. Y este impulso ideológico lo lleva, por un lado, a mitificar al pueblo panameño, caracterizándolo con una "psicología de amplia tolerancia", lo que resalta la ausencia de realidad y sinceridad del filósofo nacional con respecto a la modernidad socioeconómica en Panamá, y, especialmente, con relación a la inmigración antillana y china en el país.<sup>41</sup> Puede afirmarse que en las ciudades de Panamá y Colón en medio de una sociedad que pasaba por un proceso de diferenciación intensiva, la búsqueda de la identidad del pueblo panameño, impulsada por los intelectuales y los políticos, fue acompañado de la intolerancia y la segregación, y, como en el caso de Soler, de mitificación del "pueblo" como reacción de una comunidad imaginaria que se siente amenazada y rodeada de enemigos que la asechaban.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> El ejemplo más categórico de esta reacción de intolerancia y segregación es la Constitución de 1941 que desnacionaliza a las "razas de inmigración prohibida", bajo el gobierno populista de Arnulfo Arias Madrid.

<sup>42</sup> En 1954 Esther María Osses escribió los siguientes versos en *La niña y el mar*: "Crecen las olas. ¿Qué importa? / El pez espada, tiburones ansiosos / fauces trituradoras, sombrías / puñales color de ámbar, áureos cuernos afilados / caracoles, monstruos / La playa está noblada de enemigos / ¿Y qué? La niña ríe" (en Jaramillo Levi 1980: 72).

Soler no es ajeno al problema del racismo. Pero en Panamá lo llega a encubrir o desconocer con la mitificación de ser un pueblo con una "psicología de amplia tolerancia". Mismo en su trabajo de doctorado de 1959 en el cual analiza al positivismo argentino, quiere limpiar el evidente racismo de un José Ingenieros a través de una pirueta intelectual eurocéntrica, pero que no se presta como modelo a seguir o imitar, sino, como excusa, para justificar la "particularidad" en América. Efectivamente, lo que definiría como el eurocentrismo negativo, que utiliza el modelo Europa para crear un territorio de excepción y liberar las manos de toda responsabilidad y toma de posición crítica con respecto a lo considerado como "cultura nacional", es la otra cara de la moneda del eurocentrismo positivo. Con éste los modelos son copiados o transformados de acuerdo a las necesidades de fundamentación. Como ejemplo de este eurocentrismo negativo que crea este territorio de excepción y, por lo tanto, se "logra" disculpar al positivismo argentino, Soler escribe:

"El marxismo, que influyó sensiblemente no sólo en las doctrinas sociales de INGENIEROS, sino también en la de muchos otros científicos argentinos, dio lugar a un fenómeno muy notable en la historia de las ideas argentinas: la convergencia entre las ideologías democrático liberales y las doctrinas socialistas. Este fenómeno se complica si se considera la importancia que atribuyeron los positivistas argentinos a ciertos conceptos sociales de significación francamente conservadora (el papel de las razas por ejemplo). (...) No obstante el carácter racista, y aún aristocrático que puede descubrirse en la obra de ciertos positivistas, sería erróneo considerar estas ideas como las más representativas de sus doctrinas sociales. Afirmamos por el contrario que mientras que en Europa las doctrinas surgidas de un apartado conceptual biológico (organicista) se caracterizan por sus tendencias claramente conservadoras, en Argentina el biologismo sociológico hubo de aproximarse a doctrinas sociales y políticas "progresistas" (234 y 235).

La cultura criolla, ser progresista, el ímpetu de fundación nacional, andamiaje ideológico forjado en el transcurso de la Guerra Fría, implica para los filósofos nacionales un trastocamiento deliberado en que se crean territorios de excepción, particularidades y apologías ideológicas y políticas, ayudados por un relativismo filosófico que está cubierto por los intereses de fundamentación de la nación. Este procedimiento intelectual (que revela un estado espiritual de los filósofos nacionales y que pasaría a designar como una especie de nihilismo neocolonial) está caracterizado por la crisis de efectividad y representatividad de los valores ilustradores que han "fundamentado" a la sociedad moderna. Es el espacio propicio, el territorio que permite ejercer el corte con respecto a la modernidad.

Este corte, para el caso de Panamá, está ejemplificado en la manera con que Soler construye a Justo Arosemena. Si los "teóricos del neoliberalismo republicano" (1964: 68) - una expresión soleriana para designar a Moscote y a Morales<sup>43</sup> - escribían biografías sobre Justo Arosemena tratando además de representar al hombre e individuo de carne y hueso, los filósofos nacionales obvian este capítulo para construir al héroe nacional y se concentran en la Idea, lo latinoamericanista, y contemplarla así como una entidad universal y eterna que, sin embargo, está sujeta a la historia.<sup>44</sup> Para ello, entonces, como reconoce Nils Castro, hubo que acentuar lo que en Arosemena fue una temática menor y está disperso en publicaciones y periódicos de países distintos (9). Sin embargo, esta no es la preocupación primera de Soler, aunque ya en 1954 lo había

---

<sup>43</sup> Llama la atención que Soler no incluye en este grupo de intelectuales-políticos a Méndez Pereira.

<sup>44</sup> En el prólogo que hiciera Soler de Nils Castro, en 1974, aquél finaliza así: "Por ello consideramos que este estudio de Nils Castro sobre "Arosemena, antianqui y latinoamericanista" es de verdadera y segura actualidad, pues se sitúa en el centro de múltiples debates ideológicos al destacar, con certero criterio, cómo en Arosemena, e igual en la formación de la sociedad panameña, las fuerzas de afirmación se nutrían de la interna y propia experiencia histórica, a la vez que constituían respuestas justas a la externa expansión colonialista estadounidense"(5).

declarado como "figura señera del pensamiento nacionalista del decimonono" (95).

Lo que está en juego en Soler es mucho más radical, más punzante, de "más larga duración" como diría el historiador Fernand Braudel: limpiar, dentro de lo posible, al siglo XIX panameño de modernidad, sacarlo del proceso general de apertura, transferencias e intercambios que, justamente, posibilita la modernidad, a pesar de que él reconoce que la pretendida y construida originalidad - realizada por el filósofo nacional - del héroe nacional no responde "a las vigencias que a priori postule un americanismo cultural" (122). A partir de aquí, sin embargo, él sigue su meta, es decir, tratar de limpiar el utilitarista y benthamista siglo XIX panameño, personificado en el icono nacional Justo Arosemena.<sup>45</sup> Consecuentemente, aunque con muchas dificultades, él lo presenta como un caso ejemplar del pensamiento panameño, porque "su positivismo constituye una dirección genuinamente

---

<sup>45</sup> Soler, con su tesis ya anunciada desde el primer capítulo, en la que afirma que Arosemena es un "agnóstico", pero de un "positivismo de tipo positivista", comienza a limpiar al político-intelectual panameño de benthamismo y utilitarismo. Esta posición está precedida de antemano con el juicio de valor filosófico de que el utilitarismo y el benthamismo "no resiste una dialéctica prolija" (20). Para este propósito, Soler, además, se apoya en dos posiciones filosóficas modernas que él rechaza - la de Stuart Mill y el pragmatismo moderno - para afirmar con las armas de sus enemigos que el utilitarismo fue superado históricamente. Y mismo el positivismo es devorado, finalmente, por sus propios hijos: "La reacción antipositivista se desarrolla en el Istmo paralelamente a la europea; no obstante, es claro, supone no la creación de un pensamiento que supere los postulados filosóficos del positivismo, sino más bien la continuación, con leves modificaciones, del escolasticismo colonial. Es desde este punto de vista que el utilitarismo y demás corrientes del pensamiento moderno presencian en Panamá un categórico repudio (41). Y este devoramiento, que quiere ser ejercido por Soler, extiéndose hasta los liberales panameños, al ser convertidos repentinamente en políticos religiosos: "Panamá, que en lo concerniente a movimientos ideológicos mantuvo un curioso paralelismo con el de resto Colombia, no escapó a la reacción antipositivista que se avecinaba. Así, inclusive en los liberales istmeños de mayor jerarquía, se observa una atenuación del radicalismo leseferista de la década de los sesenta. La merma de la mística liberal ha de conducir a nuestro país a una hibridación ideológica con el conservatismo que hará posible la decadencia de ambas tenencias. Es notable, y a la vez curiosa, la lenta fusión filosófica que se va operando en los supuestos de nuestros partidos políticos. Frente al radicalismo vehemente del tipo de Arosemena, que no admitía fundamentación moral que no descansase sobre concretas bases "factológicas", observamos ahora en los liberales panameños un punto de vista moral cristiano basado en una ética *inmutable y eterna*" (54).

autóctona"(38).<sup>46</sup> Si por un lado, Soler pretende hacer de Arosemena un adelantado del positivismo europeo para demostrar la "originalidad" americana, por otro lado, justificado por el relativismo del "pueblo panameño", va limpiando lo que pudo haber de modernidad en la ciudad letrada panameña al crear él una simbiosis entre la fe (el agnosticismo) y la ciencia (el utilitarismo).<sup>47</sup>

En un lenguaje de connotaciones semánticas sexuales y patriarcales, donde la filosofía cultural sería medida por su impotencia congénita o no de producir cultura universal, Soler tiene la dificultad de reconocer que si hubo un político y pensador en Panamá que era anglófilo era, precisamente, Arosemena, aunque el filósofo quiera convencernos que el panameño dejó de ser benthamista al fundamentar su doctrina con elementos cientificistas y positivistas (27). Y es que para Soler el positivismo estaba más cerca del socialismo como quiso demostrarlo con su trabajo de doctorado sobre el positivismo argentino. Él trata de encontrar "originalidad" donde no la hay, justamente en la filosofía moral y ética del

---

<sup>46</sup> José Dolores Moscote y Enrique J. Arce, quienes debieron ponerle atención al pretendido positivismo de Arosemena que Soler quiere imputarle, escribieron: "Su preocupación dominante fue, como no podía menos de serlo, la de analizar todo, de someterlo todo a la doble criba de la observación y la experiencia antes de prestarle el ascenso que sólo merecen los hechos en su rigor inflexible. Por aquí puede verse cuánto había andado el doctor Arosemena en el camino del positivismo en una época en que la obra de Augusto Comte apenas si había terminado. Sin embargo, hay que observar, para evitar una errada inteligencia, que nos hallamos muy lejos de asignar a nuestro compatriota el título de precursor de tal sistema de filosofía, pues no se nos oculta que existe bastante diferencia entre una simple actitud mental derivada, por asimilación de la lectura intensa de pensadores que vislumbraron la necesaria supremacía en la constitución de la ciencias morales, y la profesión, digamos así, de un conjunto más o menos sistemático de ideas que pudieron ser consideradas como una determinada orientación filosófica. El positivismo del doctor Arosemena es solo la filtración en su mente del genio inglés, práctico en la investigación de la verdad, objetivamente utilitarista en la apreciación de los hechos y frío, acaso demasiado frío, en la construcción literaria de sus síntesis y generalizaciones" (1956: 66).

<sup>47</sup> "De la interrelación entre las tendencias escolásticas y las corrientes científicas y filosóficas que se pretenden de vanguardia, se va gestando el ideario del pensamiento istmeño, ideario que no es ajeno, por otra parte, al agudo sentido relativista que a firmamos ser característico de nuestro pueblo" (45 resaltado nuestro).



benthamista panameño por su "variante" positivista y sospecha, no obstante, que la búsqueda de "originalidad" es tan forzado como un supuesto americanismo hispánico. Es más, el filósofo nacional va más lejos cuando afirma que Bentham en la filosofía teórica no fue original, pues siguió a los griegos y la "tradición ética inglesa"(23).

La primera obra de filosofía nacional de Soler, que es la base de su producción posterior, es una entreverada construcción donde se confunde ideología, nacionalismo y romanticismo. Su filosofía, sometida a su idea de la nación romántica, en el contexto de la Guerra Fría, no le permitió aceptar que el político y ensayista panameño Arosemena era sencillamente un benthamiano y que su federalismo y leseferismo pertenecía a la ideología liberal del siglo XIX. Que su filosofía, además, expuesta en sus *Apuntamientos*, estaba muy lejos de ser original como lo plantean los "neoliberales" Moscote y Arce por no estar preocupados de hacer de Arosemena un padre fundacional de la nación o la nacionalidad.<sup>48</sup> Llama la atención este contraste en la ciudad letrada panameña de la década de los cincuenta: los jóvenes filósofos nacionales necesitaban un padre fundacional, a pesar de no estar de acuerdo con su universo político y filosófico, y los viejos "neoliberales" no mitificaban a este personaje, aunque en parte estaban de acuerdo con sus supuestos liberales.

Arosemena aspiraba para Panamá - para la seguridad y el éxito de su vía transistmica - a una neutralidad garantizada ya sea por Francia, Gran Bretaña, Estados Unidos y Cerdeña en 1857 (Beluche:74). Además es cierto que pudo haber escrito un

---

<sup>48</sup> El lacónico comentario, sobre la supuesta originalidad de Arosemena, está efectivamente dirigido a los filósofos nacionales. Por ejemplo, refiriéndose a la obra *Apuntamientos*, los "neoliberales republicanos escribieron: "Desde luego, es evidente que en las páginas de este libro no se siente el aliento vivificador de la originalidad, ni hay en ella ninguna gran inspiración ideológica de las que acarrear transformaciones profundas en el pensamiento humano. Las ideas, los razonamientos, los análisis, y, con bastante frecuencia, hasta el lenguaje mismo denotan, a las claras, lo que ya podía esperarse, es decir, que la mente del doctor Arosemena se hallaba impregnada de sensualismo de filosofía utilitarista" (1956: 72).

puñado de artículos "nacionalistas", como también lo recalcaron Moscote y Arce en su biografía sobre Arosemena, pero éstos estaban muy lejos de forzarlo en una dirección romántica. La anglofilia de Arosemena tenía su justificación en que para él, como para muchos de su generación, Inglaterra era el ejemplo de la nación moderna. No solo con respecto a la economía, sino también a su sistema político.<sup>49</sup> Y como Soler lo sabía lo que más alcanzó fue a convertirlo en un agnóstico y medianamente en positivista,<sup>50</sup> a pesar de que aquél jamás tuvo conocimiento del sociólogo francés August Comte.<sup>51</sup> A pesar de que Soler quiso afrancesar la segunda mitad del decimonono panameño (1954: 51), afrancesamiento que tuvo lugar en muchos países de América, Arosemena, valga la observación, no venía de

<sup>49</sup> En este sentido, Arosemena, en su obra más importante, afirma: "la raza anglosajona es acaso la única que, aún cediendo al poder Real, ha sabido conservar en mucha parte sus libertades municipales. Del resto, solo vemos apariencias de gobierno local en los parlamentos franceses, y en las diputaciones de las provincias españolas del norte" (1981: 12).

<sup>50</sup> Soler, en su ensayo de 1958, cuatro años después de escribir su trabajo de licenciatura, expone con diáfana claridad esta tesis: "Justo Arosemena confirma en nuestro medio intelectual la generalidad americana del fenómeno positivista-autóctono. Su pensamiento se desarrolla a través de un doble paralelismo; frente al comtismo francés, por una parte y frente al positivismo autóctono hispanoamericano, por la otra. El paralelismo con Francia evidencia la rápida incorporación del Istmo a la modernidad, una vez destruida la estructura política colonial. El paralelismo con las otras manifestaciones hispanoamericanas del positivismo autóctono pone de relieve la identidad de fuerzas históricas que lo determinaron: en el caso general de América y en el caso particular del Istmo" (en Miró: 1981: 387).

<sup>51</sup> José Dolores Moscote y Enrique J. Arce, quienes debieron ponerle atención al pretendido positivismo de Arosemena que Soler quiere imputarle, escribieron: "Su preocupación dominante fue, como no podía menos de serlo, la de analizar todo, de someterlo todo a la doble criba de la observación y la experiencia antes de prestarle el asenso que sólo merecen los hechos en su rigor inflexible. Por aquí puede verse cuánto había andado el doctor Arosemena en el camino del positivismo en una época en que la obra de Augusto Comte apenas si había terminado. Sin embargo, hay que observar, para evitar una errada inteligencia, que nos hallamos muy lejos de asignar a nuestro compatriota el título de precursor de tal sistema de filosofía, pues no se nos oculta que existe bastante diferencia entre una simple actitud mental derivada, por asimilación de la lectura intensa de pensadores que vislumbraron la necesaria supremacía en la constitución de la ciencias morales, y la profesión, digamos así, de un conjunto más o menos sistemático de ideas que pudieron ser consideradas como una determinada orientación filosófica. El positivismo del doctor Arosemena es sólo la filtración en su mente del genio inglés, práctico en la investigación de la verdad, objetivamente utilitarista en la apreciación de los hechos y frío, acaso demasiado frío, en la construcción literaria de sus síntesis y generalizaciones" (1956: 66).

una tradición jacobina-roussoniana ni era francófilo y su espíritu estaba muy lejos del humanismo clásico francés.<sup>52</sup> No era bolivariano, más bien era cólgota, santanderiano.<sup>53</sup> Y si hay algo del espíritu francés en Arosemena no hay que buscarlo en su filosofía política o moral, sino en su infructuosa voluntad de mejorar el mundo postilustrado con inútiles constituciones que no pasaban de ser bellos edificios y letra muerta.<sup>54</sup> Y el

---

<sup>52</sup> Moscote y Arce, en este sentido, citan de Arosemena lo siguiente: "El principio de libertad, tal como lo han entendido los políticos humanitarios, "denotan una cosa que no ha existido jamás puesto que se ha querido que signifique una facultad de obrar sin que nuestras acciones sean determinadas por influencias irresistibles, lo que sería obrar sin motivo, cosa ajena al corazón humano. Se ha olvidado que el hombre no mueve un solo dedo sino buscando el placer o huyendo del dolor aunque no lo apercibamos siempre por lo tenue de las relaciones o por otras causas. El principio de igualdad y los demás que se ocultan bajo expresiones tales como derechos del hombre, derecho natural, deberes (cuando no se refieren a la ley positiva), justicia, equidad, conciencia, sentido íntimo, común o moral, y otras por el estilo se han usado siempre en los más elásticos sentidos, lo que prueba que son meras opiniones en boca de quienes las usan y que, por lo mismo, no connotan cosa alguna que pueda servir de fundamento a la moral. El sistema del contrato social de Rousseau, fundado sobre principios arbitrarios, no merece más atención. En resumen, los que han intentado fundar sistemas de moral y de política sobre tales principios son hombres que se imaginan que "las ciencias son edificios con sus cimientos, columnas, etc., y no lo que deben ser, descripciones de lo que es o pasa. El hecho fundamental que de parten las ciencias morales y políticas es la existencia de sociedades. Los hombres reunidos en sociedad, están en contacto unos con otros, su conducta influye en su felicidad y necesitan de leyes: he aquí todo lo que importa saber y nada más" (69).

<sup>53</sup> Octavio Méndez Pereira, en su biografía de Arosemena, resalta este aspecto santanderiano de su familia y de él. (1971).

<sup>54</sup> Moscote y Arce, en este aspecto, escriben: "Después se le verá, en medio de sus ocupaciones personales, siempre al servicio de las más nobles causas de la América y particularmente de aquella que más podrían determinar el afianzamiento de la independencia de su pueblos y la estabilidad constitucional de los mismos. Así redacta constituciones de pensamiento político avanzado para la época, que ofrece a los gobiernos de Perú y Bolivia..." (328).

único no inglés que correspondía con sus intereses intelectuales y políticos había sido el suizo descendiente de hugonotes Benjamin Constant con su liberalismo político, porque éste planteaba que debería limitarse el poder del Estado por ser una amenaza a la libertad. Y al igual que éste, Arosemena creía simultáneamente que el regionalismo e, incluso, la religión, elementos tan poco franceses, servían como contrapesos al poder civil del Estado.<sup>55</sup>

Llama la atención cómo el filósofo nacional Soler, que es precisamente un crítico del hispanismo, sale de pronto a la defensa de la Madre Patria cuando le reprocha a Arosemena que su visión de la historia de América es “bastante convencional”, porque considera que “América es para España una mina de oro y un campo de catequización” (1954: 72). Soler, a diferencia de Arosemena, considera falso que las leyes protectoras de indios en la colonia hayan sido la excepción y no considera que el “retraso latinoamericano” habría que buscarlo por “la condición misma de la Madre Patria” (71). Efectivamente, según la tesis de Soler, expuesta en *Formas ideológicas de la nación panameña* (1964), en Panamá, a diferencia del resto de los países hispanoamericanos, las instituciones feudales como las encomiendas, los mayorazgos y las reparticiones “no llegaron a arraigar con intensidad en el istmo” (13). Reconoce, por un lado, el germen y el potencial de modernidad que ha caracterizado al país desde la colonia, pero, por otro lado, cuando se trata de comprender la modernidad panameña desde el siglo XIX con sus elementos liberales, libremercantistas, federales y democráticos, sucumbe

---

<sup>55</sup> Su regionalismo es claro en *El Estado Federal de Panamá* y su moral, con su fundamento religioso, en el trato que hace del eclesiástico con respecto al civil: “El doctor Arosemena confiaba más en las sanciones morales y religiosas que en las de la ley, las cuales consideraba poco menos que eficaces cuando se trata del cumplimiento de los deberes entre los cónyuges. No es de extrañar, sin embargo, esta posición ideológica del doctor Arosemena. Él era, ante todo, un pensador moralista, lo mismo en política que en legislación y derecho” (Moscate y Arce: 330).

frente al debate planteado en la Guerra Fría, donde las ideologías políticas y filosóficas neocoloniales asumieron una romantización y cerrazón cultural con respecto a los retos mismos que planteaba la existencia de Panamá como "ruta comercial y de tránsito". En fin, todo el empeño filosófico soleriano, de fundamentar una nación panameña y latinoamericana que fuera "nuestra", fue hasta uno de sus últimos trabajos de 1980 el intento fructuoso o infructuoso de rodonizar y de atenizar una cultura moderna que se caracteriza por erosionar la utopía de las unidades culturales románticas en América Latina y, especialmente, en Panamá.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> Así, para terminar, Soler cierra su libro, así: "Por ello, desde Martí, la nación latinoamericana es insuperable de una nueva conciencia de identidad, afirmada en la historia, y de una nueva exigencia de racionalidad. La historia precisamente, en el ejercicio de su magisterio, nos conduce a la certeza de que el formidable empeño de su praxis revelará el sentido de la "utopía" latinoamericanista. Y de que se realizará, finalmente, la síntesis de la nación racional y la nación real " (265).

## 2

Isaías García

## El profeta místico de la nación panameña

## 1. El fantasma de Stalin y del Pragmatismo: el franquismo es la tercera vía a la nación

En la Guerra Fría los intelectuales y, particularmente, los filósofos nacionales, giraban en torno a una cita que era punto de referencia obligada para la comprensión de la nación.<sup>57</sup> Esta cita de Stalin era el espejo importado en la que se miraban, sin distinción de posiciones, los preocupados por saber "qué" era la nación panameña, como lo ilustra muy bien el debate entre Roque Javier Laurenza y José Isaac Fábrega en 1957.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> "La nación es una comunidad históricamente estable de lengua, territorio y vida económica en la que se expresa una especial psicología en la comunidad cultural. Por lo tanto, se comprende por sí mismo, que la nación, como cada aparición histórica, está sometida a la ley del cambio, y que tiene su historia, su aparición y su final. Debe sobrealzarse que ninguna de las características, tomadas por sí solas, es suficiente para la conceptualización de la nación. Más todavía: falta una de esas características, entonces, la nación deja de ser nación" (1946:10).

<sup>58</sup> Por ejemplo, José Isaac Fábrega comienza su ensayo precisamente con Stalin: "Al comunismo no le interesa la nación como entidad permanente, pues la nación se explica sobre todo como base y esencia del Estado. Y, como dijo José Stalin en su discurso ante el Congreso comunista de julio del año treinta. "A máximo desgaste del Estado con el objeto de preparar la desaparición del Estado: tal es la fórmula marxista" (12). Y la crítica de Laurenza a Fábrega, dice: "Otros, como mi ilustre amigo José Isaac Fábrega, hablan de una nación que "se recibe y se capta", que "penetra en nuestro yo personal, asimilada plenamente por nuestra cultura", y además insisten en la importancia esencial de la comunidad de la lengua, la religión y las prácticas sociales. ¿Y dónde queda, entonces, el fenómeno suizo? ¿Y el belga?. En un caso, tenemos tres razas, tres religiones e innumerables sectas, tres lenguas famosas y un diario dialecto superior; y en el otro, dos pueblos antitéticos unidos, en cambio, es un todo nacional fuerte y actuante. ¿Cómo? ¿Por qué?" (11).

En este debate no se toma directamente esta cita, pero se respira su presencia, el fantasma de esta cita que recorre el debate intelectual. Efectivamente, aplicar la cita de Stalin en Panamá, bajo las circunstancias de la fractura territorial, el "enclave" canalero, y la inmigración antillana, llevaba necesariamente a la conclusión de que en Panamá no había una nación. Panamá representaba lo contrario del paradigma staliniano de nación, aunque, valga la pena afirmarlo, era el ideal compartido de nación por los intelectuales en el transcurso de la Guerra Fría. Era el ideal que estaba presente en la década de los cincuenta, mismo en los filósofos americano-hispanistas, como Diego Domínguez Caballero, que estaban lejos de la ideología marxista.<sup>59</sup> Aquella

<sup>59</sup> Con este profesor, que se incorpora al departamento de Filosofía en 1943, comienza el período de nacionalización de la filosofía en Panamá. En 1953, apoyándose en Jephtha B. Duncan y en Octavio Méndez Pereira, que, desde la década de los veinte habían promovido abiertamente el pragmatismo americano, pero que ya a finales de la década de los treinta se habían relativamente separado de esta corriente, proyecta cambiar los planes de estudio haciéndose énfasis en la "cultura" y no en las "profesiones" (1952: 5, 6,11). En este ensayo, Filosofía y Pedagogía, que es un conjunto de artículos que publica en la revista *Épocas*, dirigida por Samuel Lewis, crítica en una mezcla extrapoladas de citas filosóficas que reúne a Scheler, Bergson, Kant, Ortega y Gasset, y otros menos conocidos, contra el pragmatismo en la educación de la siguiente manera: "no es que neguemos la importancia de las profesiones; sería ingenuo, sería risible y nos llevaría a un idealismo extremo y bobo. Pero es menester criticar lo más duramente posible esa tendencia de las personas **prácticas**, aún de los llamados intelectuales prácticos, a disminuir esa importancia de la cultura, que es negar el sentido mismo de la universidad" (70). Y en medio de un país como Panamá que fue nombrado entre la década del 40 y el 50 por Sinán como un país "burdesco", en Beleño "sifilítico" y "transitista" en Octavio M. Pereira, el filósofo nacional llega, incluso, a promover un cierto ascetismo, así: "Y el individuo se torna realidad espiritual en cuanto adquiere conciencia de sí y deviene un yo: un yo que se afirma como libertad de toda presión de necesidades y pasiones naturales; como emancipación de toda necesidad mecánica" (29). Además, ya desde 1946 Diego Domínguez Caballero estaba interesado abiertamente en la nacionalización del personal docente universitario (en Moreno Davis 1975: 108), cuando afirma que los profesores extranjeros están de "tránsito" y que ven la universidad como un "trampolín" (2004: 164 y 169, comillas nuestras). ¿Quiénes pudieron ser estos profesores extranjeros que estaban de "tránsito"? Efectivamente, en un país que había sido denominado como de "tránsito", con todas las connotaciones negativas que cargaba la misma palabra, utilizarla para designar a un grupo de profesores era como declararles la guerra. El departamento de Filosofía había tenido como profesores al alemán Dr. Paul Hogingsheim 1936-1938 y, posteriormente, a los profesores norteamericanos Richard Watson (1938-1939) y, justo después, a Patrick Romanell (1941-1944), entre cubanos, argentinos y chilenos (Moreno Davis: 40). Precisamente, el único filósofo panameño - ya sea de la generación de Domínguez Caballero o de Soler - que cita en sus textos a uno de estos profesores norteamericanos fue precisamente Ismael García en su tesis de doctorado Andrés Bello (1964) - en París y lejos de la presencia de Diego Domínguez Caballero - cuando se refiere al célebre libro de Patrick Romanell La formación de la mentalidad mexicana (1954). Y es justamente Patrick Romanell quien supo señalar la fascinación de los filósofos latinoamericanos, con su trasfondo católico, por la filosofía alemana, cuando dice: "De todas las tendencias de la filosofía alemana del siglo XX, la que ha tenido más arraigo en los círculos académicos de Latinoamérica es la orientación existencialista desprendida del movimiento fenomenológico. En cuanto a la fenomenología propiamente dicha, su cultivo en Latinoamérica ha sido bastante esporádico: Edmundo Husserl, el hombre intoxicado de esencias, es demasiado logicista para gustar a la mente latinoamericana. Como Anisóteles en los tiempos antiguos, los latinoamericanos generalmente anhelan bajar a la tierra el reino de las esencias, y por eso, aunque parezca extraño, el pensamiento de Martin Heidegger ejerce sobre ellos una atracción mucho mayor que la filosofía de Husserl" (1954: 164).

cita de Stalin está presente no porque se la adhiere directamente, pero sí por la búsqueda de una fórmula que permitiera hablar, sin embargo, de nación en esos términos. La empresa de Ricaurte Soler no tenía otro sentido. Domínguez Caballero era un esencialista, que promovía la Historia de las ideas<sup>60</sup>, pero sin seguir la variante rodoniana-hegeliana-marxista de Soler, inspirada por Leopoldo Zea. Más que Soler, cuyos textos son claramente interdisciplinarios, por la relación de la filosofía, la historia y la política, Diego Domínguez Caballero intenta permanecer dentro del estricto discurso filosófico. El mundo de este filósofo está *intoxicado de esencias* (como diría Patrick Romanell) y, efectivamente, se convierte en el representante y promotor de la fenomenología husserliana, aunque no es husserliano, pues toma prestado tan solo las palabras de la fenomenología para terminar hablando de la esencia que le preocupa: la panameñidad<sup>61</sup>.

Es la panameñidad con sus esencias lo que dirige los esfuerzos intelectuales de Domínguez Caballero. Y el aparato fenomenológico – la reducción, la cosa, las esencias – es una capa muy delgada que cubre el espíritu nacionalista y cristiano, panameñista, hispanista y romántico<sup>62</sup>. De hecho, tanto el

- 
- 1 De mucha utilidad para análisis y críticas de la Historia de las ideas pueden verse los trabajos de J. Pineda (1997) y Charles Hale (1970). J. Pineda le reprocha a Charles Hale y William D. Raat la ausencia de comprensión de la perspectiva de interdisciplinaria de los filósofos de la Historia de las ideas y su ausencia de método estricto, por ejemplo, en Leopoldo Zea (27).
  - 2 Cuando Diego Domínguez Caballero cerraba los ojos, para desprenderse de la realidad, y así concentrarse en el "alma" que le permitía encontrar el origen de las cosas – como lo recomendaba Platón y Husserl (Scheler 1966: 52) – vuelve a los lugares comunes de la personalidad del panameño, "inconsistencia" y "sentimiento de inferioridad" y solo partiendo de esta "miseria" se puede saber qué es la panameñidad (1974: 18).
  - 3 Su manera, por ejemplo, de ver la literatura, tiene este aire romántico: "El Quijote es una obra universal pero tiene una esencia española. Y no se está descaminado cuando se afirma que la manera más cierta de llegar a lo universal es siendo lo más nacional, lo más personal posible" (2004: 36). En 1966, en la revista *Presente*, dirigida por Ricardo A. Calderón, Diego Domínguez Caballero escribe o reescribe una serie de artículos que ya había comenzado a elaborar en 1946, en *Épocas*, dirigida por Samuel Lewis. En la reedición del 2004, como dice el autor, ha vuelto a publicar aquellos ensayos con "esenciales modificaciones" (14, comillas nuestras).



fantasma del pragmatismo, como el fantasma de Stalin han perseguido toda su vida al filósofo.<sup>63</sup> Y la tercera vía no hacia el socialismo, pero sí hacia la nación, era en las circunstancias de la Guerra Fría una búsqueda de sentido y posición para una parte de la intelectualidad panameña que veía amenazada su entendida identidad nacional y cultural como ellos la entendían. Para esta intelectualidad que ve con extrema desconfianza, inseguridad y con un sentimiento de inferioridad el impulso de la modernidad neocolonial en Panamá,<sup>64</sup> el progreso no es una conquista hacia el futuro, ni en su versión marxista o liberal, sino es una especie de "introspección" personal y colectiva - volver a Samuel Ramos<sup>65</sup> - en la que "el verdadero progreso es el progreso hacia uno mismo" (1952: 89).

Esta tendencia espiritualista representada por Diego Domínguez Caballero en que la nación es envuelta en un halo de "enigmaticidad" para convertirse en la "fuerza interior", el

---

<sup>63</sup> "Se ha insistido, por parte de propios y extraños, que no somos realmente una nación: tenemos influencia y factores que tienden a desvanecer nuestro concepto de nacionalidad. Para que el ser de una determinada comunidad humana pueda existir, se ha dicho y por pensadores de prestigio, es menester que esta comunidad esté estructurada por un mismo idioma, un territorio acotado, una misma economía y una cultura idéntica. La ausencia de cualquiera de estos factores hiere terriblemente la condición del ser nacional. De acuerdo con esta afirmación los panameños estamos heridos de muerte. Mas aún, lo admitimos, desde el momento exacto en que proclamamos nuestra independencia se nos incrustó, en nuestro corazón, la espina extranjera y, por este hecho, se pretende negar nuestra soberanía, base imprescindible de nuestra nacionalidad" (2004: 21,22).

<sup>64</sup> Diego Domínguez Caballero lo formula así: "Sentimos ya, desde el punto de partida de nuestra labor investigadora, una penosa sensación de ansiedad y desazón, nos oprime un malhadado complejo de inferioridad que nos lleva a preguntarnos si vale la pena la búsqueda; si acaso no terminará todo como un intento de aprisionar la brisa y recoger la sombra. Somos un país pequeño con discutido espacio en la historia; vegetamos a la orilla del Canal, la gran obra técnica que se levanta en nuestro suelo; nos sentimos como una hormiga que ha realizado una labor mínima, que, en su insignificancia, nada debe pedir y a la que se mira ocasionalmente como si nada hubiera dado. Todo esto se nos ha echado en cara por propios y extraños. Pero es precisamente, aquí, en nuestra inferioridad, donde encuentro el asidero más firme, el motivo mismo de mi preocupación; es aquí dónde está la esperanza: en este darnos cuenta de nuestra miseria" (2004:18).

<sup>65</sup> A los filósofos nacionales panameños como Diego Domínguez Caballero no le pasó desapercibido la posición común y trillada de la intelectualidad latinoamericana con respecto al pragmatismo: "la pedagogía norteamericana se enlaza inconscientemente con el concepto mecanicista de la sociedad, y éste a su vez es la abreviatura del sentido cósmico que representa al mundo como una máquina" (Ramos: 141).

"motor del pensamiento" (55), de la búsqueda de la panameñidad, es la *Wahlverwandtschaft*<sup>66</sup> que debió existir entre el profesor y un joven de provincias que había sido abandonado por su padre y había pasado por las filas del Partido Comunista (el Partido del Pueblo): Isaías García.<sup>67</sup> Este joven - que al ser un niño había ido asiduamente a misa y que había verdaderamente salido de un hogar humilde, cuyo hermano, Moisés, asume gran parte de la responsabilidad familiar - es el que con su tesis de grado, para obtener la licenciatura en filosofía, marca la trayectoria de una generación en los avatares ideológicos de la Guerra Fría en el contexto panameño. Esta es una generación que se movía en el rodonismo, el marxismo, el stalinismo, el antiimperialismo, el americanismo, el hispanismo y, además, en el misticismo católico. En el joven Isaías García, más que en cualquier otro de su generación, se logra plasmar esta curiosa trayectoria de ideologías, se expresa con sorprendente claridad esta Weltanhang neocolonial, de rechazo a la modernidad, y, por otro lado, la búsqueda del progreso bajo el espejo eurocéntrico. Y este doble posicionamiento ya está fundamentado desde sus primeros artículos publicados en la revista estudiantil Acla:<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> Traduzco *Wahlverwandtschaft* como parentesco electivo. Este es un término acuñado por Goethe - o por el personaje Charlotte - para designar el parentesco espiritual que permite la realización de una verdadera amistad entre las personas. No se trata de imposición o influencia. Es un encuentro.

<sup>67</sup> Le debo a Julio César Moreno Davis los datos sobre la vida de Isaías García, sus estudios en el Instituto Nacional y, sobre todo, su acertadísima observación sobre su misticismo. También le debo a Moreno Davis los datos biográficos sobre Soler que había sido un estudiante en la escuela cristiana de La Salle y llama la atención cuando afirma que nadie sabe en Panamá cómo fue la transición de Soler al marxismo.

<sup>68</sup> El nombre Acla recuerda el establecimiento fundado por orden Pedro Arias Dávila, conocido como Pedrarias, y que por su influjo se decapitó a Vasco Núñez de Balboa, Adelantado del Mar del Sur, en 1517. Según Manuel Valdés, Acla significaba en lengua de los indios huesos "y que era el mismo dado por ellos a aquel lugar, en memoria de sangrientos combates librados allí por dos tribus vecinas y rivales que tenían por caciques a dos hermanos" (48: 1923).

"el hombre es un producto del medio, de las circunstancias, lo que le impide ser completamente libre para seguir sus convicciones; no puede ser el artífice de su dicha, decía Marx, indiscutiblemente esta **es una verdad absoluta**. El hombre desde que nace está encadenado a un medio determinado y, durante su desarrollo actúa según las circunstancias, según su situación. De ahí que no puede ser el **artífice de su dicha** como tampoco **es responsable de sus actos**. Todos sus **actos están sujetos a un algo que lo determina**"... "El carácter más perverso del hombre, sus instintos más animales, la pérdida de su dignidad y todos los demás males de que adolece, no son más que los efectos **del sistema capitalista**" (tomado de Moreno Davis 1975: 337, resaltado nuestro).

En esta mezcla de Marx, Ortega y Gasset y cosmogonía católica - el hombre como un niño que no es responsable de sus actos: "perdónalos porque no saben lo que hacen" -, Isaías García proyecta un universo que está en las antípodas de uno de los elementos de la modernidad: el individuo que se desprende de las ataduras sociales o económicas que lo atan a la sociedad de castas, al gremio o a la clase social. La modernidad, el individuo liberado de los amarres sociales, dueño de su "destino" o, como diría Ortega y Gasset, de sus "circunstancias", no ha llegado a la prosa del joven García. Lo que para él es una verdad absoluta, aparte de que se apoya en Marx para afirmar sus frases, es el hecho de que en la tierra, al menos que se "socialicen los medios de producción", es imposible redimir al hombre ya no del pecado pero sí de la miseria que "es más espantosa que la muerte" (337). En esta presencia del espíritu cristiano-católico, que pervive por el rechazo de este capitalismo en el cual "centenares de mujeres son arrojados al vicio y la prostitución" (337), Max Scheler, un filósofo muy bien comentado en el medio panameño, habría podido reconocer la moral de los resentidos:

"Todo aquel que siente el aguijón del hambre y el dolor de la miseria se da cuenta que vivir en este medio sin tener fortuna

---

significa que hay que pasar toda clase de humillaciones y padecimientos. Entonces, ¿que no hacer para escapar de la miseria?" (337).

Por un instante, podría pensarse que Isaías García con esta última pregunta justificaría un cierto "pragmatismo" para salir de la miseria. Pero su preocupación es cambiar todo el sistema y el socialismo aparece como el paraíso terrenal, donde se erradicarían todos los males de la sociedad como la delincuencia, la prostitución, el robo, porque habría abundancia y los medios de producción estarían socializados. En esta crítica de la modernidad neocolonial, dominada por el "sistema capitalista", él hace hincapié en los valores de la "dignidad y la "honradez", donde lo "malo" y lo "bueno" siguen vigentes como parámetros de medida moral, y afirma que el "99% de los que han triunfado en la lucha por la vida han recurrido a esos métodos reprobables" (337). Estos métodos, que son como las plagas bíblicas, serían el "robo", la "perfidia", la "crueldad" y la "bajeza" (337). El "sistema capitalista", para el joven Isaías García, es "prostitución" y "vicio", como lo fue para Joaquín Beleño la ciudad de Panamá (llena de mujeres prostitutas), para Ramón H. Jurado (sifilítica) y Rogelio Sinán (burdelesca). En un lenguaje que gira sobre la enfermedad y el virus, como amenaza al cuerpo social sano y al hombre, que recuerda el nacional-socialismo, y, en términos generales, a las ideologías conservadoras y reaccionarias (Susan Sontag: 2005), hubo un consenso en la ciudad letrada panameña, un rechazo de la modernidad neocolonial, por los síntomas "degenerados", "corruptos" y "degenerantes" que produce un "sistema capitalista", una ciudad mercantil y un hombre panameño, corrompido por el "transitismo" (Méndez Pereira: 1940).

Si por un lado Isaías García rechaza al "sistema capitalista" que en Panamá está dominado por ese "transitismo" que produce "delincuentes" y prostitutas", por otro lado, de acuerdo a esta línea, presenta coherentemente la ideología del progreso positivista con respecto a la

inmigración al escribir un artículo para atraer a los europeos - españoles - que hicieran progresar a la campiña interiorana.<sup>69</sup> En un país como Panamá, donde la población negra antillana ya había sido estigmatizada con la novela *Crisol* (1936), de José Issac Fábrega, en la que se presentaban a personajes negros que llevaban la fatalidad de ser ladrones y, además, eran estéticamente feos y torcidos moralmente, el sueño de esta inmigración europea se presentaba como un lugar común de crítica a la modernidad neocolonial - el comercio, el Canal y la inmigración antillana - ya que esto había provocado la extranjerización del espacio:

"Otro ejemplo más reciente lo tenemos en México. En este país antes de la guerra, no se había desarrollado la industria. De 1939 hacia delante, muy sabiamente, el gobierno abrióles las puertas a los emigrantes españoles. Hoy vemos en el floreciente México los resultados de esta medida" (tomado de Moreno Davis: 335).

Si en el siglo XIX la construcción del Canal habría de ser la esperanza de los patricios comerciantes y de los profesionales e intelectuales del Intramuros para salir del ostracismo económico, en particular y, en general, para conectarse con

---

<sup>69</sup> Traer europeos al continente era un proyecto institucional que acompañó al positivismo de a finales del siglo XIX y principios del XX en México, Brasil, Argentina, etc. A pesar de que a Arosemena se le quiso atribuir afirmaciones positivistas - como para hacerlo *Gesellschaftsfähig* para el nuevo orden instaurado de las Historias de las ideas -- o designarle como el fundador de un positivismo original (Soler), en Panamá, por cierto, no hubo positivismo como lo hubo en México en Argentina o en Cuba. No hubo positivismo institucional y tampoco teórico. Más bien aquí arraigó el benthamismo, como ocurrió en la Nueva Granada, y tuvo su mejor representante en Justo Arosemena (Moscote y Arce: 1956). El mismo Diego Domínguez Caballero, que algunas veces titubea en nombrar a Arosemena como positivista, descubre en el patricio panameño, lo siguiente: "esta ética no es egoísta (refiriéndose al utilitarismo), sino que tiene un carácter social. Lo que busca es la mayor felicidad del mayor número. La época burguesa y capitalista industrial de mediados del siglo XIX encuentra una expresión clarísima en la moral utilitaria. No es raro pues que en la sociedad semicolonial panameña, empapada de tradición católica, sonaran extraños, casi como un anticristo local, las ideas de Arosemena" (2004: 128).

la modernidad,<sup>70</sup> ya se puede contar a principios de la década de los treinta – y, especialmente, con la crítica vanguardista de Laurenza *Los poetas de la generación republicana* (1933) – con un texto que hace mención de la desilusión con respecto a una obra de la modernidad, sueño acariciado por los benthamistas panameños: el Canal.<sup>71</sup> Pero ya algunos años antes el descontento con respecto a la situación neocolonial – el Canal, la usurpación de una parte del territorio nacional y el status de cuasi-protectorado – fue la base de la reacción de los intelectuales y políticos contra la extranjerización del espacio. Con Ricardo J. Alfaro se inicia formalmente en 1926 la idea de la creación de La Academia Panameña de la Lengua, la idea romántica (lengua, tradiciones populares, la sangre hispana) que se coloca en la antípoda de una nación que primeramente se había comprendido a partir del territorio y el nacimiento.<sup>72</sup> Y esta idea romántica de nación que se prestaba

<sup>70</sup> En *Comercio Libre*, Mariano Arosemena escribe: "Salva Patria amada / tierra peregrina / por do se camina / de uno al otro mar / plegue que en tu seno / vea el mundo reunidos / sus frutos, tejidos / cuanto hay comercial (1949: 163 ).

<sup>71</sup> En este contexto, es interesante mencionar una obra – con un excelente prólogo del Dr. Figueroa Navarro – que fue escrita por un norteamericano, profesor invitado en la Universidad de Panamá y que se publicó en New York en 1955. Fue un estudio sobre la sociedad panameña en la que realiza una radiografía social. Capta la atmósfera del país. Esta obra aparentemente pasó desapercibida para los filósofos e intelectuales nacionales, porque no es citada por nadie en la década de los cincuenta o de los sesenta. Con respecto a la desilusión con respecto al Canal, que tiene sus consecuencias de exclusión, Biesanz afirma: "Los ataques más virulentos y las medidas más restrictivas contra la "amenaza antillana" coincidieron o siguieron de cerca de períodos de depresión y de desempleo. Durante la prolongada depresión de los años treinta, se realizaron demostraciones que urgían la repatriación de los antillanos. Resentimientos efervescentes cristalizaron en leyes que prohibían la inmigración adicional de negros angloparlantes y que hacían casi imposible para aquéllos que ya estaban en el istmo, manejar negocios lucrativos o practicar sus profesiones. La constitución de 1941, que privó a la ciudadanía a sus hijos, se diseñó con la intención de colocarlos en desventaja económica" ( 1993: 319).

<sup>72</sup> Para Justo Arosemena, la nación era una "idealidad" – el centralismo bogotano – y el municipio, el común – el federalismo – estaba demarcado por la "naturaleza" que crea intereses y costumbres comunes. En la constitución de 1904 ya hay una clara definición, por nacimiento y territorio, de pertenencia a la nación panameña. No obstante, ya desde 1904, si bien no hay todavía una elaboración romántica de nación, hay una práctica administrativa de restringir y prohibir la inmigración a los negros antillanos, sirios, turcos y chinos (ver a Westerman (1980) y Carlos Castro (1972).

además para la exclusión de los inmigrantes y, especialmente, de los negros antillanos, fue tan apabullante y asfixiante que Roque Cordero, uno de los pocos artistas e intelectuales panameños que se opone decididamente a este complejo de inferioridad cultural, tuvo que escribir un ensayo denunciando este espíritu hasta en la música.<sup>73</sup> En fin, el sueño de los benthamistas, santandereanos y liberales panameños del XIX, es decir, la idea del progreso comercial, que traería bienestar para todos, pierde su legitimidad en medio de la quiebra de las expectativas con respecto a la entrada del país en el impulso de la modernidad y, por lo tanto, la reacción romántica, que se pone en movimiento con respecto a la defensa de las tradiciones (los cuentos, la lengua, el catolicismo, sin olvidar, de pronto, a los siempre olvidados indígenas) llega a convertirse en la reacción antimoderna, que es moderna, de la situación neocolonial. Y en esta línea de rechazo a la idea de modernidad concebida en el siglo XIX, entra entonces el esquema clásico de desarrollo económico de las sociedades europeas, cuyos jóvenes intelectuales en la década de los cuarenta - en los prolegómenos de la Guerra Fría - encuentran legítimo aplicar en Panamá.<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> El compositor, en este sentido, dice: "Por otra parte, el nacionalismo musical, tal como lo practican los más ardientes defensores del credo nacionalista en este continente, no resulta más que una etiqueta aduanera, la cual indica el país de procedencia de la composición. Y ese afán de componer a lo "típico", de rebuscar en el folclore de cada país los motivos musicales que nos den una credencial para participar en el desfile de la historia como compositor nacional, ese deseo de vestir nuestra música de charro o de gaucho, de montuno o de guajiro, es lo que ya alguien, muy acertadamente, ha calificado de música de tarjeta postal" (1959: 77).

<sup>74</sup> En este sentido, en una sección del periódico *Acla* hay una columna bajo el título de *Entérese* que dice así: "Todo país semicolonial, todo país semifeudal, todo país preindustrial, es un país sometido a la influencia predominante del capital mercantil" (tomado de Moreno Davis: 335).

Analizar la trayectoria intelectual de Isaías García, detenernos en *Naturaleza* y forma de lo panameño (1956)<sup>75</sup> que, según Moreno Davis, puede verse mucho de su "carácter y sus incertidumbres ideológicas" (66), nos permite comprender la *Wahlverwandtschaft* que debió existir entre el maestro Diego Domínguez Caballero y este joven que desde sus primeros artículos hacía ya notar su espíritu de lo absoluto, su trasfondo religioso, y místico. Lo que Moreno Davis designa como "incertidumbres ideológicas" es, en este caso, la trayectoria de una generación que, frente a los retos que producía la modernidad neocolonial, escoge el camino de sublimar a la nación panameña en el espíritu (García) y la idea (Soler) porque era el lugar común donde podían inventar a una entidad que, según ellos, no tenía legitimidad en el mundo fenoménico.<sup>76</sup> Esta sublimación, ya sea en el espíritu, en la idea o en el sentimiento, eran variantes que correspondían a la extranjerización del espacio nacional, variantes que buscaban su legitimidad, no en la ficción literaria, pero sí en la articulación de discursos filosóficos-nacionales que giraban en torno al sustento ideológico donado por una cultura católica, espiritualista e idealista.<sup>77</sup> En el caso de García, que desde el principio hace notar la presencia del fantasma de Stalin en el

<sup>75</sup> El título original del texto, antes de ser publicado, fue *Autenticidad e inautenticidad del panameño*, expresión que ya se encontraba en los escritos de Diego Domínguez Caballero.

<sup>76</sup> No fue necesario esperar hasta la década de los cincuenta para la búsqueda de la nación como invención sublimada. Eusebio A. Morales ya tempranamente, con la ascensión de Ramón A Valdés a la presidencia en 1912, escribió: "Nuestro país necesita ante todo y sobre todo el cultivo del **sentimiento de la nacionalidad**. Un país sin ideales no es una nación, no es un Estado, es un gigante geográfico sin personalidad moral, cuyo destino es desaparecer y extinguirse para siempre" (citado por Alfredo Castillero Calvo 1959: 86, resaltado nuestro).

<sup>77</sup> Si hay un texto que pertenece a la *Wahlverwandtschaft* entre García, el discípulo, y Domínguez Caballero, el maestro, es el de Morente El nacionalismo español, cuasi manifiesto ideológico del franquismo leído por primera vez en Uruguay en 1938. En este texto, se habla de la esencia de España y el del ser español y lo que produce el estilo español. Es decir, es una fenomenología nacionalista de La Guerra Civil Española. Leerlo significa saber de dónde viene la inspiración del maestro panameño, cuando habla de autenticidad, el sentimiento y la búsqueda de unidad.



capítulo "esencia de lo panameño", se afirma pues que son ejemplos de nación que invalidan la cita de Stalin países como Suiza (a pesar de tener diferentes idiomas) y de Alaska (a pesar de estar separado territorialmente de los Estados Unidos).<sup>78</sup> García, además, rechaza "las teorías naturalistas" que, aunque sin citarlas, está refiriéndose justamente a la idea de nación que tenían los patricios del XIX, es decir, que partían de la tierra y la patria (con sus connotaciones emocionales) y, específicamente, del territorio. Por otra parte, llama la atención cuando él llama a Renán un "espiritualista"<sup>79</sup>. En esta línea de demarcaciones también es interesante cómo García incluye precisamente a Ortega y Gasset - el puente de la filosofía alemana en América Latina - entre los espiritualistas al tomar una cita de España Invertebrada.<sup>80</sup> Y es aquí que lentamente va ganando perfil la posición de este joven filósofo que había escrito artículos "marxistas" en la revista Acla y que ahora encuentra - o es parte de la *Wahlverwandtschaft* entre Isaías García y Diego Domínguez Caballero - en el franquista español Manuel García Morente la base de su idea de nación:

"A estas dos ideas de nacionalidad como adhesión Manuel García Morente se ha opuesto con un criterio bastante afortunado. "En realidad -nos dice- la nación no es el acto de adherir, sino aquello a que adherimos. Aquello a que adherimos no es tampoco ni la realidad histórica pasada, ni la realidad histórica presente, ni el concreto proyecto futuro, sino lo que hay de común en los tres momentos, lo que hace que los

---

<sup>78</sup> Lo que también llama la atención es la absoluta asociación de Stalin con el marxismo. Stalin es la "teoría marxista" (19).

<sup>79</sup> "Renán, por ejemplo, nos habla de nación como "adhesión que todas las almas tributan a la unidad histórica de la patria" (20).

<sup>80</sup> "y, Ortega y Gasset, como proyecto de convivencia total en una empresa común y la adhesión de los hombres a ese proyecto iniciativo" (20).

tres sean homogéneos, lo que los liga en una unidad de ser, por encima de la pluralidad de instantes del tiempo". Para él, esa comunidad formal que liga el pasado con el presente y el futuro, que le da homogeneidad al ser a través de sus distintas instancias temporales, es lo que ha denominado estilo, término que probablemente ha adoptado de la filosofía de la cultura para aplicarlo a su idea de la nacionalidad. Pero, ¿en qué consiste el estilo? El estilo está constituido por las modalidades en que se expresa la "intima personalidad del agente" y no por la realidad objetiva del acto o hecho. Es una especie de estimativa en relación a lo que se quiere ser, esto es, actos de preferencia que se dan tanto en el individuo como en el sujeto colectivo o nación" (21).

El término estilo tiene una historia bíblica con su variante del romance español.<sup>81</sup> Pero Isaías García no contento con solo definir la panameñidad como estilo, es decir, tan solo ser "actos de preferencia que se dan tanto en el individuo como en el sujeto colectivo o nación" (21), comienza a moverse en el vocabulario tan querido de su profesor, el que los une en una relación místico-profética, donde la panameñidad - que es la nación panameña - es la estructura permanente, esa "esencia eterna", que no pertenece al orden de la historia.<sup>82</sup> En este fin hegeliano de la historia se plantea que con la panameñidad la historia llega a su fin, a pesar de haberse

<sup>81</sup> El místico español Fray Luis De León en su texto *De los nombres de Cristo*, publicado en 1583, nos ofrece la genealogía y el sentido del término *estilo* en España: "Pues para esto, lo primero se debe advertir que *camino* en la Sagrada Escritura se toma de diversas maneras. Que algunas veces camino en ella significa la condición y el ingenio de cada uno, y su inclinación y manera de proceder, y lo que suelen llamar estilo en romance, o lo que llaman *humor* ahora" .... "Camino se llama en otra manera la profesión de vivir que escoge cada uno para sí mismo, y su intento y aquello que pretende o en la vida o en algún negocio particular y lo que se pone como por blanco" (1994: 82).

<sup>82</sup> "La panameñidad es lo que sobrevive a la historia, porque no está viviendo su muerte" (22).

gestado - la nacionalidad - en la época colonial.<sup>83</sup> La panameñidad así entendida es un plato-hegelianismo neocolonial, en la que permanece "eternamente viva", "eternamente incorruptible", porque "preguntarse por la panameñidad es, pues, preguntarse por lo que no muere, por lo que permanece insepulto en nuestro constante morir" (23). Efectivamente, García se da cuenta que se mueve en el platonismo puro al elevar la panameñidad - que es eterna - en el lugar de la idea, Dios. Y por intermedio de una pirueta, que, sin embargo, no lo saca del platonismo, por mantener esa idea de eternidad intemporal, pretende con Ferrater Mora explicar la eternidad con un concepto tan oscuro como enigmático que pasa a llamar "la pura subsistencia" que sobrevive a la "multiplicidad de instancias históricas" (23).

## 2. La búsqueda del ser y la unidad

La panameñidad en García es "pura subsistencia", "esencia eterna", "estructura permanente". Y además es "ser"<sup>84</sup>. Sin duda, en el texto se siente la lectura de los existencialistas y especialmente de Heidegger por hacer de la búsqueda del ser, en este caso, de la panameñidad, el fin y el sentido de toda la empresa filosófica. Si para Heidegger la muerte era lo

---

<sup>83</sup> "Pasado los primeros años de la turbulenta conquista de un indio rebelde y de una naturaleza hostil, Panamá se integraba a una entidad de ilimitados marcos: el imperio colonial español. Su vida amalgamada a una realidad que sobrepasaba los límites más o menos precisados de lo que dio en llamarse Reino de Tierra Firme, quedaba supeditada a una esfera que no conocía los contornos de la nacionalidad. Pero fue allí precisamente en esa subsistencia subsumida en una estructura continental, donde comenzaron a nacer los gérmenes de su propio ser" (16).

<sup>84</sup> Entre una de las curiosidades del texto de García es que es prologado precisamente por Diógenes De La Rosa. Éste sigue las tesis de Luckács que del irracionalismo filosófico se va al fascismo y no deja de criticar la fenomenología y el esencialismo, así: "Buscar lo invariable en el espíritu o las manifestaciones de un pueblo como entidad nacional o la universalidad en sus particularidades expresivas temporales, lleva siempre a resultados conocidos" (XV).

más peculiar para definir al “ser ahí” – que es el “hombre” en la metafísica humanista – la nación, el ser, en los filósofos nacionales, se eleva a la eternidad y ya no tiene ninguna relación con el hombre, con el ser-ahí. Pero, ¿qué es el ser? O, mejor dicho, ¿de qué está compuesto el ser en los filósofos nacionales? García – siguiendo las tesis de su profesor – nos ofrece un repertorio muy contradictorio de posiciones filosóficas-ideológicas sobre lo panameño. Además, esta figura es tratada como un paciente, propio de tratamiento psiquiátrico, caracterizado por la “soledad”, el “desequilibrio mental”, la “inconsistencia”, la “debilidad” y el “sentimiento de inferioridad”, elementos que ya encontramos en la obra de Samuel Ramos para definir al mexicano. Y, por otro lado, por el recurso estilizado de una cierta tradición hispanista, que pertenece al mundo de la leyenda, a lo panameño también pertenecería “el rechazo a la tiranía” y la “autodeterminación”. Lo panameño, en este caso, el ser, es reconstruido por el repaso – según Diego Domínguez Caballero – por todo “lo que hace falta” (74). Y lo que hace falta es la ausencia de homogeneidad del panameño entre la ciudad y el campo y la separación espiritual del panameño y del negro antillano (74). En esta búsqueda frustrante y desesperada – que los convertía en cierta manera en stalinistas inconfesados – por la búsqueda de la homogeneidad social, cultural y espiritual, y, sobre todo, por el rechazo a la modernidad, donde incluso Justo Arosemena – a pesar de su utilitarismo – es incluido en la galería de los padres fundadores de la Patria, García recurre a Diógenes De La Rosa (un renegado ensayista vanguardista por querer acercar la historia a la vida en su texto *Tamiz de noviembre*) para cerrar cuentas con el vanguardismo en la literaturam<sup>85</sup>. Este

---

<sup>85</sup> En un ensayo titulado *Sobre el drama del intelectual pequeño burgués*, publicado en 1933, Diógenes de la Rosa escribe: “Gran parte de la literatura que la ignorancia de los críticos epidémicos denomina “vanguardista”, traduce las vacilantes e incertidumbres de la pequeña burguesía que se resuelve contra la burguesía sin complicarse en la insurgencia proletaria” (1999: 309).

salir de la modernidad, que es moderno, por el camino del nacionalismo, la originalidad, la esencia de lo propio, lleva a García a extrañarse, incluso, de lo que es su base religiosa, filosófica y cultural en función del sentimiento, recurso muy romántico y morentino:

"Nunca hasta ahora hemos querido ser, culturalmente, nosotros mismos, por lo que siempre nos nutrimos de la cultura europea, u occidental, que es nuestra, pero que no podemos sentirla nuestra" (121).

En esta posición de García puede verse claramente el extrañamiento del espacio, no solo con respecto a Panamá, por haber entrado en la modernidad, sino con respecto al mundo y, en particular, con respecto a Occidente. Los intelectuales no se encuentran en casa. Esta afirmación muestra, por un lado, cómo los intelectuales jóvenes de aquella generación estaban "perdidos" - que es la "pérdida" de legitimidad de los paradigmas "eurocéntricos" a través del cual se habían formado - sin que hubieran realmente comprendido o, según el vocabulario de Samuel Ramos, "asimilado" esos mismos paradigmas. Y por otro lado, sienta una pauta con respecto al rechazo de la modernidad, a pesar de haberse nutrido de aquí y revela el-lugar-de-nadie- donde el espejo neocolonial, romántico, que también pertenece a la modernidad, lanza una imagen distorsionada y confusa de la llamada identidad cultural. Hasta el mismo Rodó quien era el padre intelectual de esta defensa de la cultura latinoamericana a través del espíritu, se coloca entre los no-sentidos-como-nuestro, porque forma parte de "esa cultura afrancesada" (131). Sin embargo, lo curioso de esta posición es que lo panameño, la "concepción del mundo americano", es de naturaleza irreflexiva y sentimental - más romanticismo no podría ser - y, además, en un acto de fuerza contradictorio, García afirma en páginas posteriores - de acuerdo con Max Scheler con su exigencia de universalidad al hablar del "hombre" - que el hombre americano llegará a ser cuando llegue al "saber metafísico o salvación", es

decir, termina volviendo a la filosofía europea para organizar su mundo y su concepción filosófica.

En este ir y venir entre posiciones románticas, lo particular del sentimiento, el existencialismo, el ser que se eleva sobre la muerte, el franquismo de Morente, que le ofrece el "estilo" de la nación, García, no obstante, pretende no ser nacionalista, no folklórico, pero a partir de esa misteriosa y enigmática "substancialidad del alma panameña", llega a desaprobando todas las producciones culturales, pasando por la poesía, la novela, la pintura y la música y al único que salva es a Demetrio Herrera, pues es probablemente "el poeta que se ha aproximado un poco más al alma misma del pueblo panameño" (125).

Lo que es evidente en García es el rechazo de la modernidad, de la modernidad que no sea romántica, que sea pragmática o utilitarista.<sup>86</sup> Los Estados Unidos, en este caso, era la imagen directa que se tenía a mano para legitimar una posición frente a la vida que estaba fundamentada desde la niñez: la experiencia religiosa de lo absoluto. Paradójicamente, el mundo interior de García -que mejor expresa su cosmogonía - no está planteado en la filosofía, pero sí en la poesía, como demostraremos más adelante. En los textos filosóficos que son ensayos transdiscursivos por la presencia de la *Lebensphilosophie*, la ideología y la política, se intenta elaborar una filosofía propia o una "filosofía americana". Pero por la vía del romanticismo había una puesta en escena, una reproducción de pautas eurocéntricas - que es comprensible en el marco de la Guerra Fría y del emergente mundo

---

<sup>86</sup> "En la actualidad nuestro problema de cultura se complica con la existencia de una nueva corriente ideológica: la procedente de los Estados Unidos. Y no se piense que la influencia norteamericana nos viene de la Zona del Canal; de allí sólo obtenemos salarios y deformaciones idiomáticas. La verdadera influencia norteamericana nos viene, aunque parezca increíble, de panameños mismos, de aquellos que han sido formados culturalmente a la "americana". Sobre todo nuestros pedagogos, casi todos de una formación norteamericana y que hoy dirigen nuestra educación, son portadores de una mentalidad practicista, totalmente divorciada de todo lo que signifique sentido de lo panameño. El practicismo está bien en los Estados Unidos pues es una actitud mental que corresponde a la concepción de la vida que tienen los norteamericanos" (123).

postcolonial en África y en Asia - que no se demarcaban finalmente del sujeto nacional centralizado, jerarquizado y excluyente.<sup>87</sup>

En su trabajo de doctorado presentado en París, *Andrés Bello* (1964), lejos de la presencia de Diego Domínguez Caballero, se encuentra un giro hacia las tesis del materialismo histórico, quizás ahora por la *Wahlverwandtschaft* con sus profesores franceses. Aquí mantiene su interés de limpiar - dentro de lo que se pueda - a Andrés Bello del utilitarismo inglés, como lo hizo Soler, con respecto a Justo Arosemena. Y al igual que su compañero de generación que está en la búsqueda del patriarca de la nación panameña, vemos a García interesado en demostrar que Andrés Bello es la transición del "racionalismo ilustrado" al "romanticismo revolucionario" (1964: 50). Pero si bien el materialismo histórico es su método, lo

---

<sup>87</sup> Para esta generación de intelectuales la preocupación principal era cómo ser "originales", punto sobre la cual giraban los filósofos de la Historia de las ideas, no importaran sus premisas ideológicas y que en Panamá tuvo su mejor expresión en Soler, al querer convertir a Justo Arosemena en un predecesor original del positivismo. No obstante, en Diego Domínguez Caballero puede apreciarse la búsqueda de una salida decorosa a ese dilema de la originalidad, cuando afirma: "¿Cuál es la aportación panameña a lo universal? ¿Somos única y de exclusivamente repetidores, y no tenemos creación alguna que presentar? ¿Estamos nosotros en rango de inferioridad no sólo en relación con lo universal sino en relación con lo latinoamericano? Sé que estoy tocando una parte dolorosa de nuestro ser, pero es menester analizar para poder, también, desde este aspecto de la cuestión, encontrar nuestra seguridad interior, nuestra identidad. Ante la reflexión anterior que ha inquietado nuestro espíritu observamos lo siguiente: ¿Se puede importar cultura sin que exista una elaboración propia? En la misma forma y manera de importar cultura hay cierta elaboración. Encontramos, por lo menos, un factor que nos puede caracterizar: las cosas que hemos elegido. De lo que se produce en la cultura universal los panameños elegimos ciertos elementos. Y esta nota de elección será un factor que nos ayudará en la dilucidación de lo panameño. He aquí el trabajo que propongo a nuestros investigadores: lo que los panameños hemos elegido en la cultura universal. Y la forma en que ha repercutido en nuestro ser nacional. Esto sería un excelente paso en el logro de nuestro conocimiento". (2004: 27).

que impulsa, además, su trabajo sobre Bello es verlo transformado de práctico y utilitarista en religioso.<sup>88</sup> El encuentro de lo absoluto, en Bello, es el impulso religioso-místico de García de llegar a la "unidad originaria", como lo plantea la última frase de *Naturaleza y forma de lo panameño*.<sup>89</sup>

Esta es una unidad que se levanta sobre la experiencia y es comprendido como un lugar, donde puede colocarse a Dios, la panameñidad, la americanidad, el espíritu, el corazón, el sistema capitalista, formas de lo absoluto - la idea. Y es en su poesía - que es propiamente romántica por los elementos sentimentales y simbólicos envueltos - que puede encontrarse al García místico que se resiste a la diversidad de la modernidad. En la *Estatura del canto* la modernidad es presentada como una "nueva Babel", de "gestos insufribles", y en la que el poeta pide llegar a un mundo sin "contornos", desde la cual la historia dejaría de existir, "donde no sabemos si somos, hemos sido o seremos", y la "unidad" sería como el manantial de donde saldría el canto (Moreno Davis: 413).

En esta exigencia de unidad, de un mundo "sin contornos" y sin historia, el poeta anuncia en la *Estatura del canto* de que "El tiempo se detiene" y mira hacia el pasado con mirada nostálgica: "por los surcos de las calles olvidadas" (412).

---

<sup>88</sup> "Así Bello, aunque no ha rechazado totalmente la moral del-interés como lo había hecho Cousin, conduce su doctrina hasta ciertas conclusiones finales que lo aproximan bastante a las doctrinas expuestas por el maestro del espiritualismo francés. Partiendo de un principio sensualista, el interés, ha podido elevarse a principios más sólidos que aquellos que podía ofrecer la filosofía de la sensación, para llegar así a una doctrina moral fundada sobre la creencia en la espiritualidad del alma y sobre la idea de Dios concebido como principio de la verdad moral y del bien. Si la metafísica de Bello nos había remontado a lo absoluto, concebido como Causa-Absoluta, su moral nos remonta también a lo absoluto, concebido como persona moral. Dios se convierte así, en el sistema de ideas de Bello, en el principio común de toda verdad, en la respuesta final a toda investigación de la inteligencia humana. La verdad filosófica reencuentra así la verdad religiosa. Tal es el resultado final de su doctrina" (234).

<sup>89</sup> "Este era el propósito de nuestro trabajo. Coadyuvar al meritorio esfuerzo de otros por entender lo que somos e ir preparando así el camino para la comprensión de lo que hemos sido y podemos llegar a ser, es decir, ver nuestro pasado con la perspectiva del futuro sobre la base de nuestra unidad originaria" (149).



Efectivamente, la mirada nostálgica hacia los "surcos de las calles olvidadas" o "los surcos lejanos de las calles solitarias" (411), recuerda al poeta fundacional republicano Ricardo Miró que, desde Barcelona, escribe: "La Patria son los viejos senderos retorcidos que el pie, desde la infancia, sin tregua recorrió" (Rodrigo Miró 1972: 206). Pero García no está en Barcelona, sino en la ciudad de Panamá, en aquella ciudad que, como escribiría Sinán, tenía "un carácter virtualmente extranjero" (1957: 104). Y en esta nostalgia hacia el pasado que es corporal por las caricias que se recibieron en la "atmósfera lejana" de la adolescencia, el mundo dejado atrás, el pueblecito llamado El Gurumal, que es la Patria original de García, se la representa como un conjunto de "casitas blancas" en la que ya no puede verles el rostro (411). En el poema Nocturno No. 3, "todo tiene sabor a melancolía" y el mundo romántico y la atmósfera Gothic del poeta, que está lleno de lunas, soledades, noches, tumbas y muertes, realiza otra búsqueda desesperada hacia la unidad imaginaria, eterna y la histórica que ya no sería la panameñidad en *Naturaleza y forma de lo panameño o la americanidad* en Andrés Bello, pero sí Panamá Viejo, la vieja ciudad colonial del Pacífico, destruida por el pirata Morgan en 1671.<sup>90</sup>

En esta unidad "fuera del espacio y del tiempo" que le daría al poeta una "estrella" - el sol, lo absoluto, en la caverna de Platón - por la cual se liberaría de la "ruta de piélagos dolientes", el poeta anuncia el malestar hacia la modernidad neocolonial, la ausencia de memoria.<sup>91</sup> Su misión, como en sus textos

---

<sup>90</sup> "He seguido los perfumes de una flor / Por la ruta de piélagos dolientes / Buscándote en tu vida de ultratumba / Y abrazar tus inviernos transparentes / Allí donde sangre a sangre muerte a muerte / Recibes condecoraciones de la historia / Fuera del espacio y los tiempos" (415).

<sup>91</sup> "Ya es tarde / Tus coches se han ido como palabras heridas / Cogidos de la mano del viento de los sueños / Con tristeza de cometas anónimos / Y los árboles han perdido la memoria / Nada recuerdan de tus años infantiles" (414)

filosóficos, es reencontrar la unidad, el origen "En donde las raíces hacen gestos desgarradores" y presenta a Panamá Viejo como un mundo de contornos bien definidos, idílico y lejos del sufrimiento, donde hay hasta "príncipes enterrados con sus séquitos". Panamá Viejo es el diseño romántico - por lo demás muy orientalista - de representarse el pasado colonial con sus "damas" y "mancebos", sus "príncipes" y sus "palacios", en la cual hay un orden en el espacio de la ciudad, lejos del caos y del desorden urbano, con una fiesta en la "plaza pública" y de inocentes niños, enamorados de la luna, que riñen en ella. En el mundo aristocrático de Panamá Viejo, que se viste y se engalana con la "seda", no hay negros, no hay esclavos, no hay lucha de clases, no hay caza del futuro, pero lo que sí hay son unas "milicias de gallardas proporciones" como para proteger ese idílico mundo diseñado por el poeta que está dispuesto hasta morir en las entrañas maternas e ingenuas de esta ciudad imaginaria: Panamá Viejo. Esta ciudad es, finalmente, la ciudad romántica-orientalista del poeta-filósofo que se ha despedido modernamente de la modernidad.

