

# **Cuadernos CEPIB-UV**

**Gonzalo Jara / Claudio Berríos**  
**Editores**



**UNIVERSIDAD DE VALPARAÍSO**  
**INSTITUTO DE FILOSOFÍA**  
**EDICIONES CEPIB-UV**



# Cuadernos CEPIB-UV 2017

Gonzalo Jara y Claudio Berríos (Editores)



Cuadernos CEPIB-UV 2017.

Editores : Gonzalo Jara Townsend, Claudio Berríos Cavieres

Primera edición. Valparaíso, 2018.

2018, de la presente edición, CEPIB-UV

Corrección: María Cecilia Luna

Diagramación: Nicole Catalán Ávila

Portada: Sebastián Cisternas

### **Facultad de Humanidades**

Decano: Leopoldo Benavides.

Director del instituto de filosofía: Juan Redmond

### **Comité Científico**

Sara Beatriz Guardia (Cátedra José Carlos Mariátegui)

Francisco Martín (Universidad de Turín)

Álvaro Márquez-Fernández (Universidad del Zulia)

Cesar Zamorano (Universidad de Santiago de Chile)

Pamela Soto (Universidad Católica de Valparaíso)

Patricio Gutiérrez (Universidad de Valparaíso)

Edición: Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano Instituto de Filosofía,  
Universidad de Valparaíso.

Número de copias: 30

ISBN: 978-956-214-197-0

Contacto: cepib.filosofia@uv.cl

Universidad de Valparaíso - Facultad de Humanidades Serrano 546, Valparaíso. Chile





## INDICE

<b>Ensayos CEPIB-UV: Seminario interno 2016</b>	<b>15</b>
El marxismo excéntrico de José Carlos Mariátegui Osvaldo Fernández Díaz	17
Juicios de razonabilidad en Carlos Vaz Ferreira: relaciones entre lógica y educación Jaime Villanueva Donoso	33
Amauta y el indigenismo: Polémica y vanguardia en el Perú de comienzos del siglo XX Claudio Berríos Cavieres	51
Antecedentes historicistas y esencialistas de la filosofía del primer Dussel Patricia González San Martín	71
Literatura “porteña” en el exilio. La escritura de Rodríguez Musso como una singularidad contra-canónica Braulio Rojas Castro	97
La concepción de tiempo y Ser en Antenor Orrego: Una lectura a <i>Reflexiones ontológicas</i> Gonzalo Jara Townsend	113

**Coloquio CEPIB-UV 2015: Coloquio internacional pensamiento y exilio: a 80 años de la Guerra Civil Española y el exilio republicano en América latina** 127

José Aricó: Un “uomo di la cultura”, entre el exilio en México y la transición a la democracia en la Argentina 129  
José Barbero

Hecho en el exilio: el proceso de “ampliación metodológica” propuesto por Arturo Andrés Roig 153  
Adriana María Arpini

Filosofía y anarquismo en la obra de Ángel Cappelletti, travesía de un exilio 175  
Carlos Miguel Olmos Acuña

**Materiales de estudios críticos sobre América Latina: Lecturas CEPIB 2017.** 201

Del río de fuego a la filosofía de la praxis. Acercamiento al libro de Osvaldo Fernández: De Feuerbach al Materialismo Histórico: Una lectura de las tesis de Marx 203  
Claudio Berríos Cavieres

*José Carlos Mariátegui, un socialismo para nuestra América:* algunos apuntes e impresiones sobre su lectura. 209  
Gonzalo Jara Townsend

Durand, Gilbert. *L'Imaginaire*, Hatier, 1994 [tr. al castellano de Carmen Valencia, *Lo Imaginario* Ediciones del Bronce, Barcelona, 2000] 221  
Braulio Rojas Castro





## Presentación

El Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano (*CEPIB-UV*) nace el año 2009 dentro del Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso, por medio de la iniciativa de los profesores Osvaldo Fernández Díaz y Braulio Rojas, quienes tenían la intención de reactivar la reflexión sobre las ideas filosóficas y el pensamiento de nuestra América dentro de la Universidad, trabajo que ya venían haciendo investigadores de otras casa de estudio como el Centro de Estudios del Pensamiento Latinoamericano de la Universidad de Playa Ancha (*CEPLA-UPLA*), con el cual se han realizado distintas actividades conjuntas hasta la actualidad. La finalidad del *CEPIB-UV* fue crear diversos espacios de encuentro y crítica en torno a la complejidad de nuestro continente. Desde su formación, el centro de estudios comienza a desarrollar coloquios, charlas-conversatorios, publicaciones y presentaciones de libros, tanto nacionales como también extranjeros, levantando así, el interés por temas relacionados con el pensamiento latinoamericano dentro de la región. Esto permitió generar importantes redes de contacto con distintos investigadores que están trabajando de igual manera las problemáticas de la región creando una rica discusión que pretendemos seguir extendiendo.

El *CEPIB-UV* ha querido contribuir en la reflexión sobre la filosofía en general y el pensamiento que se desarrolla en Latinoamérica desde distintas disciplinas. De esta manera, deseamos posicionar a los pensadores propios de América Latina, así como de otros que han abordado a este continente como problemática filosófica, social, económica y cultural. En vista a dichas problemáticas, los integrantes de este centro se reconocen como sujetos políticos. Esto quiere decir, que poseen un discurso frente a las situaciones estudiadas, centrándose en el pensamiento crítico, pues reconocen la importancia de tomar posición, tanto con nuestra realidad nacional como continental, colaborando con el crecimiento y la discusión del pensamiento latinoamericano.

Decidimos llamar a esta nueva iniciativa *Cuadernos CEPIB-UV*, pues encontramos necesario demostrar que nuestros trabajos se encuentran siempre en progreso y que los mismos nos sirven como guía para los que vendrán. Es en este sentido que *Cuadernos CEPIB-UV* tiene como intención plasmar nuestros recuerdos, desarrollar y analizar lo que hemos construido durante el año. Esto nos guiará para próximos acercamientos y facilitará la difusión de nuestras experiencias con quienes se interesan en estos temas. Como grupo de estudio, deseamos ser creadores y difusores de conocimientos, marcando un derrotero enfocado en estos preceptos desde una manera amplia y dinámica.

En este primer número de los *Cuadernos del CEPIB-UV* se presentan los trabajos de investigadores que participaron en el seminario interno que se realizó durante el año 2016 en la Universidad de Valparaíso, el cual se mantuvo durante todo el transcurso del año académico. Esta iniciativa, quería dar a conocer nuestras investigaciones, mostrar nuestros trabajos y divulgarlos. En esta instancia académica, cada uno de los miembros presentó su investigación de manera pública y abierta, haciéndonos cargo de este principio presente en la universidad como institución pública. Todas estas exposiciones que se realizaron, tenían también como objetivo poder enriquecer nuestra actividad de investigación por medio del intercambio de ideas. Las investigaciones fueron variadas: desde la exposición de intelectuales latinoamericanos, tales como el peruano José Carlos Mariátegui, el uruguayo Carlos Vaz Ferreira, entre otros, junto con la recepción de autores europeos en América y su implicancia en el pensamiento filosófico nacional, pasando por temas relacionados con la cultura de izquierda en Chile y del problema editorial en el país. Por motivos de organización y de tiempos, no pudimos publicar nuestro seminario el mismo año 2016 y tampoco a todos nuestros colegas, así que decidimos hacerlo para el año 2017-2018.

De igual manera, en el CEPIB también se han insertado otras actividades que nos parecían relevantes resaltar, y que ocurrieron en distintos años, ya que ellas son parte de nuestra construcción académica, como también de nuestra historia. Por este motivo el siguiente trabajo ha quedado ordenado de la siguiente manera: La primera parte de nuestro libro se titulará *Textos CEPIB-UV: Seminario Interno 2016* que se realizó entre junio y noviembre del mismo año; la segunda tendrá dos textos que nos parecen importantes presentar sobre el *Coloquio internacional pensamiento y exilio: Latinoamérica, siglo XX*, el cual se realizó entre los días 27 y 28 de agosto, año 2015; y por último la tercera parte presenta una recopilación de textos que titulamos: *Materiales de estudio sobre América Latina: Lecturas CEPIB-UV 2017*, en donde analizamos distintos textos de interés para nuestras investigaciones.

No queda más que agradecer a todos quienes confiaron sus trabajos en este proyecto de divulgación académica, como también a los que pusieron su “fe” en el mismo y en cada una de nuestras iniciativas. En especial deseamos agradecer al Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso, a al director del instituto Jaime Villegas, quien estuvo en el cargo en los años en que desarrollábamos las actividades aquí plasmadas, él no solo nos dio cabida dentro del institución sino que también demostró interés en nuestras actividades dentro de la carrera de Filosofía. Tampoco pueden faltar los agradecimientos al profesor Osvaldo Fernández, su apoyo incondicional como director del CEPIB-UV y su compromiso académico con el mismo, los cuales han sido los pilares para mantenerlo durante tanto tiempo en marcha.

Los editores  
Valparaíso. Verano de 2018.



## **Ensayos CEPIB-UV: Seminario interno 2016**



# EL MARXISMO EXCÉNTRICO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

Oswaldo Fernández Díaz <sup>1</sup>

## Resumen

El siguiente trabajo, trata de mostrar cómo el marxismo de Mariátegui se ha presentado siempre como una anomalía frente a los marxismos tradicionales teniendo autores a su favor y en contra. Mariátegui tiene tres textos en donde se construye este marxismo excéntrico que se amolda a cada zona de manera distinta. En nuestro ensayo nos centraremos en el *Mensaje al Congreso Obrero* de 1927 para visualizarlo como un continuo ir y venir de la especificidad del objeto a la teoría, y de la teoría, pensada como un momento segundo, a la especificidad de lo real.

**Palabras claves:** Exégesis, Marxismo, Mariátegui, congreso obrero, dialéctica.

Hasta hace poco, lo que algunos lectores e intérpretes de Mariátegui habían convenido en denominar, con un cierto recelo, el “marxismo de Mariátegui” no solo recogía desconcierto y sospechas, sino que al leer aquellos pasajes de su obra en donde se refiere directamente al marxismo, se retenía siempre el propósito, declarado o no, de rechazar tales propósitos, o de depurarlos, o cuando no de corregirlos, por tratarse según ellos de un marxismo, mal comprendido, incipiente o inacabado según los casos, y sobre todo imperfecto.

---

<sup>1</sup> Doctor en filosofía por la Universidad París X, profesor titular del Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso y director del Centro de Pensamiento Iberoamericano (CEPIB).

En efecto, aquellos textos, fueran estos, ensayos o simples referencias, en donde Mariátegui se refirió explícitamente a su posición con respecto al pensamiento de Marx, muestran un contenido juzgado como “anómalo”, por aquellos que sólo querían leer allí una conformidad con el, por entonces, oficial marxismo-leninismo. Para estos intérpretes la lectura correctiva de Mariátegui, suponía hacerse cargo de esta parte “anómala”, y proveer una explicación plausible.

La polémica que sobreviene luego de su muerte, no apartó la mirada de estos elementos “anómalos”, las distintas interpretaciones no son sino variantes de la manera de concebir esta parte juzgada “no normal”. Así sus lectores se dividieron entre quienes simplemente rechazaron este contenido, y quienes quisieron banalizarlo, restarle importancia, e incluirlo dentro de la versión oficial dominante, haciendo de Mariátegui un marxista-leninista-estalinista, “avant la lettre”.

Algunos significativos hechos confirman esta polémica a propósito del pensamiento político filosófico de Mariátegui. Por ejemplo, la frialdad casi desdeñosa con que Vittorio Codovilla, con ocasión del encuentro de partidos comunistas latinoamericanos realizado en Buenos Aires en 1929, acoge los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, su obra mayor. Por otra parte, los afanes por limpiar al comunismo peruano de toda traza de “mariateguismo” en que se empeñó Eudocio Rabines inmediatamente después de la muerte de Mariátegui. O el hecho que algunos años más tarde, Miroshevski escriba un artículo sobre él, tratándolo de “eclectico” y “populista”. Estos, por supuesto, no eran fenómenos casuales.

En efecto, el artículo del ruso Miroshevski fue producto de un encargo oficial de la III Internacional. Entre el pensamiento de Mariátegui y la ortodoxia de la III Internacional, o el marxismo-leninismo, había una incompatibilidad profunda. La III Internacional, con su sistema oficial de principios teóricos y políticos no podía incluir a alguien tan innovador y original como Mariátegui. Eran dos maneras de pensar que se oponían

radicalmente, dos lógicas distintas y opuestas frente a la interpretación de la realidad histórica. Por eso, el artículo de Miroshevski iba también en el sentido de eliminar toda traza de “mariateguismo”. Condenaban a Mariátegui en la misma época que criticaban a Recabarren y Sandino. La III Internacional veía una América Latina totalmente diferente a la de estos dirigentes políticos.

El artículo de Miroshevski estaba destinado a asumir la defensa de la integridad del marxismo-leninismo amenazado por estas posiciones “heterodoxas” o cuando menos, “equivocas” de Mariátegui. El artículo del ruso pertenecía al tipo de trabajos destinados a enterrar definitivamente al oponente. Al tratarlo de populista, este joven dirigente de la III Internacional usaba una palabra clave, porque “populista” es justo el término con que Lenin critica y despacha toda una opción política rusa a comienzos de siglo, que exaltaba la importancia de la comuna rusa. La palabra, entonces, más que un concepto crítico con respecto a la obra de Mariátegui, era un epíteto descalificador y condenatorio.

Los que salieron en su defensa, como Jorge del Prado, a la ocasión secretario del Partido Comunista Peruano, optaron por la otra vía, intentando normalizarlo, mostrando que era un revolucionario consecuente con la ortodoxia oficial. La conclusión de toda esa defensa era que Mariátegui, según Jorge del Prado habría sido “marxista-leninista-estalinista”. Expresión mediante la cual se cumplía su normalización y su ortodoxia.

No fue cuestión, para los autores que siguieron este derrotero, la vigencia de Mariátegui, porque lo que en el fondo se quería asegurar era la vigencia del pensamiento de la III Internacional, la del marxismo-leninismo. Nada de lo excepcional del pensamiento de Mariátegui se hacía resaltar como aporte. Al contrario, estos intérpretes siguieron considerando estas afirmaciones desusadas acerca del marxismo como parte de su debilidad teórica, pero como algo menor, o sin mucha importancia.

En conclusión, tanto unos como otros, tanto los que lo atacaban, como los que lo defendían, pasaron por alto, o no dieron importancia a la originalidad de su pensamiento de Mariátegui con respecto al marxismo. Como un ejemplo de esta situación, está el hecho de que nadie de los que se ocuparon con el “marxismo de Mariátegui”, se detuvo a reflexionar acerca del criterio hermenéutico, o en nombre de qué marxismo se juzgaba al pensador peruano. O si los predicamentos del marxismo leninismo, con que esta crítica en el mayor de los casos se llevaba a cabo, correspondían con el auténtico pensamiento de Marx, y no eran simples repeticiones de un manual de marxismo-leninismo.

Estos textos que, comienzan por la más abierta de las declaraciones de una adhesión ideológica, varias veces repetida, “soy un marxista convicto y confeso”, muestran, aun en su superficie, indicios ciertos de una posición diferente de la oficial. Estos textos son principalmente los siguientes:

1. Se puede destacar, en primer lugar, la reseña que publica en la revista *Amauta* a comienzos del año 1926 sobre el ensayo de Miguel de Unamuno, *La Agonía del cristianismo*, publicado en París poco antes en 1925. En esta reseña revelan el impacto que tuvo en él la obra del filósofo español, los elementos que Mariátegui hace inmediatamente suyos, ya sea asumiéndolos a manera de algo propio, como ocurre con el concepto de “agonía”, y así sea transformándolos en un proceso que concierne a su propia manera de proceder puesto que acontece con la reducción unaminiana del cristianismo a una dimensión personal, e incluso individual. Es desde entonces que Mariátegui comienza a leer para sí las referencias a su propio -ismo que, a la ocasión, era el marxismo. El ensayo del filósofo español le abre una vía de reflexión nueva, desde la cual, desafiando la mirada oficial, podía introducir lo que el mismo pensaba acerca del pensamiento de Marx, a propósito de la realidad peruana. Por eso, lo que el mismo va a definir como una “polémica” con Unamuno, se hace oblicua y se transforma en una polémica contra la mala imagen de Marx que difunden aquellos

discípulos que presumen de ortodoxia. Los protocolos de este debate anticipan la forma teórica que va a desarrollar en los 16 ensayos centrales de *Defensa del marxismo* en el año 1928

2. El otro texto en donde el marxismo de Mariátegui se hace explícito es la definición del marxismo que contiene el Mensaje que envía en 1927 al Segundo Congreso obrero local de Lima, en donde, en medio de opiniones acerca de la organización de los trabajadores del Perú, y a propósito de cual podía ser la ideología que animara la organización sindical, propone una definición propia del marxismo, la cual contrasta abiertamente con la definición del marxismo que regía el pensamiento de la III Internacional, y la cual vamos a comentar al final de este trabajo. Después de la observación crítica sobre la mala imagen del marxismo que proyectan los discípulos ortodoxos, hecho en la reseña de la Agonía del cristianismo, ahora en este mensaje, propone lo que Mariátegui considera como marxismo.

3. Los 16 ensayos que a mediados del año 1928 publica en revistas limeñas y posteriormente en el número 17 de *Amauta* de septiembre del mismo año 1928 empieza a publicar bajo el título de "*Defensa del marxismo*". En estos ensayos el pretexto es una polémica con el socialista belga Henri de Man, quien había escrito un libro que llamó *Más allá del marxismo*, y en el cual se proponía liquidar el marxismo. Mariátegui lleva a cabo en estos ensayos un doble juego, por una parte enfrenta a De Man, mientras que por otra revisa la versión oficial ortodoxa del marxismo, tanto aquella que regía en la II Internacional, como la que estaba insinuando por aquellos años desde *Cuestiones del leninismo* de Stalin. En estos ensayos Mariátegui propone una lectura nueva y herética de Marx, con ventanas abiertas hacia América Latina.

4. Otra declaración explícita de su posición personal acerca del marxismo lo constituye una nota autobiográfica que agrega a los trabajos que los peruanos llevaron a la primera Conferencia Comunista

Latino Americana realizada en junio de 1929 en Buenos Aires. Esta nota que el propio Mariátegui redacta en tercera persona reivindica la herencia del marxista francés Georges Sorel.

De estos textos que hemos enunciados se desprenden los siguientes criterios y opiniones:

a. La persistente crítica a la deformada comprensión del marxismo: “el marxismo, del cual todos hablan pero que muy pocos comprenden”, que difunden sus supuestos discípulos ortodoxos. La deformación del marxismo es, entonces, causada por la equivocada interpretación que del pensamiento de Marx hacen sus discípulos ortodoxos.

b. De lo cual se desprende la recomendación mariateguiana de que a Marx es preciso leerlo en sus fuentes, y no en los manuales de divulgación que ha difundido la ortodoxia oficial.

c. Un tercer aspecto tiene que ver con lo que podemos llamar: la reivindicación del papel de lo específico. Este aspecto está particularmente desarrollado en la definición del marxismo que adjuntó al mensaje enviado al II Congreso obrero local de Lima. Idea y proyecto que pone en obra en los 7 Ensayos.

d. O la necesaria renovación del marxismo que lo conduce a la proposición una nueva síntesis, diferente de las tres fuentes ya consagradas. Esta proposición se halla en los ensayos de Defensa del marxismo, en donde propone destacar la herencia de la psicología.

e. Otro aspecto se refiere a lo desacostumbrado de las referencias, en especial las que se refieren a Georges Sorel, son algunas de las fructíferas disimilitudes que estos textos contienen. Cosa que propone particularmente en la nota que envía a la I Conferencia comunista latinoamericana realizada en Buenos Aires.

## Una proposición de lectura de Mariátegui

Nuestra proposición de lectura de estos textos de Mariátegui consiste en dejar de concebir lo “anómalo” como “anómalo”, dejar de explicarlo, para comenzar a leer allí un Mariátegui secreto, lo que realmente quiso decir, la producción de algo nuevo, que era el marxismo que justamente reclamaba en sus notas, dándolo por existente, porque él mismo lo estaba pensando. Me refiero al método marxista mediante el cual emprendió la interpretación de la realidad peruana en sus *Siete Ensayos*.

Es preciso leer los *Siete Ensayos*, para comprender allí el marxismo que se pone en obra. Un marxismo que se podría llamar peruano, o latinoamericano, en la medida que profundicemos en lo que comporta a nivel del continente lo peruano, dado su importante y decisivo componente indígena. Pero también dado que los criterios que lo apoyan, los cuales no eran evidentes, en el marxismo de ese entonces. Pensemos que en algunos aspectos Mariátegui se ve obligado a crear, porque no conocía los contenidos de los *Manuscritos del 44*, ni de la *Ideología Alemana*, y mucho menos de los *Grundrisse* de Marx.

Por otra parte, en Mariátegui las dificultades de la lectura vienen de la necesidad, reprimida como tensión personal, por hacer emerger un marxismo diferente del marxismo oficial, y su cautela militante al hacerlo. Sus estudios de la realidad peruana, y el problema del indio lo pusieron ante la evidencia de que el paradigma oficial, no funcionaba en este caso, y que por lo tanto, lo que importaba era la especificidad peruana y que la doctrina debía adecuarse a dicha especificidad.

Lo que lo lleva a adjudicar las novedades que aporta y propone, a otros autores, entre los cuales no está solo Sorel, sino también Lenin, como se puede leer en primer ensayo de Defensa del marxismo, en donde ambos autores aparecen como los exponentes de un revisionismo creador y productivo teóricamente.

Mariátegui habla a través de Sorel. Se trata de una manera de pensar, de criterios instrumentales que su inquieta apertura de espíritu había venido modelando, a medida que construía o intentaba hacer emerger un concepto nuevo de peruanidad.

### **La definición del marxismo que propone Mariátegui en el Mensaje al II Congreso obrero local realizado en Lima en 1927**

El marxismo, del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, igual para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente; sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades. Por eso, después de más de medio siglo de lucha, su fuerza se exhibe cada vez más acrecentada. Los comunistas rusos, los laboristas ingleses, los socialistas alemanes, etc., se reclaman igualmente de Marx. Este solo hecho vale contra todas las objeciones acerca de la validez del método marxista. (Mariátegui, 1972: 111-112)

El marxismo es presentado, en primer lugar, como algo de lo cual todos hablan: es decir, como algo que se ha hecho corriente en los medios peruanos.

Pero a medida que avanzamos, nos damos cuenta de que esta primera afirmación ha sido hecha justamente para organizar la crítica del nivel primario que tiene en el Perú la comprensión del marxismo.

Su primer paso consiste, en poner en duda que, pese a su difusión, se sepa y comprenda exactamente de qué se está hablando cuando de marxismo se habla.

“El marxismo, del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y sobre todo, comprenden(...)” (Mariátegui, 1972: 11-12)

El marxismo es presentado, en primer lugar, como algo de lo cual todos hablan: es decir, como algo que se ha hecho corriente en los medios peruanos. Pero a medida que avanzamos, nos damos cuenta de que esta primera afirmación ha sido hecha justamente para organizar la crítica del nivel primario que tiene este conocimiento del marxismo. Su primer paso consiste, por lo tanto, en poner en duda que, pese a su difusión, se sepa y comprenda exactamente de qué se está hablando cuando de marxismo se habla. Luego, detrás de una cierta popularidad, hay un total desconocimiento acerca de lo que pueda ser esto que todos llaman marxismo.

Estamos aquí ante una retórica similar a la que empleara en la reseña de *La Agonía del cristianismo*, cuando anuncia que va a polemizar con Unamuno. Algo semejante es lo que hace ahora, solo que si entonces se dirigía al filósofo ahora las emprende contra una opinión corriente del medio político peruano, y su desconocimiento del marxismo. Es decir pocos comprenden, porque la divulgación que se ha hecho del marxismo es errada, por cuanto proviene de las posiciones ortodoxas oficiales, por ese entonces.

Lo primero que esta opinión corriente no comprende del marxismo, es que se trata de “un método fundamentalmente dialéctico”.

Aquí Mariátegui define al marxismo como un método, esto es, como un instrumento hermenéutico, agregando el carácter, o la naturaleza dialéctica que este método tiene.

¿Cuál es el significado que va a otorgarle a este concepto de “dialéctico”?

“Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos.” (Mariátegui, 1972: 112)

¿Qué es lo que Mariátegui entiende por “fundamentalmente dialéctico”?

Con la palabra “dialéctico” alude a un método “que se apoya integralmente en la realidad, en los hechos”. Lo dialéctico queda aquí, entonces, referido rigurosa y estrictamente a la realidad de los hechos concretos. No al movimiento del objeto en cuanto tal o a la naturaleza del movimiento que está implicado en la palabra “dialéctico”, sino a este “descenso” desde el plano estrictamente teórico hacia la realidad concreta y material de los hechos específicos.

No se dice más acerca de esto, pero aun en lo breve de lo dicho, hay una indicación clara acerca de hacia dónde se encamina la explicación. Hay, sin embargo, un señalamiento, una orientación evidente.

Se quiere mostrar ya el punto nuevo y distinto, hacia donde se dirige ahora la mirada del sujeto que produce el análisis e interpreta.

Creemos que se está apuntando a la especificidad del objeto, que en su caso era el Perú de los años veinte del siglo pasado.

“No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, igual para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales.”  
(Mariátegui, 1972: 112 )

Esta última frase señala, de pronto, que hay un quiebre en el texto, una vuelta atrás, a lo ya dicho. Justo cuando estábamos a punto de proseguir con este proceso de aclaración de lo dialéctico del marxismo, el texto cambia de dirección y endilga por el lado crítico y negativo.

Es decir, vuelve atrás e ilumina lo que había quedado en las sombras, a saber, qué es lo que la opinión corriente entendía por marxismo. Se retrocede para embestir con más fuerza, pues ahora comienza a criticar, a subvertir y a romper con aquella concepción corriente y oficial del marxismo.

Pero al igual que en la reseña del ensayo de Unamuno, no es la opinión corriente la culpable de que se conciba equivocadamente el marxismo como “un cuerpo de principios de consecuencias rígidas”; sino la imagen del marxismo que circula, porque así ha sido divulgado por la versión oficial. Pero agrega a la “rigidez de los principios”, el hecho de entender el marxismo como algo “igual para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales.” Es decir, como algo acabado, completo y universal: como un paradigma.

La frase, “un cuerpo de principios de consecuencias rígidas”, se refiere, 1) a la inamovilidad de la teoría en cuanto tal teoría, y 2) a la adjudicación de una naturaleza abstracta universal y paradigmática.

Mientras que la expresión, “igual para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales”, tiene que ver con la infinita variedad del objeto al que este instrumento se debe. Ambas expresiones tienen que ver, entonces, con la necesaria adecuación que debe haber entre el instrumento hermenéutico y la realidad a la cual este se refiere.

Luego, la concepción del marxismo como un cuerpo de principios ya acabados, alude a la fijeza de la teoría, que funciona como un paradigma universal, que hace abstracción de la diversidad del objeto a que dicho paradigma se aplica. En el proceso de la aplicación no se supone variación alguna del cuerpo doctrinal.

En el año 1927 Mariátegui había ya avanzado bastante en el conocimiento del Perú, para darse cuenta que tales características del instrumento teórico no eran aptas para pensar desde el marxismo, tal como éste circulaba, la peruanidad del Perú. Verlo desde esta dimensión

paradigmática corría el riesgo de no captar la riqueza que implicaba este objeto especial que era el Perú del “Oncenio”. Había que modificar, entonces, la teoría, para poder interpretar cabal y productivamente la realidad.

El marxismo tampoco es siempre igual, pues es propenso, más que ninguna otra manera de pensar, o filosofía, a recibir la marca de la historia y de sus crisis.

Habita en un tiempo histórico y social. Además, no siempre su espacio será el mismo ni en el plano geográfico ni en el plano social. Así como el capitalismo, pese a su universalidad se hace específico en cada formación económica y social, su crítica que es el marxismo debiera proceder del mismo modo.

No olvidar, por último, que Mariátegui piensa la interpretación ya como un proceso de transformación. Lo que supone una gran movilidad por parte de la doctrina, que debe adecuarse a la variabilidad que supone la especificidad de la realidad como objeto de estudio.

“Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia.” (Mariátegui, 1972: 112 )

Con esta frase Mariátegui comienza a abordar el problema que plantea la especificidad del objeto. En primer lugar lo que se refiere a la especificidad de la historia. Mariátegui define aquí al marxismo como un pensamiento que se vierte y define por la historia. No como una filosofía abstracta y universal, sino como un método que emerge de la historia y en toda circunstancia se atiene a ella.

“El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente; sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades.” (Mariátegui, 1972: 112)

Aquí se refiere a la dimensión social y espacial que tiene la realidad. Hay una secuencia que va del país, a los pueblos y de allí al ambiente. Es este punto la especificidad geográfica de la formación social estudiada, se hace también cultural. Se refiere a las distintas modalidades en que una formación social asume la condición de capitalista, muchas veces en su coexistencia con otros modos de producción pre-capitalistas, como ocurría concretamente en el Perú.

Mariátegui remite la palabra “marxismo” al pensamiento y la obra de Marx, intentando separar a Marx de la falsa imagen que había construido la exégesis. En efecto, ¿cómo entender, por ejemplo, una vez leído *El Capital*, las codificaciones ideológicas que se han hecho de su pensamiento? De partida, en Marx mismo no encontramos ninguna teoría general, como muchos han intentado afirmar. No hay en Marx el intento de una lógica como en Hegel, ni menos *El Capital* puede ser leído en tal sentido. En el fondo es esto lo que quiso decir cuando habló de poner sobre los pies aquello que Hegel había puesto de cabeza.

Tampoco hay allí una ortodoxia, pues quien regresa a Marx en procura de la ortodoxia perdida se va a encontrar con la paradoja de que no hay ninguna. Lo que sí encontramos en Marx es el despliegue de un instrumental crítico en razón de un objeto histórico preciso, el modo de producción capitalista, lo que vincula estrechamente la vigencia del marxismo a la vigencia del fenómeno histórico del capitalismo.

Es en este sentido que debemos entender la afirmación de Mariátegui de que el marxismo “en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades” (Mariátegui, 1972: 112).

El principal aporte de Mariátegui y el que más se acerca a nuestras actuales preocupaciones es que en el enfrentamiento que tuvo con el objeto concreto y específico, puso también en juego a la teoría. Su respuesta a la pregunta por el marxismo no se agota en el mero rechazo de las imágenes que las exégesis han codificado. Tampoco se limita a

sugerir el camino inverso, que va de la especificidad del objeto hacia la teoría, desafiándola permanentemente. Para él, la otra manera de abordar la problemática era quizás establecer un continuo ir y venir de la especificidad del objeto a la teoría, y de la teoría, pensada como un momento segundo, a la especificidad de lo real.

Se trata de una reciprocidad donde ambos extremos son puestos en juego, en donde ambos son arriesgados.

El marxismo funciona a la intemperie, por así decirlo, sin protección ideológica que lo cobije. En tal situación, el objeto desafía a la teoría para que produzca nuevas formas de aproximación. Las que a su vez crean y producen nuevos objetos.

### **Bibliografía**

MARIATEGUI, José Carlos (1972): *Ideología y política* Lima: AMAUTA.





# JUICIOS DE RAZONABILIDAD EN CARLOS VAZ FERREIRA: RELACIONES ENTRE LÓGICA Y EDUCACIÓN

Jaime Villanueva Donoso<sup>1</sup>

## Resumen

A comienzos del siglo XX, el filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira (1872–1958) influido por el pragmatismo y el vitalismo, se apoya en la lógica informal (principalmente en el estudio de falacias y paralogismos), para ir generando una perspectiva pedagógica, intentando con ello desarrollar un modo de razonamiento que no solo sea deductivo, sino también comprensivo, pero sobre todo, que pueda ser llevado a la reflexión en situaciones comunicativas cotidianas, donde destaca especialmente su preocupación por la educación, ámbito en el que ve la necesidad de profundizar y proponer un proyecto filosófico que tenga impacto en el pensamiento y en la sociedad.

**Palabras claves:** Lógica viva, razonabilidad, educación, pragmatismo, Vaz Ferreira.

## Contexto histórico e intelectual

Carlos Vaz Ferreira nace el 15 de octubre de 1872 en Montevideo, Uruguay, y fallece el 3 de enero de 1958 en la misma ciudad. Fue abogado y filósofo. Su padre fue un empresario portugués llamado Manuel Vaz Ferreira y su madre fue la uruguaya Belén Ribeiro. Su hermana también sería una figura destacada en las letras uruguayas, ya que María Eugenia Vaz Ferreira se transformaría en una figura de la poesía de ese país.

---

<sup>1</sup> Universidad de Valparaíso-CONICYT, Magíster en Filosofía con Doctorado en Estudios interdisciplinarios (DEI-UV).

Carlos Vaz Ferreira tuvo una destacada vida y participación académica vinculado a la Universidad de la República, emblemática universidad de Montevideo fundada en el año 1849, donde llegó a ser rector en dos períodos; el primero comprendido entre los años 1928 y 1931 y, posteriormente, entre los años 1935 y 1941. También fue decano de la Facultad de Humanidades de dicha institución, misma facultad de la cual fue fundador.

Tuvo una presencia pública relevante, sus opiniones destacaron como filósofo y abogado, en la discusión de la creación de leyes como, por ejemplo, la ley de divorcio de 1913, que ponía a Uruguay como el primer país de América Latina en establecer una ley de divorcio<sup>2</sup>. Siempre tratando de influir en la comunidad, mostró preocupación por aportar herramientas intelectuales para un comportamiento armónico, especialmente pensando en evitar las guerras civiles, dogmatismos y otras expresiones que para este intelectual eran perniciosas.

Una de sus preocupaciones centrales fue la de ajustar los conceptos profundos de libertad e igualdad. Conceptos, que durante el siglo XX, enfrentaban juicios antagónicos, ya que la libertad estaba relacionada con las ideas del liberalismo y la igualdad con las del socialismo. Esto también es apreciable en su texto *Lógica Viva* cuando señala que “las soluciones individualistas favorecen especialmente la libertad, y tienen esa ventaja, en tanto que las soluciones socialistas favorecen especialmente la igualdad” (1945). Razón para desarrollar en su proyecto lógico filosófico un puente que comunique, no solo ambas categorías teóricas y políticas, sino que además busque desarrollar modos de razonamiento más allá de las esquematizaciones y de los sistemas.

---

<sup>2</sup> En 1913, Uruguay fue el primer país en América Latina que concedió el divorcio por único deseo de la mujer, es decir, sin tener ninguna causal, como lo proponía el proyecto de 1907, léase el adulterio o la violencia.

En esa búsqueda, transitó por diversas problemáticas del conocimiento y la creación, tales como el arte, la ciencia, la pedagogía el derecho, la literatura, el periodismo, los problemas sociales, el feminismo, la matemática, la lógica, la cultura, etc.

Para Vaz Ferreira, lógica y enseñanza se relacionan en la medida que a la primera le reconoce, lo que Ch. S. Peirce denominó una dimensión *utens*<sup>3</sup> para la lógica (Peirce, 1974:109), es decir provee de modos de inferir, formular y analizar argumentos a las diferentes disciplinas. Es por ello que este filósofo se aboca en gran parte de su obra a entender los modos del razonamiento lógico en el ámbito de la educación.

## **Consideraciones y cuestiones de método: Un lugar para la filosofía, la lógica y la pedagogía de Vaz Ferreira en el pensamiento iberoamericano**

Si tomamos el concepto de transculturación de Ángel Rama (1982) para caracterizar la narrativa latinoamericana podemos ver dos aspectos generales que aportan a comprender una tensión que al desarrollo filosófico en América Latina no es le es ajena. Eso quiere decir, que existen autores con intereses por abordar el problema de la relación entre lo propio del continente contra sus influencias principalmente europeas, a los cuales la idea de transculturantes les resultará característico. Este es el caso de autores como José Martí, José Carlos Mariátegui, Oswald de Andrade, José Vasconcelos, entre otros. Con ello podemos diferenciar a Vaz Ferreira en la medida que sus temáticas se orientan a la reflexión por problemas en una clave más universalista, o cosmopolita por continuar con la dicotomía transculturantes/cosmopolitas de Rama.

Su recorrido teórico se orienta en gran parte a los aspectos psicológicos de las personas y de cómo pensamos, cómo razonamos. En ese sentido, todas las personas poseemos estas dimensiones, al

<sup>3</sup> A decir de Peirce, la *lógica utens*, es la lógica que se usa, en tanto la *lógica docens*, es la que se enseña.

punto que sostiene que “la razón no tiene género” estableciendo no solo igualdad epistemológica entre mujeres y hombres, cosa muy poco común para su época, sino que también a partir de ello se puede comprender su concepción del pensamiento como algo más universal que dependiente de tales o cuales condiciones de posibilidad material. A diferencia de otros intelectuales latinoamericanos, Carlos Vaz Ferreira no se sumerge en la ontología de ser latinoamericano, ni se piensa desde la situacionalidad, lo que no le quita su carácter de pensador latinoamericano original. En ese sentido, si comparamos a nuestro autor con otros filósofos e intelectuales latinoamericanos podremos encontrar algunas particularidades. Por ejemplo, si vemos al peruano José Carlos Mariátegui (1894–1930) o al brasileño Oswald de Andrade (1890–1964), por citar dos intelectuales contemporáneos a Carlos Vaz Ferreira podemos ver la preocupación por la población indígena, la identidad de los pueblos subsumidos en el amplio marco de un Estado-Nación en relación de dependencia con Europa y la sensibilidad latinoamericana.

Este tipo de tensiones transculturantes (Rama; 1982) no son parte de las preocupaciones que caracterizaron el pensamiento de Carlos Vaz Ferreira, lo cual podría situarlo en una parte diferente de la taxonomía del pensamiento latinoamericano<sup>4</sup>. En ese sentido, si hubiera que relacionarlo con otros filósofos, bien podría ponerse en esa otra parte de la tradición que, por ejemplo en Chile, tuvo representantes como Valentín Letelier (1852–1919), de profesión abogado al igual que el pensador uruguayo o como por ejemplo en Perú el filósofo Pedro S. Zulen que en 1909 escribiera un artículo titulado “El pragmatismo en la educación” (Zulen, 2013: 15-20) donde realiza, entre otras reflexiones una crítica al positivismo que abundaban en la enseñanza en el Perú de la época.

---

<sup>4</sup> Aunque en términos más precisos el intelectual, también uruguayo, Ángel Rama en 1984, en un pasaje de su libro *La Ciudad Letrada* definió a Carlos Vaz Ferreira parte de los Filósofos-Educadores-Politólogos propios de América Latina a comienzos del siglo XX situándolo y hermanándolo, al menos clasificatoriamente, con los mexicanos José Vasconcelos (1881–1859) y Antonio Caso (1883–1946), el peruano Francisco García Calderón (1883–1953) y el argentino Alejandro Korn (1860–1936). Rama, Ángel, “La Ciudad Letrada” (1984). Montevideo: Editorial Arca, pág. 86.

Es necesario establecer que Valentín Letelier adscribía al pensamiento de la filosofía positivista de su época, es decir la desarrollada por Augusto Comte, cosa que también lo pone como un intelectual latinoamericano de corte más cosmopolita, pero con una óptica distinta a Vaz Ferreira, quien se relaciona a un pensamiento más bien pragmatista, aunque este término no le sea del todo definitorio (Ruíz Schneider, 2011: 101-112).

¿Por qué hacer estas comparaciones al momento de investigar? Es Probablemente porque en América Latina no existe una marcada tradición de su filosofía, resulta necesario categorizar a partir de diferentes taxonomías, generalmente discontinuas, a los cultores de la filosofía en nuestro continente, como también lo señala José Santos (2010) en su libro *Conflicto de representaciones, América Latina como lugar para la filosofía*<sup>5</sup>; en el sentido que la continuidad del pensamiento filosófico en nuestro continente es un permanente problema dado, entre otras cosas, carece de una circulación y difusión adecuada para su recepción y estudio, pese a que en los últimos años se vienen viendo esfuerzos por mitigar los efectos de “la pesada carga de dependencia que llevamos sobre y dentro de nosotros” (Bobenrieth, 2015: 141).

En este caso, las categorías de Ángel Rama nos sirven para poner, al menos, una línea de partida en esta caracterización. Asimismo, otra clave de lectura con que podemos enfrentar problemáticas taxonómicas de este tipo corresponde a la manera en que el filósofo argentino Arturo Andrés Roig en la que nos señala que la historia del pensamiento político latinoamericano y la ética, lo que se puede comprender desde la idea de “emergencia”, es decir, las discontinuidades de la filosofía en el

---

<sup>5</sup> En tal sentido José Santos nos propone hablar en términos de Filosofía en la Tempestad, término tomado de William Shakespeare, parafraseando al cubano Roberto Fernández Retamar quien toma la figura de Calibán, personajes de la obra “La Tempestad” de Shakespeare, para sintetizar la situación indefinida, cuando no caótica, de la linealidad de la filosofía latinoamericana en tensión entre “arielees” y “calibanes”, es decir entre la pretensión universal y la local. Santos, José; *Conflicto de representaciones, América Latina como lugar para la filosofía*; Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2010.

continente americano obedecen a una “moral heroica” y “pensamiento fuerte” en un constante “recomenzar” de la filosofía orientada en este sentido (Roig, 2002: 158).

Tanto Ángel Rama como Arturo Andrés Roig no apuntan directamente al desarrollo del pensamiento lógico en América Latina, sino más bien a la narrativa literaria por un lado y a la ética y al pensamiento político por otro, sin embargo, consideramos que en ambos casos se configuran aspectos significativos para una lectura y una comprensión epistémica de algunos aspectos del pensamiento filosófico en América Latina. Por tanto un análisis, teniendo en cuenta estos criterios metodológicos, nos resulta pertinente para situar reflexivamente la filosofía de este autor, dentro del amplio movimiento de ideas filosóficas de la primera mitad del siglo XX, y así entrar en su pensamiento lógico y en sus proyecciones en el ámbito educativo.

### ***Cuestiones sobre la Enseñanza y Estudios Pedagógicos en Carlos Vaz Ferreira***

Para adentrarnos en el pensamiento filosófico de Carlos Vaz Ferreira, podemos referirnos a algunos de sus textos pedagógicos como por ejemplo las *Lecciones sobre pedagogía y cuestiones sobre la Enseñanza* (1918) y *Estudios Pedagógicos* (1921), libros donde se aprecia su visión pedagógica, la cual queda todavía más clara y completa previa lectura de sus textos antecedentes: *Conocimiento y acción* (1908), *Moral para Intelectuales* (1909) y *Lógica Viva* (1910). El objetivo pedagógico de Carlos Vaz Ferreira es el de hacer transversal una forma de pensar en la comunidad, sea dentro o fuera de las aulas, tratando de lograr un “pensar bien”. En el entendido –como señala en *Lógica Viva*- que “el que cree deber dar importancia solamente a uno de los factores, se condena a no dar importancia a los demás: se condena fatalmente a pensar mal”.

En este punto, el autor se opone a la adscripción irreflexiva a esquematismos teóricos, indistintamente que se utilice esquemas para desarrollar análisis o para expresarlos, pero siempre en el entendido que son aproximaciones que tienen límites difusos y en movimiento. Es así como en sus *Estudios pedagógicos* existen dos ideas directrices (no dos ideas generales de la pedagogía) y estas son las de “escalonamiento” y la de “penetración”. Esto apunta a que el escalonamiento es el estudio gradual, por pasos y la penetración sería la inmersión en un texto o varios sin ningún tipo de pauta, sino que sencillamente se penetra en un texto. Ambas ideas suponen defectos y virtudes. Lo bueno del escalonamiento es la gradualidad con que se adquiere un conocimiento y lo bueno de la penetración es que permite realizar una propia lectura, sin mediadores, sin embargo ambas tienen dificultades, ante lo cual, dice que si tuviese que elegir entre alguna de estas categorías, con lo imperfectas que son, el autor se inclina por el escalonamiento porque le ofrece algunas garantías como asegurar cierto avance en el conocimiento personal.

Carlos Vaz Ferreira se apoya en la lógica informal (principalmente en el estudio de falacias y paralogismos), para generar una perspectiva pedagógica, intentando con ello desarrollar un modo de razonamiento que no solo sea deductivo, sino también comprensivo. Para el autor, esta perspectiva es posible en tanto nuestros modos de pensar son susceptibles de mejorar en la medida que según adquiramos conciencia y cuidado respecto a cómo nos equivocamos al razonar, lo que se expresa en su texto *Lógica Viva*. Por consiguiente, esta reflexión se orienta a leer la superposición entre su concepción lógica y la enseñanza entendida según su serie *Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de la enseñanza*.

## “Los dos fines de la enseñanza secundaria”; un artículo de 1918

En su artículo “Los dos fines de la enseñanza secundaria”, contenido en el primero de los tres volúmenes de *Lecciones sobre pedagogía y Cuestiones de enseñanza*,<sup>6</sup> Carlos Vaz Ferreira busca influir concretamente en las políticas educativas de su época en Uruguay. Con ello, orienta su trabajo a reflexionar respecto a las posibilidades que tiene la docencia organizada institucionalmente en establecimientos de educación secundaria.

Una de las características más relevantes del pensamiento filosófico de Carlos Vaz Ferreira consiste en su preocupación, por un lado, en establecer relaciones entre acciones humanas y disciplinas intelectuales, y, por otro, en relacionar estas disciplinas entre sí; siempre con rigor y cuidado conceptual, pese a la plasticidad que ofrece tal ejercicio.

Respecto a este punto podemos apreciar la siguiente cita de nuestro autor que nos puede servir para abrir un camino a la lectura filosófica de su trabajo donde se relacionan la lógica, la psicología y la pedagogía:

Muy poco han escrito los hombres de ciencia sobre la psicología de la adolescencia, y no se podrían citar muchos trabajos especiales al respecto. Pero, a falta de lo que los psicólogos hubieran podido decir, está el arte, que lo ha visto mejor. Y está la vida. Y es un hecho capital, que habría de tener muy en cuenta la pedagogía, ese período único de la vida intelectual y afectiva del hombre (...) (Vaz Ferreira, 1957: 64)

En la cita podemos atender algunos aspectos que presenta el trabajo de Carlos Vaz Ferreira. Uno de ellos es la presencia de una matriz interesante como *fermento* para abordar las problemáticas trazadas en su reflexión. Con fermento nos referimos a esas zonas no

---

<sup>6</sup> Tenemos acceso a la versión reimpresa de 1957-1958 hecha por la Cámara de Representantes para estos volúmenes publicado anteriormente en 1918.

delimitadas y en constante movimiento del pensamiento. Más aún, el concepto de *fermento* no es arbitrario, ya que uno de los libros centrales de su obra lleva precisamente ese título y se debe precisamente a esa idea fundante en su pensamiento que consiste en disipar barreras, en difuminar los límites y los compartimentos estanco del conocimiento y menos en el ámbito de lo pedagógico. Para el autor, el conocimiento y el pensamiento [no poseen límites tan claros como para confiar que un seccionamiento de las áreas del saber ofrecerá los mejores resultados en la tarea pedagógica, la cual es una tarea intelectual. Por el contrario, confiar demasiado en especializar el pensamiento puede llevarnos a serios equívocos metodológicos o derechamente a falacias y paralogismos.

En tal sentido, Carlos Vaz Ferreira sugiere una posibilidad de lo que podríamos sugerir como “pensar el pensamiento”<sup>7</sup>. En cuanto a su visión de la lógica esto se puede ver en la relación entre el modo de comunicarnos y de modo de razonar. Esto lo entenderemos en el sentido que para obtener un mayor rendimiento debemos evaluar (razonar) nuestras expresiones y para ello el autor ha propuesto diversas maneras de hacerlo como hemos visto cuando nos hemos referido al contenido de su libro *Lógica viva*.

Si logramos aplicar esta *lógica viva* podemos abrir un campo donde las interacciones sociales, basadas en el rendimiento comunicativo, posean una reflexión de carácter lógico en distintos ámbitos como la pedagogía, el derecho, el periodismo, u otro<sup>8</sup>.

Lo singular que nos muestra su pedagogía, en tanto disciplina teórica y práctica, lo podemos comenzar a rastrear desde la lectura de *Los dos fines de la enseñanza secundaria*. A decir, el filósofo propone lo que él concibe como dos misiones indispensables para una buena enseñanza secundaria. La primera de ellas consiste en procurar una serie de

<sup>7</sup> Este criterio es propio de esta investigación y se toma como paráfrasis de ideas como “razón razonante”.

<sup>8</sup> Esto se puede observar en textos como *Moral para Intelectuales*, donde aparecen artículos como “Moral para abogados” y “Moral para periodistas” y “Cuestiones de la Enseñanza”, textos en los que abordando diferentes tópicos y temas la reflexión lógica siempre aparece.

conocimientos y aptitudes de manera “metódica y metodizadora” y reglada, a fin de proporcionar una gama importante de contenidos, salvaguardando aspectos elementales de la enseñanza que permitan atender a la profundidad e idoneidad de esos contenidos, en tanto deben ser lo más acabados, precisos y claros posible al momento de ser impartidos.

La segunda misión, como llama el autor, conlleva una función de *fermento*, es decir que estimule al y la joven aprendiz, que sea capaz de ser lo más sugerente posible para ellos, o como diría el propio Carlos Vaz Ferreira: “para elevar, para superiorizar y para abrir las almas” (Vaz Ferreira, 1957: 65-66).

Este fermento al que hemos aludido abre una mirada que es capaz de atravesar ciertos límites en la medida que se transforman en compartimentos rígidos para el razonamiento. Posiblemente por ello, Carlos Vaz Ferreira se plantea enfrentar ciertas problemáticas teóricas al buscar en la literatura algunas lecturas para su lógica y su comprensión de los modos de razonamiento<sup>9</sup>. Pero también se inclina por realizar su propia interpretación de sucesos cotidianos, a los que finalmente les atribuye una opción teórica, no por sí mismos, sino porque considera a la realidad cotidiana y viva, como materia de análisis lógico y filosófico; esto en el entendido que la filosofía no debe ocuparse puramente de abstracciones metafísicas, cosa que de una u otra forma se manifiesta en el rol del profesor.

Esto es porque como hemos dicho la enseñanza tiene dos propósitos fundamentales, pero a su vez también es necesario jerarquizar o por lo menos, matizar a partir de lo que el propio Carlos Vaz Ferreira establece para este punto. Con ello, el criterio de orden metódico debe ser el criterio dominante, en la medida que es este objetivo el que conlleva asegurar un mínimo indispensable de conocimientos que le permitan al alumno ir más adelante en sus estudios. En tal sentido, el segundo criterio es una

---

<sup>9</sup> Los textos de Tolstoi, por ejemplo, son particularmente interesantes para Carlos Vaz Ferreira, posiblemente porque el autor ruso aborda la psicología de los personajes y a partir de ello en sus modos de interacción social.

misión u objetivo complementario. Este es un fin *fermentario* (1938), excitante, estimulante, propositivo y apunta al desarrollo afectivo-intelectual, donde los rasgos de la psicología del adolescente son muy importantes y los docentes deben poner especial dedicación. Podemos entender este aspecto por un lado lo lógico que sería lo metódico y por otro lado lo vivo que sería lo estimulante, excitante y *fermentario*. Con ello nos configuramos una lógica viva en el ámbito de la educación a partir de estos dos fines de la enseñanza secundaria.

Es la vida misma la que nos atraviesa como sujetos y por tanto debemos atenderla con la profundidad que merece. Este hecho Carlos Vaz Ferreira lo señala con convicción en algunos pasajes de su obra como cuando nos señala sobre la psicología de la adolescencia que “está la vida”, en el sentido, que si no poseemos cabales métodos teóricos o teorías, tenemos el comportamiento humano a la vista para reflexionar. También muestra algo importante para su proyecto filosófico. Esto es, que tanto la filosofía como cualquier modo de razonamiento no puede prescindir de la acción concreta en la realidad. La *Lógica viva* como categoría, más que como libro, al considerar usos de la lógica (expresada en argumentos) en la vida diaria, nos permite establecer juicios sobre nosotros mismos, nuestras acciones, pensamientos y argumentos frente a los demás.

Todo esto cobrará importancia en la medida que este tipo de expresiones concretas harán que la lógica o, debiéramos decir, la filosofía, adquieran una dimensión comprensiva<sup>10</sup> y sentido social, psicológico, comunicativo y práctico que encuentren expresiones manifiestas a través de la aplicación pedagógica de los diversos aspectos lógicos que Carlos Vaz Ferreira nos invita a reflexionar.

---

<sup>10</sup> Con “comprensivo” nos referimos a los aspectos “vivos” de la reflexión y la autorreflexión en el sentido que si atendemos a la argumentación como un ejercicio solamente deductivo o silogístico, estaremos perdiendo las dimensiones psicológicas, entre otras, del pensamiento lógico. Así, lo comprensivo es coextensivo de lo razonable.

## Discusión

Desde un punto de vista más específico, y más allá de hablar de la filosofía en América Latina y su desarrollo en abstracto, es necesario llevar a cabo un trabajo comparativo con ciertos teóricos con el propósito de establecer puentes de comunicación entre ellos. Nos encontramos con una serie de propuestas pedagógicas que merecen detenida atención por sí solas, ya que ahí existen muchas ideas que perfectamente podrían resultar importantes para una reflexión sobre estos problemas en el siglo XXI para el desarrollo cultural de nuestras sociedades, sea en América Latina o fuera de ella.

Las reflexiones sobre qué implica una filosofía de la educación en América Latina son manifestadas por los autores a través de sus trabajos, es decir con la obra, pero no solo como resultados teóricos, sino también como procesos pedagógicos. He ahí donde encontramos a una serie de sujetos que muestran en la práctica que el espesor filosófico e intelectual es lo que da realce al criterio o categoría de “filosofía latinoamericana” y no la localidad por sí sola, creer esto último, es decir, en la localidad o territorialidad por sí sola, sería postular una idea fetiche del filósofo de nuestro continente, sería una aproximación solo desde, llamémoslo así, “lo sentimental” sin profundidad intelectual.

Queda abierta de esta manera una línea muy interesante para seguir profundizando en un doble sentido, es decir en tanto filosofía latinoamericana y como filosofía de la educación, entendiendo que estas reflexiones si bien corresponden a lo que podríamos denominar como un pensamiento situado, tienen alcances que van más allá de la localidad de su formulación y de la preocupación regional de tal o cual gobierno, ya que acá encontramos reflexiones en torno a la didáctica, a los contenidos y posiblemente nos enfrentamos a la pregunta filosófica más problemática de todas, es decir, cuales son los objetivos filosóficos, políticos y morales que se persiguen en cada proyecto en este escenario tan irregular y disímil como lo es América Latina.

Tomando en cuenta este estado de cosas, podemos ver cómo la educación ha sido un área de reflexiones y propuestas constantes, y más en los comienzos del siglo XX. Carlos Vaz Ferreira no estuvo ausente de estos planteamientos y también elaboró sus propuestas. Si hay algo que caracterizó en el pensamiento de este autor al momento de abordar problemas pedagógicos y “cuestiones de enseñanza” es que incluyó la reflexión lógica en esta área.

Con la incorporación de una reflexión lógica en el ámbito de la educación Carlos Vaz Ferreira permite realizar una lectura con amplias posibilidades. Por un lado, propone una forma de aplicar la lógica a situaciones cotidianas en general y cómo la pedagogía se refuerza con una reflexión lógica de la enseñanza.

Por razones como las expuestas en los párrafos anteriores, es que se torna prudente realizar un breve examen sobre área de la lógica en que Vaz Ferreira se posiciona como filósofo, es decir, se hace necesario comprender el trabajo del autor de *Lógica viva* en el amplio contexto de la lógica informal y ámbito de alcance que esta tiene en la actualidad.

El pensamiento lógico de Carlos Vaz Ferreira propone un modo de razonamiento (razonabilista) que incluye una dimensión psicológica. En un sentido más acotado, podríamos inclinarnos más bien por la introducción del término lógica no formal, para distinguirlo de lo informal, que alude al uso y reflexión sobre el lenguaje natural en la argumentación, en tanto que lo no formal consistiría en los modos de evaluación mental y psicológica para la formación de argumentos (al interior del pensamiento), lo que luego se expresa en el lenguaje natural, ámbito de ocupación de la lógica informal.

A lo largo de su trabajo, Vaz Ferreira analiza los argumentos en su uso cotidiano para proponer como deberían ser si evitamos las falacias. Esto lo entiende como una razón razonante, con ello, se permite hacer un examen detenido a los razonamientos que presentan ciertos paralogismos y exponer la forma de enfrentarlos. Es precisamente en este gesto que

emerge una noción de “enseñanza”, la que se expresa en el desarrollo de ciertas reglas para pensar y evaluar argumentos que emergen en el contexto de interacciones comunicativas (*razonamientos vivos*) entre hablantes, que en educación la compone el binomio docente/estudiante. Esto con objeto de influir en el interlocutor para que logre “pensar bien”.

Carlos Vaz Ferreira intenta hacer ver que un modo de razonamiento tiene un aspecto que se puede llevar a algún tipo de aplicación. Ello es tan importante como la reflexión. De hecho utiliza la idea de “lógica aplicada” en su artículo “la enseñanza de la lógica”. Con esta idea está aludiendo a esa forma de utilizar la lógica en relaciones sociales y comunicativas concretas en la realidad, más allá de los esquematismos. Ya que, como señala en el ya citado prólogo de la *Lógica Viva*, siempre tiene el fin “positivamente práctico” de razonar bien (o mejor) y de estar en condiciones para argumentar basando en una reflexión por ideas más que por sistemas, ya que estos resumen la realidad en vez de enfrentarse a ella.

Con este trabajo puesto de base por Carlos Vaz Ferreira, estamos en condiciones de estudiar algunos aspectos de su visión de la lógica para poder aplicarla en interacciones comunicativas. Nos referimos a que su propuesta comienza a inscribirse, ya no solo en el ámbito tradicional de la lógica, sino que además, se hace concerniente en ámbitos de la filosofía de la lógica o de las lógicas, si contemplamos una cierta ampliación del criterio a elementos de la psicología y la comunicación. Es por ello que Vaz Ferreira intentará ir con esta psicología a diversos ámbitos.

En definitiva, un terreno concreto donde este autor dedicó importantes y reconocidos esfuerzos fue el de la educación, reflexionando especialmente cómo se enseña. Carlos Vaz Ferreira expone un trabajo pedagógico como un ejercicio profundamente reflexivo basado en los razonamientos lógicos expuestos principalmente en su libro *Lógica*

*Viva*. Es allí donde el autor encuentra una relación entre lógica y educación que ha de servir para analizar algunos aspectos filosóficos de la psicología de la educación, a decir una psico-lógica.

## **Bibliografía**

ACOSTA, Yamandú (1996): en *El filosofar latinoamericano de Vaz Ferreira y su visión de la historia* en ANDREOLI, Miguel (Compilador): en *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira*, Montevideo: Departamento de Publicaciones de la Facultad de Humanidades, UdelaR.

BOBENRIETH, Andrés (2015): "Reflexiones en torno al quehacer 'investigativo' en filosofía en América Latina"; en *Estudios y Preludios, contribuciones a la filosofía desde Valparaíso, Selección de Textos Vol. V*, Editores Jorge Budrovich y Rodrigo López. Valparaíso: Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso, págs. 123-142.  
PEIRCE, Charles Sanders (1974): *Principles of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.

RAMA, Ángel (1982): *Transculturación narrativa en América Latina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (1984): *La Ciudad Letrada*. Montevideo: Editorial Arca.

SANTOS, José (2010): *Conflicto de representaciones, América Latina como lugar*  
ROIG, Arturo (2002): *Ética del Poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: EDIUNC.

RUÍZ SCHNEIDER, Carlos (2011): "Notas sobre Valentín Letelier y la fundación del Instituto Pedagógico", *Revista Anales* N° 4, Universidad de Chile, págs., 101-112.

SANTOS, José (2010): *Conflicto de representaciones, América Latina como lugar para la filosofía*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

VAZ FERREIRA, Carlos (1945): *Lógica Viva*. Buenos Aires: Editorial Losada.

\_\_\_\_\_ (1952): *Fermentario*. Montevideo: Centro Cultural de España.

\_\_\_\_\_ (1963): *Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales*. Montevideo: Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay.

\_\_\_\_\_ (1963): *Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de la enseñanza Vol. I, Vol. II y Vol. III*. Montevideo: Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay.

\_\_\_\_\_ (1963): *Moral para intelectuales*. Montevideo: Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay.

ZULEN, Pedro. (2013): “El pragmatismo en la educación; Bosquejo de una doctrina pragmática de la educación. La educación pragmática en el Perú” en *En torno a Pedro S. Zulen; Selección de escritos y estudios complementarios*. Editores Joel Rojas Huaynates, Segundo Montoya Huamani y Carlos Reyes Álvarez. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor San Marcos, págs. 15–19.





# AMAUTA Y EL INDIGENISMO: POLÉMICA Y VANGUARDIA EN EL PERÚ DE COMIENZOS DEL SIGLO XX.

Claudio Berríos Cavieres<sup>1</sup>

## Resumen

La “polémica indigenista”, como se conoce al debate ocurrido en 1927 entre Mariátegui y el escritor Luis Alberto Sánchez, sirve como pilar para analizar la organicidad y debate acerca de los diversos pensamientos indigenistas existentes en el Perú de comienzos del siglo XX. En este sentido, la problemática indigenista debe ser abordada desde diversos tópicos, como son: el posicionamiento de Mariátegui frente a los conceptos de indio; la composición del movimiento indigenista dentro del imaginario de la vanguardia intelectual y política peruana; y la forma en que la revista *Amauta* trató estos temas como un eje fundamental en el desarrollo de la misma. Con respecto a lo último, la revista *Amauta* funcionó como un instrumento cultural que generó de manera interna un debate, el cual se perfilaba hacia los márgenes externos de un proyecto político en el Perú, teniendo como base el ideario socialista de Mariátegui. A partir de esto, resulta menester conocer las diversas visiones indigenistas propias del Perú de los primeros decenios del siglo XX, y cómo estos fueron abordados por la revista en cuestión. En este sentido, Mariátegui utilizó *Amauta* como base material para el nacimiento de nuevos paradigmas sobre enfoque indigenista.

**Palabras claves:** Mariátegui, indigenismo, *Amauta*, debate.

---

<sup>1</sup> Profesor en Historia y Cs. Sociales, Magíster (c) en Filosofía con mención en Pensamiento Contemporáneo. Integrante de CEPiB-UV

*No hay un hecho en la historia que no esté precedido, acompañado y seguido de determinadas formas de conciencia, sea esta supersticiosa o experimentada, ingenua o refleja, madura o naciente, impulsiva o amaestrada, caprichosa o razonadora.*

*Antonio Labriola.*

La revista *Amauta* se consolidó en el Perú de la década de 1920 como una revista que permitió abrir y desglosar diversos tópicos de la escena mundial, regional latinoamericana y nacional. Su estructura temática, a simple vista, podría parecer miscelánea, pero, sin embargo, manifestó un andamiaje con el cual José Carlos Mariátegui intentó cimentar un proyecto político. Dicho proyecto siempre estuvo condicionado por el debate constante, en donde diversas voces se hicieron presentes, con el objetivo de manifestar el reflejo de un Perú polifacético. En este sentido, la problemática indigenista produjo un debate importante durante las primeras décadas del siglo XX, pues era el intento por establecer una razón teórica a la situación vivida por las cuatro quintas partes de la sociedad peruana, quienes eran categorizados como indígenas.

El indigenismo es una corriente de pensamiento y acción, enmarcada en la defensa desde diversos tópicos ideológicos, de las comunidades, costumbres y cosmovisión indígena.<sup>2</sup> Bajo esta premisa, se entiende que el indigenismo actúa en primera instancia, como un rescate de las tradiciones e imágenes indígenas de América, siempre de la mano de intelectuales ajenos a la raza indígena. A lo largo del siglo XX, este concepto se irá mutando a diversos niveles. Partiendo con Manuel González Prada y su frase que “la cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social” (González Prada, 1928:7)

---

<sup>2</sup> Nos acomoda esta versión acerca del concepto “indigenismo”: “El indigenismo, como idea, surge ya a finales del siglo XIX y comienzos del XX, como una expresión de sectores avanzados, especialmente intelectuales de la burguesía liberal en algunos países del continente americano, como Perú, México, Estados Unidos de América. Se manifiesta, de preferencia, en las artes literarias y pictóricas, con un dejo casi romántico y hasta rousseuniano, al comienzo, para ir después pintando, en forma realista y aún naturalista, la terrible explotación y alienación indígena.” (Berdichewsky, 2005: 192-193).

surgirán variadas posturas, desde un indigenismo paternalista, donde la situación del indio debe ser solucionado por el Estado, hasta visiones donde las trabas radican en condiciones biológicas.<sup>3</sup>

Nuestro marco temporal se sitúa durante el Oncenio de Leguía (1919-1930), en donde la revista *Amauta* tuvo su vida. A nivel económico y social, el Perú de la década de 1920 se encontraba en un Estado en formación. La llegada de Augusto Leguía al poder, cerraba el ciclo del partido civilista, cuya derrota política se reflejaba solamente en la administración estatal, pues en aspectos culturales, la sociedad en vivía situada en los valores del orden civilista. Si bien, la República Aristocrática no desarrolló un “programa” estructurado ni un grupo orgánico de intelectuales, esto no significaba “negar la existencia de un determinado “estilo de vida”, de una concepción de mundo (...) que contribuyó a la cohesión de la oligarquía y a su dominio sobre la sociedad.” (Burga y Galindo, 1991: 91). En este sentido, comprendía una visión fuertemente católica y señorial.

En el aspecto económico, está claramente delimitada la existencia de dos Perús: el de la costa, el cual ha vivido el desarrollo de un capitalismo industrial y financiero, apareciendo de manera lenta un proletariado, el cual fue capaz de organizarse en el paro general de 1919; por otro lado

---

<sup>3</sup> Adentrándose en las primeras décadas del siglo XX, específicamente los años 1920-1930, en el Perú podemos constatar diversos tópicos indigenistas que se van articulando desde criterios, mucho de ellos contrapuestos. A modo de análisis, sería preciso enmarcar en cuatro grandes grupos a los movimientos indigenistas:

a) Un indigenismo de sectores intelectuales provenientes de la oligarquía, en su mayoría pertenecientes al civilismo, en donde el problema indígena radica en elementos culturales, desde el consumo de drogas (atribuyéndoselo a la hoja de coca), el alcoholismo y el analfabetismo. Junto a esto se encierra un fuerte racismo como elemento motor del retraso;

b) Un indigenismo liberal, el cual manifestaba una cierta cuota de paternalismo por parte de sus miembros. Este indigenismo consideraba importante la denuncia sobre la explotación indígena y la consiguiente exigencia al Estado por dar solución de dichos problemas. Como representantes destacados se encuentran los intelectuales Pedro Zulen y Dora Mayer, los dos integrantes de la Asociación Pro-indígena, fundada en 1909;

c) Un indigenismo gubernamental, enmarcado en el gobierno de Augusto Leguía, el cual presentó en su primera etapa de gobierno (1919-1923) un discurso en apoyo de los sectores autóctonos del Perú, pero que a lo largo de su segunda etapa, se encaminó hacia un acercamiento con los gamonales de la sierra;

d) Y por último nos podemos encontrar con un indigenismo planteado desde tópicos marxistas, tratando de encausar las problemáticas del indio desde el marco económico social, muy cercano al pensamiento gonzález pradista. Esta vertiente indigenista elimina criterios racistas, intentando “indagar las causas de la explotación y marginación de los campesinos.” A esta vertiente se enmarcan los pensamientos de Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui.

el Perú de la sierra, representó el retraso tecnológico en el tema de la explotación, siendo marcada por la existencia fuerte del indígena, y por los llamados gamonales. Este corte económico generó a su vez un corte cultural, pues, el desarrollo vial y las diferentes formas de vida, conllevaron a la existencia de dos sistemas socioculturales que impiden a su vez, pensar en el Perú de manera unitaria. Está problemática será abordada por los intelectuales del periodo, entre ellos Mariátegui. Problemática que será enmarcada en el tema nacional y el tema indígena.

## **Revistas de vanguardia y el indigenismo.**

Acompañado de las diversas vertientes indigenistas se encuentran también las revistas de vanguardia que se denominaron portadoras de las demandas indígenas. La primera revista que esboza una defensa directa del indígena será la creada en 1912 por la Asociación de Pedro Zulen y Dora Mayer, llamada *Deber Pro Indígena*. Esta revista tuvo la misión de ser portavoz de las acciones de la Asociación.<sup>4</sup>

En lo que respecta al sur andino del Perú, se dará una explosión interesante en la década del veinte en lo que al indigenismo y vanguardia se trata. El nacimiento de diversas revistas sobre la cuestión indígena saldrá a emparar el escenario regional del Oncenio:

Muchos pueblos de la región contarían con núcleos indígenas que apoyaron su labor con publicaciones como *La Tea* y el Boletín *Titikaka*, en Puno; *Chasqui*, en Juliaca; *La Puna*, Ayaviri; Editorial *Kuntur*, en Sicuani; *Wikuña*, en Canas...No obstante, la vanguardia del movimiento indigenista surandino fue ejercida, indudablemente, por Cuzco. (García, 2010: 192-193)

---

<sup>4</sup> El Deber Pro-Indígena, órgano de la Asociación dirigido por Dora Mayer, publicó 51 números entre 1912 y 1917. Como señala Manuel Andrés García: "Los trabajos desarrollados por Pedro Zulen, Dora Mayer, Joaquín Capelo y el resto de la Asociación Pro-Indígena fue la punta del iceberg en el que también habría que incluir a Antenor Orrego y la Bohemia Trujillana, en Trujillo; a Hilbedrando Castro Pozo, en Piura; a Abelardo Solís, en Jauja... Todos ellos asumieron la misión de acercar la figura del indígena a la sociedad que veía a éste como algo lejano cuando no exótico." (García, 2010: 192).

Esto dio lugar a la conformación de nuevas agrupaciones, como fue el caso del grupo *Resurgimiento*, y de nuevas revistas que tomaron el tema indígena<sup>5</sup>. Este es el caso de revistas como *Kosko*, *Sierra y Kuntur*, las cuales llenarán la problemática indígena desde diversos paradigmas, desde posiciones radicales y maximalistas, hasta posturas conservadoras que detectan la raíz de la problemática en la situación racial y cultural de la sierra peruana.

Estos datos reafirman que el indigenismo a comienzo del siglo XX en Perú, aún no conformaba una unidad teórica, ni de acción integral, sino más bien, desbordaba propuestas que se comportaban de manera incluso divergente. Sin embargo, cada una de las propuestas se centraba en entender la cuestión indígena, desde el punto de vista de problema. Las respuestas ante ella varían a partir de las causalidades que se le otorgan a la problemática misma.

El interés que fue adquiriendo el tema indigenista responde a variados factores que propiciaron la atención hacia las comunidades de la sierra. Entre ellos, se encuentra las propuestas del gobierno de Leguía, quien articuló un discurso en los primeros años de gobierno, en donde la figura central de muchas de sus propuestas fue el indígena.<sup>6</sup> De esta manera, la problemática indígena fue más visualizada desde los organismos estatales, quienes si bien no realizaron reformas en favor a los indígenas, utilizaron su condición de sujeto histórico para lograr una aceptación en los sectores que podían estar más avanzados con la temática en cuestión.

---

<sup>5</sup> Desde la Universidad San Antonio Abad, se dio lugar a la creación de la Revista Universitaria, la cual, si bien estaba destinada a manifestar todo lo relacionado a la institución, también tomó ribetes indigenista, llevando el estudio del los pueblos por medio de diversas disciplinas. Sus funciones duraron hasta el año 1927, cuando la Universidad San Antonio y su revista fueron controladas por el gobierno de Leguía.

<sup>6</sup> Como señala Manuel Andrés García: “La política desarrollada durante el Oncenio en torno al indígena y sus derechos se caracterizó por el contrasentido. Leguía, en su discurso, reconocía la servidumbre histórica en que el indio se había visto sumido, siendo, como era, el pilar fundamental de la economía del país. (...) Sin embargo, a la par, el leguismo propulsaría nuevas vías normativas de explotación del indígena como las leyes de Conscripción vial y sobre la Vagancia.” (2010: 176)

## Génesis de Amauta.

La revista *Amauta*, que ve la luz una mañana de Septiembre de 1926, tuvo como objetivo “plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vistas doctrinarios y científicos.” (Mariátegui, 1972: 239) Es en su viaje a Europa donde Mariátegui toma contacto directo en la labor realizada por diferentes movimientos políticos y figuras de la intelectualidad europea de izquierda, quienes ven en el periodismo parte del trabajo “formativo” de una clase o sociedad en su conjunto. El acercamiento a revistas tales como *Clarté*, del francés Henri Barbusse y *L'Humanité*, perteneciente al partido comunista francés, ampliará su visión de ver en las revistas su labor política y social, siendo capaces de articular, no sólo una opinión, sino también el desafío constante de problematizar la realidad.

Mariátegui tenía ya en mente, desde su llegada a Perú, la idea de fundar una revista, enmarcada en el contexto de reunir “un movimiento, un espíritu” que nuestro autor estaba viendo nacer en esta nueva generación peruana, intentando desligar el trabajo intelectual de las revistas del margen de la “pequeña política.”<sup>7</sup> Mariátegui entroncará su proyecto cultural con su trajín diario. Para Armando Bazán, la revista *Amauta* reflejó lo que se vivía en la casa de José Carlos, en lo que respecta a las conversaciones y tertulias en la casa de la calle Washington en Lima:

La revista Amauta fue exactamente un reflejo de lo que vivía y se agitaba en esa pequeña habitación de la calle Washington, donde, atraídos por cierta fuerza que emanaba de la irresistible personalidad de Mariátegui, asistían los temperamentos inquietos más diversos. Y así

---

<sup>7</sup> Acá se aplica el término “pequeña política” a la utilizada por Antonio Gramsci: “La gran política comprende las cuestiones vinculadas con la función de nuevos Estados, con la lucha por la destrucción, la defensa, la conservación de determinadas estructuras orgánicas económico-sociales. La pequeña política comprende las cuestiones parciales y cotidianas que se plantean en el interior de una estructura ya establecida, debido a las luchas de preeminencia entre las diversas fracciones de una misma clase política. Gran política es, por lo tanto, la tentativa de excluir la gran política del ámbito interno de la vida estatal y de reducir todo a política pequeña (Giolitti, rebajando el nivel de las luchas internas hacia gran política; pero sus víctimas eran objeto de una gran política, haciendo ellos una política pequeña).” (Gramsci, 1980: 83)

podía verse a un viejo poeta de la más alta calidad, artista puro y tímido que vivía alejado del bullicio, del tráfico, de todo lo que quisiera decir contacto con la muchedumbre, a un poeta solitario como José María Eguren, sentado en esa pequeña habitación, perdido entre un grupo de estudiantes bulliciosos, de obreros recatados, de poetas y pintores novísimos que discutían con Mariátegui sobre las particularidades de los koljoses y los ayllus, sobre las últimas travesuras de los surrealistas franceses, la deportación por el dictador Primo de Rivera de Unamuno y la espiritualidad del materialismo histórico. Exactamente igual que en las páginas de Amauta, donde aparecían, junto a los poemas del gran simbolista peruano, las complicadas y substanciosas cartas del rector de la Universidad salamantina, los artículos de Stalin sobre economía agraria en los Soviets, los manifiestos de Aragón y los artículos de la indigenista Dora Mayer de Zulen. (Bazán, 1969: 93)

Así se produjo una revista que debía asimilar los debates, cuestiones y polémicas que el mismo Mariátegui vivía en su día a día entre intelectuales, obreros y artistas. Estamos frente a la formación de contenidos de ideas, más allá de un programa político que debiera incidir dentro de la política criolla. Mariátegui entendía que la condición de *Amauta* era la de organizar y aunar voces que se encontraban dispersas y desorganizadas.

El primer periodo de la revista, entre los números 1 al 16, que tienen un marcado análisis nacional, es a la vez, el periodo en donde se podrá apreciar con mayor precisión la problemática indígena en el pensamiento de José Carlos, y la forma en que la revista abordará dicha problemática. Tópicos que serán tratados en la llamada “Polémica indigenista” entre Mariátegui y el escritor Luis Alberto Sánchez.

## La polémica indigenista: la composición hermenéutica de *Amauta*.

El año 1927 será interesante en lo que respecta a un debate producido entre Mariátegui y el escritor Luis Alberto Sánchez, ya que por medio de este cruce de ideas se puede analizar dos tópicos respecto a la articulación y funcionamiento de *Amauta*: la problemática indígena y la hermenéutica de la revista. El eje de discusión será acerca de las dos publicaciones en las ediciones número 1 y 4 de la revista *Amauta*. Estos escritos estarán enmarcados en la problemática indígena: por un lado se encuentra el texto *Sobre la psicología del indio* de López Albújar; por el otro lado un extracto del libro *Tempestad en los Andes* de Luis Valcárcel. Los dos pensadores tienen diferentes puntos de vista sobre el indígena.

López Albújar en *Sobre la psicología del indio*, publicada en *Amauta* en diciembre de 1926, presenta al indio huanuqueño con una doble cara, o como él calificó “una esfinge de dos caras: con una mira al pasado y con la otra, al presente, sin cuidarse del porvenir. La primera le sirve para vivir entre los suyos; la segunda, para tratar con los extraños” (López Albújar, 1976: 15). Así, López Albújar muestra una dualidad en el indígena, ofreciendo 70 juicios con los cuales expone cómo el indígena es capaz de ser, por ejemplo “solícito en los negocios propios y descuidado con los ajenos”, o “no sabe dar, pero sí pedir, y cuando dan, da poco y en cambio pide mucho” (López Albújar, 1976: 16). Es así como, si bien López Albújar presenta un trabajo bastante subjetivo y contradictorio, se exhibe este artículo en *Amauta*.

Por otro lado, Luis Enrique Valcárcel es considerado un indigenista puro, vale decir, su trabajo y textos se alimentan de un imaginario del indio, en donde solo será este actor el encargado de poder llevar a cabo un verdadero cambio revolucionario en el Perú. Para Valcárcel, el problema del indio, y su consecutivo retardo económico y social en el país, se producen por la explotación del gamonal, las leyes del Estado y las mezclas de sangres durante la época colonial. En el extracto de

*Tempestad en los Andes*, publicado en *Amauta*, nº1, año 1926, Valcárcel realiza, desde un discurso más bien poético la defensa de una fuerza ancestral que se está generando en la sierra peruana:

Cinco siglos de cotidiana batalla que consagra y ratifica en cada amanecer el dominio victorioso del conquistador, pero que no da la seguridad de nuevas auroras idénticas. Desconfía el que oprime y maltrata: si no muere la víctima, se vengará (...) Un día alumbrará el Sol de Sangre, el Yawar-Inti, y todas las aguas se teñirán de rojo (...) Altanero dominador de cinco siglos: los tiempos son otros. Es la ola de los pueblos de color que te va a arrollar si persistes en tu conducta suicida. Arrogante colonizador europeo, tu ciclo a concluido. La tierra se poblará de Espartacos invencibles. (Valcarcel, 1926: 3)

En este sentido, siguiendo con el texto *El problema indígena* publicado en *Amauta* nº7, para Valcárcel, los “nuevos indios readquirirán rotundamente su calidad de seres humanos; proclamarán sus derechos; anudarán el hilo roto de la historia para restablecer las instituciones cardinales del Inkario.” Así, terminará señalando que “el nuevo indio se ha descubierto a si propio”, señalando que “el problema indígena lo solucionará el indio.” (Valcarcel, 1927: 3)

El primer piso de esta polémica, será puesta por Luis Alberto Sánchez, con su texto *Un Insensato anhelo de demolición...*, publicado en *Mundial*, en Febrero de 1927, en donde criticaba un cierto “temor al revisionismo” por parte de los indigenistas (Sánchez, 1976: 59-61). Pero será el siguiente artículo, *Batiburrillo indigenista*, divulgado un mes después en la misma revista, el que dará comienzo al debate.

Sánchez toma como eje los dos textos publicados en *Amauta*, el de López Albuja y Valcárcel, señalando que la revista de Mariátegui encierra una contradicción en su editorial, al colocar dos textos tan disímiles. Sánchez estructura su crítica a partir del binario Sierra/Costa,

que se representa en los dos escritores, y que Mariátegui ha querido llevar a cabo, como una forma de, en palabras de Sánchez, “dogmatizar y estampar frases lapidarias sobre sierra y costa, colonia e incario (...) todo esto es un simplísimo” (Sánchez, 1976: 71), y por así decirlo, la revista estaría siendo la palestra para diversas propuestas con respecto al problema indígena. Dirá Sánchez:

De un lado se levanta la bandera del indigenismo; por tanto se lanza a los vientos la necesidad inaplazable de ir hacia el indio, de arrancarle de sus cordilleras y darle civilización, para convertirle en soldado de una nueva causa. De otro lado, se acepta y se defiende a los que echan sobre el indio las taras más dolorosas e irremediables del mundo. Ni más ni menos que en la Colonia maldecida: de un lado la ley que amparaba, del otro, el conquistador que oprimía: ambos bajo la égida del mismo régimen. (Sánchez, 1976: 72)

No pasaran más de una semana, cuando Mariátegui responderá en *Mundial con Intermezzo Polémico*. Este texto de Mariátegui será nuestro punto de partida para entender la hermenéutica de *Amauta*, como una revista que encierra una articulación de deberes en razón al proyecto político que Mariátegui quiere llevar a cabo. En el artículo el amauta señalará:

Los indigenistas o pseudo-indigenistas, -a juicio de Luis Alberto Sánchez- adoptan simultáneamente los puntos de vista de Valcárcel y López Albuja. Pero éste es un error de su visión. Que se contraste, que se confronte dos puntos de vista, no quiere decir que se les adopte. La crítica, el examen de una idea o un hecho, requieren precisamente esa confrontación, sin la cual ningún seguro criterio puede elaborarse. Las tendencias o los grupos renovadores no tienen todavía un programa cabalmente formulado ni

uniformemente aceptado. Como he escrito, polemizando con Falcón, mi esfuerzo no tiende a imponer un criterio, sino a contribuir a su formación. (...) debo recordar a Sánchez que un programa no es anterior a un debate sino posterior a él. (Mariátegui, 1976: 74)

Desde este punto se aprecia un elemento central dentro del orden de la revista, y la organicidad del indigenismo en el Perú: la confrontación de ideas, dando lugar a nuevas etapas de pensamiento. Para Mariátegui, el indigenismo que se vive en el Perú no está cerrado, no es un programa, más bien actúa como un cúmulo de sentimientos, pensamientos y acciones que se han ido dando a lo largo de las últimas décadas, y que responden al “espíritu” que Mariátegui reclamaba en la presentación de su revista. El problema del indio será reciente, y por ello no aclarado. Si era necesario establecer un programa, era necesario por ende, confrontar las ideas, criticar, polemizar. Tal como señala Jaime Massardo:

(Mariátegui) Va construyendo, lentamente, sin precipitaciones, sin romper con el APRA, al interior de un frente único, (...) una línea política afinada en el reconocimiento de la formación social peruana, generando un proceso continuo de acumulación de fuerzas, de búsqueda de un consenso activo, de lucha por la hegemonía al interior de la dirección política del Perú. (Massardo, 2012: 221)

En este sentido, podemos señalar la importancia que tiene para la revista la presencia del “otro” para la polémica, y como “otro”, nos referimos a la contraposición ideológica de determinados temas dentro de la articulación de la revista, “a inaugurar y alimentar una confrontación sobre los asuntos peruanos” (Fernández, 2010: 110). El *otro* se presenta como el sujeto necesario para el dinamismo de las ideas, y por ende, la presencia de una problematización de la realidad por parte de Mariátegui y la revista. Es por esto que “el rasgo distintivo

de *Amauta* –iniciada en Septiembre de 1926- es esa extraña capacidad de orquestrar refuerzos variados y aparentemente contrapuestos.” (Flores Galindo, 1980: 57)

Este punto nos lleva a entender la composición interna de la revista. Mariátegui reprodujo en *Amauta* las discusiones y tertulias de su casa en calle Washington, donde José Carlos se posiciona como el centro intelectual de la revista, y las demás ideas se contraponen a las de él, como una periferia heterodoxa. “Estos acentos –señalará Osvaldo Fernández- terminan por crear una tensión particular en su desarrollo, tensión que constituye su novedad y su fuerza.” (Fernández, 2010: 91). Mariátegui se comportó como el centro de la revista, desde donde se van formando círculos concéntricos de discusión y debate, tanto ideológico como espacial, en donde se generará una fuerza centrípeta de las ideas hacia *Amauta*, para posteriormente desembocar en una fuerza centrífuga en el contexto peruano. En este sentido, *Amauta* posee dos niveles de acción, una que tiene la característica interna, de convocar y debatir ideas; una segunda, la proyectar y enraizar dichas ideas. Como señalará Osvaldo Fernández:

En tanto esta práctica revela una lógica, una trama perceptible, que termina por secretar teoría, podemos preguntarnos si la dialéctica entre ortodoxia y heterodoxia no se proyectaba en el funcionamiento de *Amauta*, bajo la forma de un centro ortodoxo, que es asediado desde posiciones divergentes que no obstante la revista parece necesitarlas y buscarlas. (...) En consecuencia, durante toda la vida de *Amauta*, dos planos o niveles de intervención, se cruzarán constantemente en ella: 1) aquel de la intervención del propio Mariátegui en *Amauta* y, 2) el de *Amauta*, interviniendo en la escena peruana. (Fernández, 2010: 98)

Posteriormente Luis Alberto Sánchez publica la *Respuesta a José Carlos Mariátegui*, En este texto Sánchez realiza una crítica más directa y profunda a la revista *Amauta*, donde señaló, contraponiendo la presentación de 1926, que la revista es una tribuna libre y que no tiene “una filiación y una fe”. Sánchez muestra que *Amauta* “ha dado cabida a artículos de las más variada índole, a escritores de los más encontrados matices, perfectamente distantes de su ideología.” (Sánchez, 1976: 79)

Mariátegui responderá con la *Replica a Luis Alberto Sánchez*, publicada en *Mundial* el 11 de Marzo de 1927, en donde nuestro autor utilizará el texto anterior de Sánchez como un piso para la exposición de su forma de investigación, la utilidad y finalidad de *Amauta*. Para esto, Mariátegui expondrá tres puntos con respecto a la polémica en cuestión. El primer punto tiene que ver con la contraposición de ideas que Sánchez le reclama a Mariátegui como director de la revista limeña. El amauta responde que:

El trabajo de propugnar ideas nuevas trae aparejado el de confrontarlas y oponerlas a las viejas, vale decir de polemizar con ellas para proclamar su caducidad, y su falencia. Cuando estudio, o ensayo estudiar, una cuestión o un tema nacional, polemizo necesariamente con el ideario o el fraseario de las pasadas generaciones. (...) Mi actitud sólita es la actitud polémica, aunque polémica poco con los individuos y mucho con las ideas. (Mariátegui, 1976: 81)

Mariátegui deja en claro que las ideas –en este caso la problemática indigenista- se confrontan en un estadio en donde diversas fuerzas doctrinales e ideológicas están en eclosión. Con estas ideas Mariátegui se enfrentará, polemizará, teniendo el debido recato de entender la potencialidad de estas cuestiones en el marco histórico en que deben ser tratadas en el Perú.

El segundo punto del texto está enmarcado en la problemática de nación y nacionalismo presente en el ideario mariáteguiano, y cómo esto se envuelve en el concepto “socialismo” que promueve el amauta:

El nacionalismo de las naciones europeas -donde nacionalismo y conservantismo se identifican y consustancian- se propone fines imperialistas. Es reaccionario y anti-socialista. Pero el nacionalismo de los pueblos coloniales -si, coloniales económicamente, aunque se vanaglorien de su autonomía política- tiene un origen y un impulso totalmente diversos. En estos pueblos, el nacionalismo es revolucionario y, por ende, concluye con el socialismo. En estos pueblos la idea de la nación no ha cumplido aún su trayectoria ni ha agotado su misión histórica. (Mariátegui, 1976: 83)

Para Mariátegui, los conceptos –en este caso nacionalismo- se deben orientar y darles sentido en dirección a la realidad histórica en la cual se desenvuelven. El socialismo que propugna José Carlos se enraíza en la construcción de un proyecto político y cultural enmarcado en la creación de la nación peruana, la cual no está completa. El socialismo entraría al debate cultural como un cúmulo de herramientas que ayuden a desarrollar una praxis política. Por eso que Mariátegui es enfático en señalar que el “socialismo es un método y una doctrina, un ideario y una praxis”, y de lo que se trata ahora es el de “plantear el problema, no de resolverlo”. (Mariátegui, 1976: 84)

El tercer y último punto del texto se enfocará en tratar el tema del binario costa/sierra, que Sánchez trató en su primera intervención. A partir de este binario, Mariátegui señalará que:

¿Cómo puede preguntarme Sánchez si yo reduzco todo el problema peruano a la oposición entre costa y sierra? He constatado la dualidad nacida de la conquista para afirmar la necesidad histórica de resolverla. No es mi ideal

el Perú colonial ni el Perú incaico sino un Perú integral. Aquí estamos, he escrito al fundar una revista de doctrina y polémica, los que queremos crear un Perú nuevo en el mundo nuevo. (Mariátegui, 1976: 84)

Mariátegui lleva el problema indígena como problema central del Perú. La solución del binario costa/sierra respondería a elementos históricos que han proyectado esta división, y de los cuales hay que hacerse cargo. Mariátegui no privilegia la sierra *per se*, sino más bien encuentra dentro ella al actor social que debe solucionar su problema como punto de partida para la destrucción de dicho binario. El hecho que Amauta sea una revista limeña y recurra al contacto con los demás grupos y revistas del interior del país, transforma a la revista en una especie de caja de resonancia de los conflictos que en la sierra se articulan. El espacio que en *Amauta* se tituló *El Proceso del gamonalismo* respondía precisamente a esto. Era la necesidad que Amauta buscaba para ser la unión entre costa y sierra.

Por último, la polémica termina en el texto de Mariátegui *Polémica Finita* publicada en *Amauta* en Abril de 1927, donde el pensador intentará dar otra vuelta más a los problemas planteados, cerrando la polémica. En primer lugar destaca la importancia que Amauta ha tenido, no solo en Lima, también en el Perú, América y España, donde la revista ha tenido bastante aceptación. A partir de esto, Mariátegui defiende la idea de considerar a Amauta una creación colectiva a partir de “un espíritu”. Espíritu que no se confronta con sí solo, más bien, una fuerza que necesita de otros como modo de articulación y definición doctrinal:

“Amauta”,[...] en cuanto concierne a los problemas peruanos, ha venido para inaugurar y organizar un debate; no para clausurarlo. Es un comienzo y no un fin. Yo, personalmente, traigo a este debate mis proposiciones. Trabajaré, por supuesto, porque prevalezcan; pero me conformaré con que influyan, -en la acción, en los hechos,

prácticamente-, en la medida de su coincidencia con el sentimiento de mi generación y con el ritmo de la historia. (Mariátegui, 1976: 93)

La presencia de Mariátegui en *Amauta* no es la de un mero director o redactor. Tiene la misión pues, de hacer prevalecer sus ideas, acoplándolas dentro del “espíritu joven” peruano y del contexto histórico abordado. El debate indigenista es el reflejo de aquel choque de tempranas ideas, en donde ninguna de ellas ha logrado homogeneizar su discurso.

### **A modo de conclusión.**

De esta manera, José Carlos Mariátegui dio a la creación de la revista *Amauta* una estructura nueva para el Perú de la primera mitad del siglo XX. La incesante necesidad de ideas, muchas veces contrapuestas, acerca de diversos tópicos políticos, económicos, sociales y culturales, de estos nuevos “espíritus” que representaban la vanguardia peruana, eran el motor por el cual *Amauta* iba a funcionar. La revista, que parte desde las tertulias en la casa de la calle Washington, estuvo guiada por esta dialéctica de contraposición de ideas. Su forma hermenéutica brota desde el propio debate aquí estudiado. La problemática indigenista se encontraba latente en el Perú, en donde las voces discurrían desde distintos horizontes ideológicos, amparando propuestas diversas. La polémica generada en *Amauta* encerró la definición que se puede pedir a Mariátegui sobre el comportamiento y la configuración de un tópico determinado: la de una revista que intentó generar un sentido común a partir de una construcción constante, con ritmos diversos y voces alternas, las cuales se polemizan y se combaten. Los programas no se pueden crear sin una contraposición de ideas, y esta misma contraposición no puede quedar solo en la parte inicial del mismo programa. Para Mariátegui, el proyecto indigenista, como parte del proyecto nacional, será producto de un ir y venir de ideas que se

concentran, gravitan y polemizan, las cuales deben pasar el juicio histórico de su aglutinación en la sociedad. En este sentido *Amauta*, en el problema indígena, tiene también la misión de responder como centro ideológico y espacial, dando respuesta al quiebre sierra/costa, juntando en un mismo número temas mundiales, con sucesos en Cuzco y Lima. *Amauta* es, por decirlo de algún modo, constitutivo en el ámbito espacial, entendiendo que ello constituye el armazón clave para darle una identidad a un Perú integral.

### **Bibliografía.**

BAZÁN, Armando (1969). *Mariátegui y su tiempo*. Lima: Editorial Amauta.

BERDICHEWSKY, Bernardo (2005). "Indigenismo-indianidad" en *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos Fundamentales. Tomo II*. Santiago, Chile: Universidad Católica Silva Henríquez.

BURGA, Manuel. y FLORES GALINDO, Alberto (1991). *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*. Lima: Tempus.

FERNÁNDEZ, Osvaldo (2010). *Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*. Santiago: Editorial Quimantú.

FLORES GALINDO, Alberto (1980). *La Agonía de Mariátegui*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.

GARCÍA, Manuel Antonio (2010). *Indigenismo, izquierda, indio. Perú, 1900-1930*. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel (1928). "Nuestros indios" en *Revista Amauta*, nº16. Lima, Perú, págs. 4-7.

GRAMSCI, Antonio (1980). *Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado moderno*. Madrid, España: Ediciones Nueva Visión.

MARIÁTEGUI, José Carlos (1976). "Intermezzo polémico" en *La polémica del indigenismo*. Compilador Manuel Aquézolo Castro. Lima: Mosca Azul Editores, págs. 73-77.

\_\_\_\_\_ (1976). "Réplica a Luis Alberto Sánchez" en *La polémica del indigenismo*. Compilador Manuel Aquézolo Castro. Lima: Mosca Azul Editores, págs. 81-85.

\_\_\_\_\_ (1976). "Polémica finita" en *La polémica del indigenismo*. Compilador Manuel Aquézolo Castro. Lima: Mosca Azul Editores, págs. 91-93.

MASSARDO, Jaime (2012). *Gramsci en Chile. Apuntes para el estudio crítico de una experiencia de difusión cultural*. Santiago: Lom ediciones.

LÓPEZ ALBÚJAR, Enrique (1976). "Sobre la psicología del indio" en *La polémica del indigenismo*. Compilador Manuel Aquézolo Castro. Lima: Mosca Azul Editores, págs. 15-21.

SÁNCHEZ, Luis Alberto (1976). "Un insensato anhelo de demolición..." en *La polémica del indigenismo*. Compilador Manuel Aquézolo Castro. Lima: Mosca Azul Editores, págs. 59-61.

\_\_\_\_\_ (1976). "Batiburrillo indigenista" en *La polémica del indigenismo*. Compilador Manuel Aquézolo Castro. Lima: Mosca Azul Editores, págs. 69-73.

\_\_\_\_\_ (1976). "Respuesta a José Carlos Mariátegui" en *La polémica del indigenismo*. Compilador Manuel Aquézolo Castro. Lima: Mosca Azul Editores, págs. 77-81.

VALCARCEL, Luis E. (1926). "Tempestad en los Andes" en Revista *Amauta*, n°1. Lima, págs. 2-4.

\_\_\_\_\_ (1927). "El problema indígena" en Revista *Amauta*, n°7. Lima, págs. 2-4.





# ANTECEDENTES HISTORICISTAS Y ESENCIALISTAS DE LA FILOSOFÍA DEL PRIMER DUSSEL

Patricia González San Martín<sup>1</sup>

## Resumen

El texto se concentra en desarrollar lo que hemos distinguido como la primera época de la filosofía dusseliana, aquella va entre 1961 y 1969. Se postula que el problema asumido es un problema histórico lo que significa que la explicación fundamental que se pretende alcanzar es de qué manera América Latina forma parte de la historia universal. Se postula también que entre 1964 y 1966 se produce una inflexión teórica dado que el problema de interpretación histórica es modulado a partir de la perspectiva ontológica-esencialista.

**Palabras claves:** historicismo, hermenéutica fenomenológica, ontologismo, Enrique Dussel.

## Introducción

En este escrito desarrollaré lo que distingo como la primera época<sup>2</sup> filosófica de Dussel; se trata de la primera estación filosófica previa a la formulación de la filosofía de la liberación, donde nuestro filósofo identifica el problema a encarar y fundamenta el punto de vista y la metodología a partir de la cual desarrollará sus cuestionamientos filosóficos.

---

<sup>1</sup> Dra. en Filosofía. Académica del Departamento de Filosofía de la Universidad de Playa Ancha. Directora del Centro de Estudios del Pensamiento Latinoamericano (CEPLA) de la misma Universidad.

<sup>2</sup> Uso el término época ya que interesa destacar el sentido originario del término griego *-epojé-* el que alude a un momento de detenimiento, de suspensión del juicio frente a algún aspecto de la realidad, con el objetivo de asumir un adecuado cuestionamiento de aquello que ocupa al pensar. La *epojé* es un momento fundamental para el desarrollo de la teorización a cerca de los fundamentos de lo real.

Conviene explicitar que mi perspectiva de análisis de esta época de Dussel se apoya en el enfoque de la Historia de las Ideas Latinoamericanas, en particular de la caracterización del universo discursivo de nuestro filósofo, esto es, la identificación de los elementos explícitamente aludidos por el autor y, también, de los elementos eludidos o no explicitados, pero presentes y actuantes en las categorizaciones de las obras. Esta es la perspectiva desde la que asumo el trabajo genealógico de la obra del filósofo de la liberación.

Desde esta perspectiva, me concentraré en desarrollar brevemente lo que considero son los antecedentes y las recurrencias historicistas de la primera época de Enrique Dussel, las que se complementan con la recurrencia al ontologismo fenomenológico desarrollado por los filósofos argentinos de la década del '50<sup>3</sup>, perspectivas que tributan a la problemática de situar el lugar de América en la historia universal.

Hacia el final de la década de los sesenta, la interrogante de cómo América Latina forma parte de la historia universal ya está respondida y los cuestionamientos filosóficos sufren una importante inflexión; esto ocurre, en primer lugar, como una reacción a los acontecimientos históricos del mundo, de América Latina y de Argentina en particular, cuestión que permite encuadrar la modulación metodológica y de definición del ejercicio filosófico y de sus contenidos, asunto que es respondido a partir de la asimilación de la perspectiva hermenéutica fenomenológica de cuño heideggeriano, perspectiva que gatillará la filosofía de la liberación propiamente tal.

---

<sup>3</sup> Habría que considerar un tercer elemento, la teorización antropológica a partir de la categoría del cristianismo primitivo, cuestión que no desarrollaré por no extender en demasía este escrito. Valga, pues, a modo de nota, la siguiente explicación: en la en esta primera época de la filosofía dusseliana, la constitución antropológica judeo-cristiana, resignificada en la categoría teológica *Persona* es la que permite sostener una concepción unitaria de la historia, lo que constituye un primer descentramiento epistémico para explicar la configuración del paradigma occidental-moderno. Tal descentramiento también opera a nivel cultural puesto que la tesis de Dussel es que las bases del paradigma occidental habría que buscarlas en oriente, lugar donde el cristianismo primitivo tiene su primera configuración. Así, la categoría de persona, el estudio de su origen y de las posibilidades hermenéuticas desde el punto de vista ético, será esbozada en esta primera época de nuestro filósofo y, después, en la segunda época, tendrá tanto rendimiento para la fundamentación de la filosofía de la liberación y de su método.

## Historicismo y hermenéutica

Para comenzar con el análisis de este primer momento<sup>4</sup> del desarrollo filosófico de Enrique Dussel me centraré, en primer lugar, en los textos elaborados entre los años 1961 y 1966. El análisis se apoya en la tesis que afirma que las preocupaciones antropológico-culturales se ordenan al problema de identificar el lugar de América Latina en la historia universal. Desde esta perspectiva, sostengo que el enfoque de la hermenéutica de los símbolos y de las creaciones culturales es la mediación categorial a partir de la cual Dussel enfrenta el verdadero problema que es explicar cómo América Latina entró en la historia universal: la respuesta de Dussel a esta interrogante, es que hay que hacer la *vía larga* –a la Ricoeur–, esto es, analizar la configuración cultural de Occidente, ya que América Latina forma parte de él. Sin embargo, la investigación acerca de esta configuración no se orienta sólo por la perspectiva ricouriana de la hermenéutica de los símbolos sino, antes bien, por un concepto historicista-diltheano de la historia. Así, para Dussel, la historia es el camino de la autoconciencia de un pueblo y, por ello, el propósito de ubicar el *lugar* que ocupa América Latina en la historia universal es alcanzado señalando los derroteros de la autoconciencia histórica latinoamericana.

Un componente importante que alimenta la investigación historicista de Dussel es la perspectiva de la Filosofía de la Historia de Leopoldo Zea; en efecto, el filósofo mexicano es quien le ha mostrado a la generación de filósofos argentinos de la década del '60 que América Latina está *fuera*

---

<sup>4</sup> En mi parecer, la filosofía de Enrique Dussel ha transitado por tres épocas. La primera es la que esbozaré en este escrito. La segunda época –la que va entre 1970 y 1976–, es aquella en que se formula la filosofía de la liberación a partir de una discusión metodológica sobre la que se sostendrá una filosofía crítica entendida como una *metafísica de la alteridad situada*. La tercera época –la que va desde 1976 hasta hoy– se caracteriza en términos gruesos por ser una formulación con intención de sistema. Así, desde la década del '90 en adelante, Dussel trabaja en la configuración sistemática de una perspectiva filosófica constructiva (no ya simplemente deconstructiva), la argumentación de las condiciones de posibilidad de proponer teóricamente una nueva totalidad desde la afirmación del otro, lo que se ha reflejado, primero, como un sistema ético-crítico –cuya obra es *Ética de la liberación* en la edad de la globalización y de la exclusión–; en segundo lugar, como una política de la liberación –cuyas obras se inician con *20 tesis de política*, tesis que han estado siendo materia de desarrollo en la trilogía política, de las cuales se han publicado los dos primeros tomos.

*de la historia*, básicamente por el no reconocimiento de la cultura y de la historicidad de América por parte del viejo mundo primero y por parte de los propios pensadores e intelectuales latinoamericanos después.

### **1.1- El historicismo esencialista à la Dilthey**

En primer lugar, es necesario entender la importancia de la perspectiva historicista para el desarrollo de una filosofía latinoamericana en la segunda mitad del siglo XX, cuestión que indicaré desde los análisis efectuados por la filósofa mendocina Adriana Arpini para quien el historicismo ha operado como marco teórico para la historia de las ideas hispanoamericanas en tanto que ha entregado herramientas conceptuales y metodológicas para la investigación de las ideas en Latinoamérica (Arpini, 2004: 17). Lo que me interesa destacar es que, más allá de las diferencias y complejidades posibles de advertir en la corriente historicista alemana de fines del siglo XIX y principios del XX, ha sido el historicismo la perspectiva teórica que proporcionó las categorías apropiadas para que la filosofía latinoamericana se hiciera cargo del problema de la especificidad, autenticidad y rigurosidad del filosofar en América Latina; tal como lo recuerda Arpini, a propósito de los análisis desarrollados por el filósofo uruguayo Arturo Ardao, el historicismo permitió: “el reconocimiento de la historicidad del espíritu, la proclamación de la originalidad, de la individualidad, la irreductibilidad del espíritu en función de las circunstancias de tiempo y lugar y, en el ámbito filosófico, la conexión del pensamiento con las estructuras espacio-temporales que lo encuadran” (Arpini, 2004: 17-44).

En el caso específico de la teorización dusseliana de esta época, la perspectiva de Dilthey permite establecer una adecuada relación entre lo particular –la cultura latinoamericana– y lo universal –la unidad histórica supuesta en la modernidad–, para desde allí fundamentar el desarrollo de una conciencia histórica latinoamericana.

La obra eje de este momento historicista-esencialista de Dussel es *Hipótesis para el estudio de América Latina en la historia universal*; en ella Dussel consolida la posición historicista con que venía teorizando desde 1961, sobre todo entre los años 1964 y 1965<sup>5</sup>. La obra indicada, escrita en 1966, asume el problema de situar el lugar de América en la historia universal. Ya en las palabras preliminares de la obra se advierte la perspectiva historicista a partir de la cual se busca una comprensión de la historia en tanto problema de la conciencia. Así, afirma el filósofo, el problema de la historia es un problema de *conciencialización*<sup>6</sup>. El problema para América Latina es, entonces, hacer auto-conciencia histórica latinoamericana.

Así, la investigación histórica desarrollada por Dussel, comprende, como es de suponer, ciertos supuestos epistemológicos y metodológicos que determinarán el sentido, propósitos y relaciones temáticas de las obras del período; el punto de vista desde el cual se enfrenta el problema es el de la conciencia para el saber histórico: “conocemos algo –afirma el autor– cuando hemos comprendido su contenido intencional” (Dussel, 1974: 56). Se trata de un problema de la conciencia, de entender cómo quedan abarcados y delimitados aquellos contenidos de conciencia; explicar ese “cómo” permitirá ver y comprender a la cosa desde su horizonte.

El problema de fondo, para Dussel, es el de caracterizar fenomenológicamente a la conciencia latinoamericana; se trata de la conciencia tomada colectivamente, como conciencia de un pueblo

---

<sup>5</sup> Es importante mencionar que durante la primera mitad de la década del '60 Dussel realiza estudios de postgrado en Europa, estudios que implican una formación multidisciplinaria en filosofía, historia y teología; así, 1963, de París se traslada con una beca a Maguncia, Alemania, al Instituto de Historia Europea, donde estudia formalmente la ciencia histórica paralelo a su formación en teología que venía cursando desde el Instituto Católico de París. (Dussel, 1998).

<sup>6</sup> (Dussel, 1974: 12). Un año antes, en un artículo publicado en Madrid en 1965, afirmaba: “La historia es *conciencializada* –hecha presente de manera efectiva en una conciencia– dentro de los causes de la periodificación” (García Gambiero, 1973: 57). La historia es un movimiento continuo y unitario que para ser inteligido requiere de divisiones, razón por la cual la periodizaciones en la historia, para Dussel, se sustenta en la identificación de ciertos contenidos intencionales presentes en la conciencia colectiva, al modo de una visión de mundo.

(*Volksgeist*). “La conciencia de una comunidad humana ni es la civilización, ni es la cultura, ni los soportes intencionales del grupo, sino justamente el *en donde* todo eso se va dando”<sup>7</sup> (Dussel, 1973: 137). Me parece que es plausible afirmar que se trataría de lo que desde Hegel se denomina el *espíritu realizado*, y lo que Dilthey denomina la *conciencia histórica*, que no es otra cosa que la forma determinada en que se da la relación entre el sujeto y el objeto la que, además, es comunicada por el lenguaje; para Dussel –siguiendo a Dilthey– eso es lo que constituye a un pueblo, a un *nosotros*; la tarea es, entonces, la explicación de la articulación del *nosotros* latinoamericano.

Me parece que la categoría *nosotros* latinoamericano es la resignificación de la categoría de vivencia que, para Dilthey, se entiende como la conciencia de la experiencia vivida. Para el Dussel de esta época, este es el tema fundamental a ser pensado por los filósofos latinoamericanos, el de exponer el sentido develado del ser al modo de una *conciencia histórica*.

La conciencia se entiende así como el sustrato donde se da la civilización, la cultura y desde donde se tematizan los sentidos intencionales primarios; desde este enfoque, se entiende que la conciencia está en permanente evolución, es temporal, es en ella donde se evidencia la historicidad de la relación sujeto-objeto. La conciencia, que es conceptualmente una relación, supone totalidad, homogeneización y sobre todo, transformación, lo que se evidencia en la identificación de determinados momentos del desarrollo de esa relación. Así, la historia de América Latina es entendida como un determinado momento de la conciencia y, lo que falta en la investigación latinoamericana, es el adecuado discernimiento de tal momento, porque Dussel entiende que en el desarrollo de la conciencia occidental se halla involucrada toda la historia humana en su proceso de evolución hacia la auto-conciencia absoluta. Ese proceso que es del absoluto, Dussel quiere discernirlo

---

<sup>7</sup> El texto titulado “La toma de conciencia cristiana de Latinoamérica” se encuentra en Reflexiones teológicas latinoamericana, II parte de *América Latina, Dependencia y Liberación*. El texto corresponde a una conferencia dictada en Münster, Alemania en 1964.

desde uno de sus momentos particulares, considerando la especificidad de esa forma de conciencia y para ello no puede prescindir de la cultura y del éthos en el que se manifiesta la relación en lo que hoy se denomina América Latina.

Como es evidente, se aprecia una preeminencia del enfoque historicista diltheano para asumir el problema del conocimiento de la constitución de la conciencia histórica latinoamericana, ya que de lo que se trata es de conocer su ser histórico, de exponer su historicidad que no es otra cosa que la conciencia de la temporalidad, del movimiento del existir en su especificidad cultural. Desde esta perspectiva, en *Hipótesis para el estudio de América Latina en la historia universal*, uno de los problemas que se enfrentarán es el de desmitificar el punto de partida del saber histórico. “Desmitificar en historia es destruir los particularismos que impiden la auténtica comprensión de un fenómeno que solo puede y debe ser comprendido teniendo en cuenta los horizontes que lo limitan y que, en último término, no es otro que la historia universal” (Dussel, 1974: 13) Esto significa, para Dussel, que la historia requiere de una visión de totalidad, por eso, historia universal: “explicar las estructuras intencionales de un grupo exige un permanente abrir el horizonte del pasado hacia un pasado aún más remoto que lo fundente” (Dussel 1974: 13). Se requiere de una visión universal de la historia que muestre sus articulaciones en vistas de desentrañar su sentido (Dussel, 1974: 13). La pregunta por el lugar que ocupa América Latina en la historia universal, es una pregunta hecha desde una dialéctica histórica, es decir, desde la necesidad de construir un *continuum* a partir de los choques culturales<sup>8</sup>.

En la obra indicada, las categorías articuladoras del discurso son las siguientes: en primer lugar, la categoría de mundo (*welt*) con la que se articula la noción de conciencia desde la identificación de los

---

<sup>8</sup> En este sentido, Dussel entiende que la universalidad de la historia es un proceso que ha implicado el enfrentamiento de diversas y antagónicas matrices culturales desde tiempos remotos como por ejemplo las culturas uránicas y las któnicas, las culturas que suponen una concepción trascendente o immanente de lo divino; para este análisis, desarrolla una clasificación de las culturas en relación al contenido específico del núcleo ético-ontológico (Dussel, 1974: 31).

contenidos intencionales primarios o núcleo mítico-ontológico; en segundo lugar, se reconoce la categoría de universalidad, entendida como la estructura *a priori*, el horizonte lógico y temporal desde donde quedarán comprendidos los momentos específicos; en tercer lugar, la categoría de auto-conciencia con la que se alude a la plena conciencia de la vivencia, esto es, la transparente comprensión de la realidad desde los contenidos intencionales primarios que permiten desbordar el presente y alcanzar una visión de totalidad; se advierte también la recurrencia a la categoría de *auténtica vivencia*, que es la manera en que se reconoce el acontecimiento de la autoconciencia histórica.

Como se ve, Dussel utiliza las categorías de Dilthey para distinguir diversos niveles de investigación, al igual como ya se lo sugiriera la perspectiva de la filosofía de la cultura de Paul Ricoeur<sup>9</sup>.

Desde el enfoque historicista aparece también la categoría diltheana de *weltanschauung* o visión de mundo la que alude al complejo de contenidos intencionales ontológicos de un grupo humano histórico (Dussel, 1974: 41). En este respecto Dussel afirma que el método para estudiar aquello debe ser la hermenéutica fenomenológica, el que considera el método apropiado para alcanzar una verdadera comprensión de las estructuras intencionales de lo particular de cada la cultura. Tal perspectiva metodológica responde a la siguiente necesidad teórica: “pretendemos –afirma el filósofo– dar cuenta de la totalidad humana, es decir, tomar la evolución histórica en su estructura unitaria” (Dussel, 1974: 19), esto es, ubicar lo particular en su lugar dentro del

---

<sup>9</sup> Así distingue el concepto de civilización que corresponde al nivel de los instrumentos creados por el hombre; distingue también el concepto de cultura o modo de situarse en el mundo, la manera de manipular, el modo de comportamiento o *ethos*: “complejo total de comportamientos que conforman un sistema *quasi-a-priori* ético social”; así, *ethos* se entiende como un modo de cultura, como actitudes frente a las cosas; se trata de la dimensión propiamente subjetiva e intersubjetiva que conforma un nosotros histórico. Por último distingue el nivel del núcleo mítico-ontológico, que es el nivel de los valores y significaciones más profundas y estructurales –subjetivamente– de una comunidad; es un tercer nivel de lo humano, siguiendo a Ricoeur, es el nivel más radical, más explicativo de un grupo cultural. Es el nivel donde se alcanza la identificación de la esencia cultural de un pueblo (Dussel, 1974: 22-29). Es importante recordar que, según Ricoeur, el mundo se encamina hacia una universalización de la técnica moderna y, en tal sentido, el riesgo es perder patrimonio cultural particular por una supuesta tendencia hacia una cultura universal (Dussel, 1974: 36). Desde esta tesis, Dussel quiere pensar la especificidad de América, pero dentro del *continuum* de la historia universal.

*continuum* de la historia universal y así es como Dussel caracteriza el trabajo investigativo de esos años: “la obsesión era no dejar siglo alguno sin integrar en una visión tal de la historia mundial que nos permitiera poder entender el *origen*, el *desarrollo* y el *contenido* de la cultura latinoamericana” (Dussel, 1974: 19).

En este nivel de análisis, el método fenomenológico hermenéutico es asumido con un sentido historicista ya que lo que se busca es el desvelamiento del sentido unitario de la historia, experimentado en la particularidad cultural y evolutiva de América.

Me parece plausible afirmar que el método fenomenológico-hermenéutico –interpretación del sentido de una cultura–, se ordena a la perspectiva historicista à la Dilthey con la que se pretende alcanzar una articulación de la totalidad de lo humano y, así, lograr entender la configuración de la historia universal desde las particularidades culturales ubicadas en su lugar y mostradas desde su sentido fundamental. Desde esta perspectiva entonces, la ubicación América Latina en la historia universal es asumida como un problema de la conciencia que es capaz de entender el juego dialéctico entre la totalidad y la particularidad. Para Dussel es fundamental la perspectiva de totalidad histórica para comprender la especificidad de cada una de las conformaciones culturales, debido a que estas últimas se gestaron en un momento determinado pero evolucionaron a partir del contacto, choque y mezcla, hasta alcanzar un bloque cultural –el occidental– sostenido por un sentido unificador y homogeneizador de la historia.

## **1.2- La Filosofía de la Historia de Leopoldo Zea**

Pero no es sólo el historicismo de Dilthey lo que encuadra y aporta las categorías con las que Dussel desarrolla su investigación histórico-cultural, también se puede reconocer una contundente recurrencia al historicismo de Leopoldo Zea. Me parece que es plausible

sostener que el historicismo de cuño diltheano es resignificado latinoamericanamente con el enfoque de la filosofía de la historia de Leopoldo Zea. “Debo agradecer a Zea –reconoce Dussel– el haberme enseñado que Latinoamérica estaba fuera de la historia” (Dussel, 2007: 75). Para Dussel, la filosofía de la historia de Zea es una “hermenéutica histórica, una interpretación como auto-conciencia de la propia historia”(Dussel,2007: 72) y, en esta perspectiva, afirma que la tesis central que mueve toda la obra de Zea desde 1941 “consiste en afirmar que no pude negarse el pasado latinoamericano” (Dussel, 2007: 74).

Ahora bien, más allá de estos reconocimientos al proyecto de Historia de las Ideas de Zea, –reconocimientos que, hay que decirlo, no es totalmente explícito en las obras del período analizado– es importante, en primer lugar, entender la especificidad del proyecto historicista de Zea ya que eso permitirá entender lo complementario que resulta a la perspectiva historicista de Dilthey y con el punto de vista de la filosofía de la cultura de Ricoeur, la otra recurrencia dusseliana de la época.

Leopoldo Zea es un filósofo mexicano que ha desarrollado su investigación de la historia de las ideas desde el historicismo de José Gaos. Aquí, una aclaración importante. Zea fue discípulo de Gaos, esto significa, entre otras cosas, que asume el punto de vista historicista de su maestro, pero con una modulación importante de resaltar. Gaos desarrolla su historicismo mediado por el racio-vitalismo ortegueano, lo que supone una superación de una visión unitaria y esencialista de la historia, de la razón y finalmente del hombre. “Para Gaos, –afirma Arpini– la ‘vida’ que Dilthey esgrime como fundamento comprensivo, constituye una abstracción en la que se diluye la posibilidad de afirmación del sujeto auténtico que no es histórico porque mantenga una relación estructural con respecto al todo de la historia universal, sino porque es concreto, es decir, afectado por el aquí y el ahora” (Arpini, 2004: 33). Esta es una distinción importante para perfilar el sentido de la labor del filósofo y el peso de su propia historicidad en la tarea de estudio de la historia. Para Arpini, Gaos, asumiendo la tradición historicista crítica

posterior a Dilthey –fundamentalmente las categorías de *historia operante* de Ernst Troeltsch y la conflictividad del tiempo histórico y la diversidad de fuentes para estudiar un determinado momento histórico de Bernard Groethuysen (Arpine, 2004: 26-32)– logra desarrollar una perspectiva hermenéutica no idealista ni esencialista para la investigación de la historia de las Ideas Iberoamericanas. Desde esta perspectiva, se puede afirmar que el historicismo de Zea –perfilado en la *historia sin más*, del *hombre sin más*– es una resignificación del esencialismo histórico anclado en las filosofías de la conciencia y, por lo tanto, de una visión unitaria de la historia y del hombre. Zea desarrolla su investigación de la historia de las ideas iberoamericanas desde el *a priori* “del pensamiento del hombre en general, posición que supone una visión armónica de lo humano y de la historia dentro de los límites de la conciencia” (Arpini, 2004: 67).

Me parece que las aclaraciones respecto de los supuestos epistemológicos del historicismo de Zea permiten entender, a su vez, la perspectiva historicista con la que Dussel desarrolla sus investigaciones histórico-culturales de mediados de los ‘60.

Dussel ha destacado el invaluable aporte de Zea a la filosofía latinoamericana, sobre todo al esclarecimiento de la autenticidad, originalidad y rigurosidad del ejercicio filosófico latinoamericano<sup>10</sup>. Para los efectos de esta exposición me interesa destacar la recurrencia de las obras de la década del ‘50 del pensador mexicano, *América como conciencia* (1953) y *América en la historia* (1957).

---

<sup>10</sup> La discusión sobre la autenticidad y originalidad de la filosofía en América Latina es una temática que tiene muchas aristas, que cuenta con muchos protagonistas y con muchos análisis. Se trata de una discusión que, según los estudiosos, culmina con dos obras ¿Existe una filosofía de nuestra América? del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy y *Filosofía americana como filosofía sin más* de Leopoldo Zea. Se trata de dos obras publicadas en los dos últimos años de la década del ‘60, y que, si bien cierran la discusión de la generación filosófica anterior; abren toda una nueva perspectiva del filosofar en América Latina, apertura que tiene como unos de sus desarrollos más importantes la fundamentación de la filosofía de la liberación propiamente tal.

Para Dussel la filosofía de la historia latinoamericana de Zea, es “una hermenéutica que hace explícita una actitud presupuesta en la ‘comprensión’ del mundo (...) desde donde puede partir el trabajo de la misma filosofía (...)” (Dussel, 2007: 75-76). O sea, se trata de llevar a un nivel filosófico la tematización acerca de la precomprensión del mundo de la vida histórico-cotidiana, precomprensión que, por lo demás, siempre está presupuesta en todo filosofar. Hacer evidente, tematizar esa pre-comprensión es para Zea, según Dussel, la posibilidad de una filosofía auténtica y original en América Latina. Todo ello significa tener autoconciencia de la historia, más exactamente, auto-conciencia histórica (del pasado, del presente, y del futuro). La autoconciencia histórica permite advertir que ha habido auténticos pensadores en América Latina –por eso el programa de investigación de historia de las ideas latinoamericanas que Zea continúa desde Gaos– y no solo filósofos normalizados<sup>11</sup> que han restringido el sentido y la labor del ejercicio filosófico. (Dussel, 2007: 76) En este sentido, Dussel reconoce total coincidencia con Zea.

Lo que hasta el día de hoy Dussel pone sobre relieve de la obra de Zea es el ejercicio hermenéutico histórico, esto es, la interpretación histórica desde una perspectiva dialéctica y de totalidad a partir de la cual es posible alcanzar una auto-conciencia histórica verdaderamente latinoamericana.

Dussel encuentra en *América como conciencia* la resignificación latinoamericana de la relación entre el particular y el universal postulada en el historicismo de Dilthey. La dialéctica entre el particular y el universal considera en Zea el reconocimiento de la especificidad de la cultura latinoamericana, sobre la que cabe un trabajo hermenéutico histórico, tarea del filósofo. Por eso, la filosofía de la historia

---

<sup>11</sup> Francisco Romero, filósofo argentino de la primera mitad del siglo XX – es ubicado en la generación de los forjadores, según la clasificación de Miró Quezada–, acuña el concepto *normalización de la filosofía*, para referirse al proceso de institucionalización y profesionalización del ejercicio filosófico en América Latina. El concepto contiene la aspiración de que la filosofía ejercida en los centros académicos latinoamericanos sea realizada con el mismo rigor metodológico y se encuentre actualizada temáticamente, de acuerdo a las pautas europeas (alemanas y francesas) para la labor filosófica. Dentro del proceso de normalización filosófica en Argentina, la recepción y cultivo de la fenomenología es un muy buen ejemplo.

latinoamericana desarrollada por Zea, Dussel la entiende desde una definición metodológica, al modo de una “hermenéutica histórica fundamental del mundo de la vida cotidiana” (Dussel, 2007: 75).

Con la recepción de *América en la historia*, Dussel pone en cuestión el momento en que se gesta y expresa la conciencia histórica latinoamericana, ya que para el filósofo argentino –a diferencia de Zea– ésta es muy anterior a la conciencia moderna; la conciencia histórica viene inscrita en El humanismo cristiano, en el momento de configuración de la cristiandad primitiva. Para Dussel, a diferencia de Zea, la unidad de la historia opera mucho antes que la modernidad, se remonta al cristianismo primitivo. Si bien la identificación del punto original de la unidad cambia entre uno y otro pensador, la perspectiva unitaria de la historia es la misma, al modo de un historicismo esencialista. Además, me parece que *América en la historia* es una obra importante para el filósofo argentino, porque es la puerta de entrada para la posterior teorización dusseliana del problema de la historia y de la filosofía como un problema geopolítico.

Lo que me parece importante de destacar en la recepción dusseliana de Zea, es que el origen de la auto-conciencia americana postulado por el filósofo mexicano es problematizado por Dussel en las obras de esta época, y sus tesis van en la dirección de auscultar la gestación de una auto-conciencia americana en un origen más remoto vinculado con el nacimiento de la cristiandad. Me parece que la investigación que ha realizado Dussel en la primera mitad de la década del ‘60 que dice relación con estudiar la constitución de las culturas, le mueve, en 1966, cuando enfrenta directamente la problemática histórica, a incorporar los elementos culturales (autóctonos, religiosos, prácticos) en el desarrollo histórico latinoamericano, elementos que no ve desarrollados en toda su complejidad en la teorización de filosofía de la historia de Zea.

Al igual que Leopoldo Zea quien asume que la generación de jóvenes filósofos latinoamericanos de la década de los cincuenta está llamada a ser la voz de la autoconciencia latinoamericana, Dussel adquiere la misma actitud y desafío auto-impuesto para él y su generación filosófica en tanto voces de la autoconciencia americana: “En América Latina debemos saber descubrir la estructura de nuestra conciencia (...) como naciones (...) como realidad socio-cultural” (Dussel, 1973: 20). Las reflexiones de la nueva generación de filósofos es necesaria para descubrir el puesto de América Latina en la historia universal, así se podrá dejar de imitar y se logrará la ansiada autenticidad en el filosofar. Para ello se requiere integrar cada uno de los momentos de la historia americana e interpretar adecuadamente su sentido, en cuanto momento del ser de América: “toca al intelectual mostrar el contenido de cada uno de los momentos y asumirlos unitariamente, a fin de crear una autoconciencia que alcance, por medio de la acción, la transformación de las estructuras presentes”<sup>12</sup> (Dussel, 1973: 65).

Con lo argumentado en los puntos precedentes, me parece que es evidente una clara preeminencia de categorías historicistas diltheanas, las que son resignificadas latinoamericanamente a partir del programa de investigación de filosofía de la historia que venía desarrollando Zea desde la segunda mitad de la década del '40.

## **La ontología fenomenológica, complemento teórico del historicismo esencialista**

Como lo hemos establecido, el historicismo latinoamericano de Zea es la perspectiva que guía fuertemente la investigación de Dussel en la década del '60; se trata, eso sí, de una perspectiva que se concilia y

---

<sup>12</sup> Dussel afirma también que en el proceso de concientización de la temporalidad es muy importante el punto de partida que se identifique porque es allí donde se puede reconocer, por ejemplo, que una visión tradicionalista privilegia la continuidad entre una etapa y la siguiente, en cambio una visión revolucionaria resaltará la discontinuidad. Dussel reconoce una tercera posición –la de Zea– la que, sin negar el pasado, puede reestructurar el presente. (Dussel, 1973: 58).

se enriquece, según Dussel<sup>13</sup>, con la perspectiva ontológica con la que un sector de fenomenólogos argentinos enfrentan la problemática de la identidad latinoamericana en las décadas del '50 y del '60<sup>14</sup>. Además, la mirada histórico-ontológica de Dussel de estos años es complementada con las categorías de la filosofía de la cultura de Paul Ricoeur; así, ya en sus tempranos escritos (Dussel, 1973) puede apreciarse la confluencia de estas tres corrientes.

Lo que intento argumentar es que para comprender la posición filosófica del Dussel de esta época, sobre todo la recurrencia, por una parte, a la filosofía de la historia de Zea y, por otra, al ontologismo esencialista de los fenomenólogos argentinos, especialmente de Alberto Caturelli, es importante comprender algunos elementos del universo discursivo de Dussel cuando retorna a la Argentina a mediados de los '60<sup>15</sup>; estos elementos son, por un lado, el proceso político y social y, por otro, el clima filosófico local. Políticamente encuentra un clima

---

<sup>13</sup> Para Dussel, existen dos perspectivas en el estudio de América Latina: una histórica y la otra, ontológica. En la primera ubica a Leopoldo Zea, en la segunda, a Alberto Caturelli. Revisar el texto *América Latina, dependencia y liberación*. (Dussel, 1973.)

<sup>14</sup> El desarrollo de la fenomenología en la Argentina puede datarse en la primeras décadas del siglo XX; se trata de una corriente filosófica muy importante porque a partir de ella los filósofos locales de comienzos de siglo se enfrentan a la hegemonía que gozaba el positivismo, perspectiva que sirvió de soporte teórico para la puesta en ejercicio de los proyectos sociales y políticos liberales de la segunda mitad del siglo XIX. "La irrupción del movimiento fenomenológico argentino es parte de un proceso que marca un vuelco decisivo en el quehacer filosófico que traslada su eje del pensamiento político y social del siglo XIX a la intimidad de la persona y que habrá de mantenerse hasta la aparición de la llamada 'filosofía de la liberación' en la década del '70 de nuestro conflictivo siglo XX" (Jalif de Bertranou, 1996: 50). La recepción y desarrollo de la fenomenología cuenta con distintos momentos y no puede considerarse un movimiento homogéneo, de ello da cuenta la autora citada; lo que me interesa destacar es que se trata de una corriente muy importante que permitió, además de hacer frente al positivismo, "delinear el *status* científico de los estudios filosóficos, aunando la particularidad y la universalidad de los temas. Desbordarán el plano metodológico para incursionar de lleno en el ontológico" (Jalif de Bertranou, 1996: 51). Los filósofos que incursionaron en temas ontológicos lo hicieron desde la interrogante por el *verdadero ser de América* y sus respuestas consideraron la subvaloración de la identidad cultural de Latinoamérica. Para Germán Marquinez Argote, al interior de la 'generación de los técnicos', se halla la corriente fenomenológico-ontologista, que teorizan sobre el supuesto que América no tiene historia. (Mequín, 1998: 72-73). Es el caso de Alberto Caturelli, pensador que forma parte explícita del universo discursivo de Dussel en sus primeros años de investigación histórico-cultural.

<sup>15</sup> Dussel retorna a Argentina en 1966, y se ubica en la Universidad de Resistencia, provincia del Chaco, al norte del país.

muy erizado, con los exilios y las vueltas del general Domingo Perón, personaje fundamental de la historia del siglo XX argentino y su proyecto nacional-populista<sup>16</sup>.

En el nivel teórico –en esto sigo los análisis del filósofo argentino Horacio Cerutti– se reconoce en la Argentina de los ‘60 que los componentes problemáticos y sus categorías genéricas están atravesados por la discusión acerca de la función del filósofo y de la filosofía en Latinoamérica, la hipervaloración del futuro de América<sup>17</sup>, la crisis e infecundidad de Europa que se refleja en la perspectiva existencialista francesa, las limitaciones del marxismo para responder al problema del ser de América, el protagonismo del pueblo y la cultura nacional para la reflexión filosófica auténtica y original en América Latina, auténtico material para erigir una nueva racionalidad que dé efectivamente cuenta de la identidad continental (Cerruti, 2006). Me parece que estos elementos del universo discursivo argentino y latinoamericano –que corresponde a la perspectiva de una epistemología ampliada en la que hemos ubicado este escrito– es importante tenerlos a la vista a la hora de analizar la primera época de Dussel, porque no sólo es importante la influencia teórica de Ricoeur, de Dilthey, de Zea, sino que la recurrencia a esas perspectivas teóricas se explican por este clima filosófico latinoamericano y argentino que gravita en el país cuando Dussel vuelve de su estancia en Europa.

Dussel en esta etapa propone no una filosofía de la historia, al modo de Zea, sino “una historia del *mundo* latinoamericano”; se trata de una investigación más diversa que contempla ciertamente una filosofía de

---

<sup>16</sup> Para Horacio Cerutti por ejemplo, el populismo nacionalista inaugurado por Perón es un antecedente histórico fundamental para entender, hoy, el metadiscurso de la historia de las Ideas argentinas; para Cerutti, los ontologismos esencialistas que identifican a la Pampa y al Gaucho como las prístinas figuras sobre las que se debe filosofar representan la fundamentación filosófica del proyecto político nacional-populista de Perón. (Cerutti, 2006).

<sup>17</sup> Recuérdesse que José Ortega y Gasset visitó dos veces Argentina durante la primera mitad del siglo XX. Filosóficamente Ortega es quien resignifica la tesis de Hegel según la cual América está fuera de la historia. Para el filósofo español, lejos de ser esta situación un problema, es, en realidad, la posibilidad de desarrollo del pensamiento latinoamericano; de ahí las caracterizaciones de América como la juventud del mundo –en oposición a la vieja Europa–.

la historia (Dussel, 1973: 26). La historia del *mundo* es una perspectiva más radical, porque pretende identificar las estructuras fundantes de una cultura, su núcleo mítico-ontológico. Para Dussel, la pregunta por lo que sea América Latina, es la pregunta por su ser y, en este sentido, le parece que la fenomenología con pretensiones ontológicas que se ha desarrollado en la Argentina en la década del '50 y del '60, es un enfoque que puede aportar al esclarecimiento de la identidad del continente; el matiz con la perspectiva señalada es que, para Dussel, el ser de América es histórico y su develamiento comprende una filosofía de la cultura. Desde esta perspectiva, la pregunta por el pasado de América supone tener conciencia de la posición de un pueblo –de su arqueología cultural– en la historia universal (Dussel, 1973: 28).

América Latina, para Dussel, tiene un pasado milenario que ha sido olvidado, por ello la tarea del intelectual, del filósofo, del historiador, es la de recordar ese pasado, proceso que es una reconstrucción de los momentos (pasados) que articulan el presente cultural mestizo de América Latina. Eso es lo que Dussel hace ver en *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*. Esta reconstrucción es entendida como una toma de conciencia del pasado milenario de América Latina, ese pasado se ve en su cultura.

Al igual que Zea en *América en la Historia*, Dussel critica las teorizaciones que niegan algún momento del pasado latinoamericano –el precolombino, el hispánico colonial– como único modo de proyectar su futuro. Tales negaciones sólo perpetúan el sentimiento de “bastardismo” cultural<sup>18</sup> que no permite la integración de los momentos

<sup>18</sup> Se trata de una categoría ontológico-esencialista formulada por Alberto Caturelli en su obra *América Bifronte*; en ella, Caturelli –según lo ha analizado Horacio Cerutti– pone en relación el ser de América (nivel ontológico) con la historia de América (nivel de filosofía de la historia). Caturelli concuerda con las tesis que sobre América afirmaron Hegel y Ortega y Gasset, en el sentido de que el nuevo continente no tiene historia, es puro futuro, es un continente todavía inmaduro pero que tiene todo por delante (Cfr., Cerutti *Filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 289). Para Caturelli, América es un ser en bruto porque no ha sido develada por el *espíritu*, por eso América es bifronte, porque hay una América originaria, pura naturaleza que no ha sido develada y hay la América descubierta pero al mismo tiempo encubierta por la razón europea, por eso América es *bastarda*. La América bastarda no coincide ni con la originaria ni con Europa; América es ilusión de cultura porque no tiene identidad. Cerutti ha analizado las tesis ontológico-esencialistas de América formuladas por A. Caturelli y otros fenomenólogos argentinos y las interpreta como una reacción anti-historicista y, en

anteriores que articulan el presente del continente. En ese sentido, Dussel confronta las categorías de *reducción* con la que se subordina una diversidad de componentes a uno de solo de ellos, y de *superación*, categorías que, al igual que Zea, piensa el proceso histórico al modo de una asimilación/integración del pasado en el presente.

Me parece que es absolutamente evidente la recurrencia a la perspectiva historicista con un fuerte componente esencialista, que viene, por un lado, de la noción de historia de Zea y de Dilthey y, por otro lado, de la ontología latinoamericana de Caturelli. Porque Dussel de esta época tiene claro que develar el *verdadero ser de América* exige una investigación de su historia y, así, lo ontológico se vincula con lo histórico-cultural.

Sobre este respecto el filósofo colombiano Germán Marquínez Argote ha afirmado que Dussel se encuentra más cercano a la reacción historicista de la filosofía latinoamericana, reacción de la que forma parte Arturo Roig, Leopoldo Zea, Abelardo Villegas, Miró Quezada, entre otros. Tiendo a no estar totalmente de acuerdo con Marquínez Argote, por cuanto en las publicaciones del '64 al '66 Dussel busca pensar más bien en la fisura de la tradición fenomenológica-ontologista argentina y la corriente historicista mexicana principalmente, dos vertientes que en forma paralela han investigado acerca de la identidad latinoamericana, la primera, niega la historicidad de América, la segunda, la afirma.

Claramente Dussel, ya lo hemos establecido, piensa desde el supuesto de la unidad de la historia y de la cultura occidental; todas sus investigaciones de esa época apuntan a establecer cómo es que América forma parte de esa unidad ontológica e histórica. Desde esa perspectiva,

---

el fondo, antimarxista, de los sectores más conservadores de la Argentina que tiene, según Cerutti, su expresión filosófica en fenomenólogos como Murena y Caturelli, especialmente. (Cerutti, 2006: 289-292). Para Horacio Cerutti, Caturelli es un pensador, usando la expresión de Francisco Romero, *normalizado* y *uropeísta* por cuanto es el eco, en América Latina, de posiciones etnocéntricas con que los historiadores europeos habían investigado científicamente al nuevo mundo. Respecto de este último punto remito a los análisis hechos por Leopoldo Zea respecto de las caracterizaciones de De Paw y Bufón respecto del paisaje y los habitantes de América, caracterizaciones que sirvieron de justificación de la desigualdad de otros pueblos frente a los occidentales. (Zea, 1957: 14).

el pasado milenario de América debiera aparecer bajo la forma de una autoconciencia, esto es, que los momentos pasados sean negados pero elevados a su positividad, asumidos en la totalidad del mundo presente y eyectados hacia el futuro. Así, se entiende que el futuro de América Latina depende de la forma de asumir el pasado.

Dussel considera que en el siglo XIX, a partir de la revolución de la independencia, se produce una ruptura con el régimen colonial lo que da pie para el inicio un nuevo ciclo de desarrollo de la: “autoconciencia de la existencia latinoamericana integrada no solo a la historia mundial, sino efectivamente, a la civilización universal que se avecina en el horizonte” (Dussel, 1973: 25). En la cita precedente se aprecia claramente el historicismo esencialista del Dussel de los ‘60, con una diferencia respecto del historicismo de la Escuela de la Historia de las Ideas en México, porque el de Dussel está mediado por la fenomenología, ya que la orientación epistemológica de Dussel es que a través de la historia latinoamericana se hará visible la “experiencia americana del Ser”. Se ven claramente dos vertientes en la investigación de Dussel: una histórica al modo de la filosofía de la historia de Zea y la otra ontológica, al modo de Caturelli.

Lo que sostengo es que el ontologismo esencialista historizado es la matriz categorial a partir de la cual se inscribe la filosofía de la cultura –específicamente en la identificación del núcleo mítico ontológico– desarrollada por Dussel en esta década. Por eso la historia de América Latina supone una historia del *mundo* latinoamericano. Ese mundo hay que estudiarlo desde la estructura radical, desde el núcleo mítico-ontológico de su cultura. Cuando se estudia la cultura latinoamericana desde una perspectiva ontológica se cae en la cuenta de las rupturas de las distintas épocas de América Latina. En este sentido, Dussel toma la caracterización que hace Alberto Caturelli de una América bifronte, porque América Latina posee una cultura que se erige a partir de dos rupturas históricas que han impedido la síntesis (superación-integración) del pasado latinoamericano: la primera es la ruptura

acaecida con la conquista española que impone un paradigma católico-colonial, pero que no asimila a las culturas prehispánicas. La segunda es la ruptura que se produce con la revolución de la independencia donde se impone un paradigma que niega, sin asimilar, el pasado colonial, ya que se pretende dejar atrás los valores religiosos, sociales y políticos de la cristiandad americana, para imponer hegemónicamente una cultura laica y liberal<sup>19</sup>.

Estas rupturas suponen que a nivel cultural no se ha producido integración del momento superado, no se ha producido la síntesis dialéctica y la conciencia ha quedado atrapada en uno de los dos elementos que se enfrentan, por eso se habla de una conciencia desgarrada.

Desde la escuela de Zea, el intento intelectual latinoamericano es el de integrar los momentos pasados, ello supone superar la actitud reduccionista que define la identidad continental desde uno de los elementos y no desde la síntesis, aquella actitud que niega uno o varios elementos en favor de otro que prevalece y que guía sin unidad, desgarradamente, los proyectos político-sociales. El problema de Latinoamérica es que hay fracciones culturales que no han sido asumidas, que no han sido *comprendidas*, es el término usado en sentido historicista resignificado por la filosofía de la historia de Zea.

Desde esta perspectiva, Dussel entiende, siguiendo en esto a Zea y superando el ontologismo a-histórico de Caturelli, que el futuro de Latinoamérica depende de la toma de conciencia de la totalidad de los momentos que la constituyen, de asumir la totalidad de su ser histórico, sólo así América Latina podrá ser protagonista de su futuro; se necesita desarrollar la auto-conciencia histórica para no ser súbditos de los que sí la han desarrollado.

---

<sup>19</sup> Representante de esta crítica al pasado colonial la encontramos en el pensador chileno Francisco Bilbao, quien en el *Evangelio americano* llama a la clase política de la segunda mitad del siglo XIX a liberarse de las cadenas del dogmatismo católico para construir la república bajo los valores de la libertad, la igualdad y la fraternidad.

## A modo de conclusión

Desde el punto de vista del método filosófico reconocido por Dussel y, a la luz de todos los elementos identificados en esta primera época, es importante entender que si bien hay una perspectiva historicista, universalista, la diferencia con la filosofía de la historia de Zea es metodológica, porque Dussel prefiere un método *ad-hoc* a una perspectiva culturalista, como mediación de la problemática histórica. Por eso es que en las obras de la época declara que el método filosófico debe ser la hermenéutica fenomenológica. Este método que se aplica directamente a la investigación de la cultura, del *ethos* y del sentido del mundo no le parece a Dussel una limitación para enfrentar el problema histórico y dar cuenta así de la dialéctica de los momentos identificados con sus contenidos intencionales específicos.

Dussel se enfrenta a los estudios de la cultura latinoamericana que se habían desarrollado desde la perspectiva historicista esencialista (à la Dilthey) y de Filosofía de la Historia (à la Zea), reconociendo que se trata del estudio de la gestación de la cultura latinoamericana, lo que permite descubrir y poner en evidencia la complejidad de componentes y de procesos diversos y contradictorios que se hayan a la base de tal constitución cultural que, para Dussel, no se hallan lo suficientemente explicitados por la perspectiva de filosofía de la historia de la escuela mexicana, ni por la tradición fenomenológico-ontológica argentina, por eso se opone, con la perspectiva culturalista, a lo que llama “reduccionismo historicista” (Dussel, 2004: 125). Este reduccionismo hay que entenderlo aplicado a las ideas filosóficas que dejan fuera el rico mundo de la cultura, sus símbolos, el ámbito de la pre-comprensión, de sus estructuras intencionales primarias. Por eso en las obras del período, Latinoamérica es ubicada desde la lógica de exposición del desarrollo de la humanidad, por eso, proto-historia, pre-historia e historia latinoamericana.

Dussel caracteriza ese estudio inicial de la filosofía de “sustancialista, sin fisuras, cronológica del Este hacia el Oeste como lo exigía la visión hegeliana de la historia universal” (Dassuel, 2005: 125). En el fondo, Dussel reconoce que en esa época sus investigaciones se desarrollan bajo un modelo esencialista y, en el fondo, eurocéntrico de la cultura y de la historia.

Me parece que Marquín Argote identifica muy bien el problema de fondo que asume Dussel en esta época; así, afirma que filosofía, teología e historia, tres ámbitos investigativos se integran a mediados de los años '60 en vistas de responder a la pregunta por el lugar de América Latina en la historia universal. “De cara a América Latina vivía Dussel un problema que no acababa de resolver: el de asumir racionalmente la pretendida y afirmada “barbarie” de su pueblo”( Marquines Argotte, 1995: 18). Me interesa esa expresión ‘un problema que no acababa de resolver’, es decir, que en estos primeros años, en la medida que predomina una perspectiva esencialista y unitaria de la historia, el real problema histórico –la dominación y la diferencia– no pueden ser abordados directamente con el aparato categorial historicista ni por la metodología fenomenológico-hermenéutica. Me parece que es plausible sostener que el Dussel de este período no es consciente del *imperialismo de las categorías* (Arpini, 2004, 39-41)<sup>20</sup> esencialistas con las que articula la entrada de América en la historia universal. Esto es así, porque en este punto investiga en la lógica historicista del Zea de *América como conciencia y América en la Historia* y, además, por la influencia de la perspectiva fenomenológica y ontológica con la que ha estudiado la constitución de la cultura latinoamericana. No obstante ello, me parece que es plausible afirmar que Dussel logra articular lo que con Gaos damos en llamar una comprensión conjetural de la historia universal (Arpini, 2004: 40), esto es, que logra descentrar la investigación histórica de la figura del sujeto trascendental secular – que en definitiva es el sujeto europeo colonizador e imperialista– y,

---

<sup>20</sup> Se trata de una expresión acuñada por José Gaos para indicar la perspectiva a-histórica con la que en la década del '40 del siglo XX se realizaban los estudios filosóficos en México.

por el contrario, identifica a un sujeto otro, un sujeto que alcanza una autoconciencia histórica, humanista y cristiana. La segunda época de Dussel, en la que desarrollará la primera fundamentación de la Filosofía de la Liberación, implicará una autocrítica categorial y metodológica radical, toda vez que lo que se pondrá en cuestión es la visión unitaria de la historia.

### **Bibliografía**

ARPINI, Adriana (2004): "El historicismo. Una alternativa metodológica para la historia de las Ideas latinoamericanas", en Arpini A. (comp.) *Otros Discursos*, Mendoza: FCPyS, UnCuyo.

DUSSEL, Enrique (1998) "Autopercepción intelectual de un proceso histórico" en *Revista Anthropos*, núm. 80, Barcelona, septiembre.

\_\_\_\_\_ (1974): *Hipótesis para el estudio de América Latina en la historia universal*.

\_\_\_\_\_ (1973): *América Latina, dependencia y liberación*, Buenos Aires: Ed. de Fernando García Gambiero.

\_\_\_\_\_ (2004): "Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la Filosofía de la Liberación)" en Fonet-Betancourt, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*", Madrid: Trotta.

\_\_\_\_\_ (2007): "El proyecto de una Filosofía de la Historia latinoamericana" en *Materiales para una política de la liberación*, México: Plaza y Valdés Ed., FF UANL.

\_\_\_\_\_ (1995): *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, prólogo 1, Bogotá: Nueva América.

\_\_\_\_\_ (2000): *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid: Trotta.

JALIF DE BERTRANOU Clara (1996): "Recepción y elaboración de la fenomenología en la Argentina" en *Cuyo Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Vol. 13, Mendoza: UNCuyo, IFAA.

MARQUÍNEZ, Germán (1998): "Metafísica y Filosofía de la Liberación" en *Revista Anthropos*, núm. 180, Barcelona.

CERUTTI, Horacio (2006): *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México: FCE.

ZEA, Leopoldo (1957): *América en la historia*, FCE, México





# LITERATURA “PORTEÑA” EN EL EXILIO. LA ESCRITURA DE RODRÍGUEZ MUSSO COMO UNA SINGULARIDAD CONTRA-CANÓNICA<sup>1</sup>

Braulio Rojas Castro<sup>2</sup>

## Resumen

En este artículo se hace una revisión no exhaustiva de la producción crítica sobre la literatura chilena en el exilio, dando cuenta de cómo en ella se pierde la dimensión territorializada que había tenido la literatura chilena a partir de la formación de grupos literarios en las provincias durante la década de 1960. Se postula que en algunos escritores de Valparaíso, lugar en el que este fenómeno no logró conformar grupos literarios con una identidad fuerte, se sostuvo una voz poética situada desde un imaginario diferencial en relación al canon nacional metropolitano, expresado desde una noción de literatura regional. Se analiza la obra de Osvaldo Rodríguez Musso como un caso paradigmático de este distanciamiento imaginario desde la representación de la nación hacia una relación con el imaginario local diferenciado de Valparaíso como ilustración de una literatura regional situada.

**Palabras claves:** Literatura regional, canon nacional, imaginario diferencial, Rodríguez Musso

---

<sup>1</sup> Artículo está vinculado al proyecto CONICYT + FONDECYT/Postdoctorado 2016 + 3160779, titulado “Narrativas marginales de/sobre Valparaíso: una mirada analítico-crítica a los imaginarios de resistencias a la modernización 1925-1980”

<sup>2</sup> Braulio Rojas Castro: investigador postdoctoral en el Centro de Estudios Avanzados (CEA), Universidad de Playa Ancha. Investigador colaborador del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano (CEPIB), Universidad de Valparaíso. Doctor en Filosofía (PUCV); Magíster en Filosofía mención Pensamiento Contemporáneo y Licenciado en Filosofía (UV)

*El más solo es el que parte de una ciudad desconocida y nadie lo va a despedir y llega a una ciudad donde todos lo conocen pero nadie lo espera.*

*Oswaldo “Gitano” Rodríguez*

## **1- Literatura chilena en el exilio: entre la asimilación y la borradura**

Si se hace una revisión de conjunto de los estudios sobre la literatura chilena en el exilio, pareciera ser que con el proceso de transición a la democracia formal en Chile en la década de 1990, paulatinamente la investigación en torno a este tópico sostuvo una compleja y discontinua relación con la crítica literaria y la academia nacional.

Entre los textos más destacados que se han originado sobre este tópico, –constatando que hubo una profusa tematización estético-política, y testimonial, desde fines de la década de 1970 y la de 1980 en revistas como *Literatura Chilena en el Exilio* (1977-1980) y *Araucaria* (1978-1994) entre otras (García, 2003: 88-89) –, podemos mencionar los artículos de Juan Armando Epple (1981) “La literatura chilena del exilio”; de Carlos Droguett (1981) “Literatura del exilio”; Iván Carrasco (1989) “Poesía chilena de la última década (1977-1987)”; Carolina Merino (1991) “Entre la cohesión y la diáspora. 25 años de poesía chilena”; Fernando Alegría (1993) “La novela chilena del exilio interior”; Teresa Calderón (1994) “La literatura chilena en los últimos 20 años”; Carmen Norambuena (2008) “El exilio chileno: río profundo de la cultura iberoamericana”; Rubí Carreño (2009) “El exilio de la crítica chilena: aportes para una nueva agenda literaria”; Naim Nómez (2010) “Exilio e insilio: representaciones políticas y sujetos escindidos en la poesía chilena de los setenta”; Sol Marina Garay (2013) “Literatura

chilena de exilio, un vacío epistemológico”; Yvette García (2013) “El trabajo militante del exilio chileno en Francia: Contextualización, descripción, micro-medios de comunicación y sus impactos”.

Son también destacables los libros de Javier Campos (1987) *La joven poesía chilena en el periodo 1961-1973*; de Soledad Bianchi (1995) *La memoria: modelo para armar. Grupos literarios de la década del sesenta en Chile*; Manuel Cofré (1995) *Literatura chilena actual: cinco estudios (Narrativa, poesía, crítica, ensayo, testimonio)*; el libro colectivo editado por Karl Kohut y José Morales Sarabia (2002) *Literatura chilena hoy. La difícil transición*; más reciente es el artículo de Claudio Durán y Marcelo Puente “Manifestaciones culturales de compromiso” aparecido en el libro preparado por Patricio Bascuñán y José M. Borgoño (2015) *Chilenos en Toronto. Memorias del Exilio*, en el que se hace un recuento de la actividad literaria desarrollada por los chilenos exiliados en Toronto y Canadá en general, tipificando “el significado del exilio como una realidad bifronte” (Duran, 2015 :180), en tanto puede ser vivido como un castigo que deja una herida que nunca cierra, a la vez que es la posibilidad de desasirse de “lo propio” y abrirse a la diversidad del mundo, al mismo tiempo.

Si se le da un vistazo a este panorama, desde esa modificación de la mirada que abre el espacio de la “experiencia moderna” (Berman 1988), en la que acontece “La posibilidad para el individuo, de ser a la vez sujeto y objeto de su propio conocimiento” (Foucault, 2004: 277), pareciera ser que, desde el paulatino y tenso paso de la dictadura, a la postdictadura o “transición”, y el afianzamiento del sistema económico, político y social llamado neoliberal, ha habido un escamoteo del término “exilio”, y de la experiencia que este implica, en los estudios literarios al interior de la academia nacional, como si se constituyese en un significante incómodo que habría que mantener a distancia. El interés teórico de la crítica por la experiencia del exilio se ha ido desplazando hacia el fenómeno del “retorno”, vale decir, hacia un interés por las condiciones materiales de la reinserción en un campo

en reconstitución, que se desancló de una tradición que se había venido constituyendo de forma íntimamente relacionada con la conformación cultural del pueblo de Chile, hasta el quiebre del año 1973. Como lo señala Herrera Alarcón, a propósito de la siempre tensa relación entre el autor/a y la crítica, desde la dictadura en adelante, pero también antes, la crítica literaria ha actuado como un discurso de poder y como “logofagia crítica que tacha y silencia las escrituras” (Herrera, 2016: 11) que se sitúan en confrontación o por fuera del canon.

Para abordar este problema, se hará, en primer lugar, una contextualización general de la emergencia y despliegue de los grupos literarios en las provincias durante la década de 1960, destacando el impacto que tuvieron en el desarrollo de poéticas regionales en Chile. En seguida, se hará una descripción de la actividad cultural en Valparaíso durante la misma década, poniendo en relevancia las diferenciaciones sistémicas en relación con lo acontecido en otras regiones del país. Finalmente, se analizará la singularidad poética de Osvaldo Rodríguez, como el escritor y artista que tiene una mayor relación irénica con el espacio imaginario de la ciudad-puerto de Valparaíso en su escritura, constituyéndose en una singularidad contra canónica con respecto al imaginario nacional-metropolitano hegemónico en la configuración de la literatura chilena.

Sólo se ha considerado en este análisis a los grupos literarios conformados en las provincias, excluyendo a los surgidos en la capital por dos razones metodológicas: la primera tiene que ver con lo indicado por Soledad Bianchi, en el sentido que en la década del 60, “en la capital, Santiago, sede de tres universidades, sólo existieron grupos que podrían llamarse ‘marginales’ o ‘periféricos’ (Bianchi, 1995: 247), desligados de la institucionalidad; por otra parte, porque hasta 1973 emergen diversas literaturas regionales en oposición a la “literatura del centro” o metropolitana, la que no se considera a sí misma como regional “a pesar de que lo podría ser en términos meramente geográficos”

(Schmidt-Welle, 2012: 118). Entonces, la conformación de estos grupos poéticos, literarios y artísticos en Santiago ameritaría una investigación particular sobre los mismos.

## **2- La emergencia de las literaturas regionales en Chile**

En la década que va desde el año 1960 al año 1973, en Chile se estaba produciendo un potente posicionamiento de las literaturas regionales diferenciándose del canon nacional metropolitano, constituyendo una red de intercambios entre sus cultores. Es este el momento en el que grupos literarios conformados entre 1950 y 1973 tuvieron un relevante impacto cultural y fueron más numerosos que en otros momentos, organizándose en torno a las sedes universitarias de provincia, poniendo en circulación unas poéticas ligadas a una dimensión geocultural<sup>3</sup> fuertemente territorializada. Esto tiene como condicionante externa al campo literario el hecho que: “Durante todo este siglo y hasta el gobierno de la Unidad Popular (1970-1973), ante la ausencia de un Ministerio especializado, el apoyo a las artes y a la cultura fue ejercido en Chile especialmente por las Universidades”. (Bianchi, 1995: 238). Esta situación tuvo como efecto la configuración de unas literaturas que se diferenciaban del canon instituido desde la metrópoli, más integradas a los modos de vida singulares de cada lugar en las que emergen. Campos describe en los siguientes términos a los individuos que conformaran estos grupos:

“(…) nacen entre 1935 y 1950; comienzan algunos a publicar sistemáticamente a partir de 1961; no entran en conflicto con la tradición, poética previa, principalmente con los nacidos entre 1920 y 1935; el contacto y la actividad poética se desarrollan a través de grupos

---

<sup>3</sup> El concepto de “geocultura” lo tomamos de R. Kusch, que lo concibe como una forma filosófica de observar, analizar e interpretar un fenómeno, desde “una estructura no racional, porque se sitúa más allá de la filosofía, donde se produce la fricción entre el así llamado espíritu y el suelo que le sirve de sostén, en su doble faz como deformación, pero también como fundamentación”, (Kusch, 1978: 18).

poéticos o revistas de considerable importancia y circulación (Arúspice, Trilce, Tebaida, principalmente), recitales colectivos, y la realización de cuatro encuentros nacionales de la Joven Poesía (1965, 1967, 1971, 1972)” (Campos, 1987: 17)

Todos ellos están influidos por las mismas condiciones políticas, culturales y afectivas, tanto a nivel nacional como internacional, en íntima relación con las hibridaciones y rupturas en curso en la literatura latinoamericana. En el caso específico de Chile, esto se expresa en que:

“A diferencia del siglo pasado [XIX], que podría definirse por la primacía de un “esquema cultural oligárquico”, a partir de los años veinte [del siglo XX] se perciben profundos cambios en el campo artístico-cultural debido a que, por una parte, nuevos grupos sociales constituidos por: capas medias, obreros organizados y fracciones burguesas autónomas, desplazan a la tradicional oligarquía y porque, asimismo, el sistema educacional se extiende” (Bianchi, 1995: 238)

De los grupos surgidos en las provincias se pueden destacar al grupo Trilce (1964) en la Universidad Austral de Valdivia liderado por Omar Lara; el grupo Arúspice (1964) en la Universidad de Concepción dirigido por Jaime Quezada; el grupo Tebaida (1968) en la Universidad de Chile sede Arica, el único dirigido por una mujer, Alicia Galaz, que abarcaba a poetas del todo el Norte Grande; en Temuco estaban el grupo Espiga (1965), fundado por Iván Carrasco Muñoz en las Escuelas Universitarias de La Frontera de la Universidad Católica de Chile y el grupo Puelche; el año 1972 se forma el grupo Pala en Osorno, que es el único que continuó existiendo después de 1973.

### 3- Valparaíso, y la efervescencia cultural de la década de 1960

En el caso de Valparaíso, Julio Flores señala que “A partir de la década del 60, la literatura porteña ha continuado enriqueciéndose” (Flores, 1978: 68), sin embargo, no da cuenta de ningún grupo poético relevante, señalando que “ha surgido un nuevo movimiento literario a partir de 1960, constituyendo una generación literaria porteña (“Generación del 60”)” (Flores, 1978: 69). Si bien no se pueden identificar grupos literarios tan definidos como los mencionados, –o como lo fue el Ateneo de Valparaíso, fundado el año 1920 el que duró 34 años (Perera, 1972; 7) –, es posible considerar como tal a los escritores que se agruparon en torno a la revista *Piedra*, o en el Café Cinema de Viña del Mar, un angosto negocio cuyos habitués eran, “vendedores, estudiantes, jubilados, artistas o comerciantes”(Cameron, 2014: 11). De esa mixtura surgirá una promoción poética, “la que a la vez sería hacia el final de la década, un claro antecedente de la emergente Generación de los 80” Cameron, 2014: 13). Carolina Merino señala al respecto que, “En 1968, Raúl Zurita, Eduardo Parra y Juan Luis Martínez, junto a Juan Cameron, Gustavo Mujica y otros, dan origen al Grupo Café Cinema de Valparaíso. En 1970 alcanzan difusión los Talleres de la Universidad Católica, donde participó Jaime Quezada” (Merino, 1991: 33). Sin embargo, como lo indica Bianchi, “A pesar de ser asiento de universidades y de tener una intensa actividad estudiantil y juvenil, Valparaíso no contó con agrupaciones poéticas estables” (Bianchi, 1991: 249) como las surgidas en el sur y norte del territorio nacional.

A partir de este diagnóstico se propone una mirada sobre la producción literaria de escritores que, habiendo participado de la emergencia de grupos y colectivos literarios y artísticos en las provincias durante la década del 60 en Chile, a partir de los cuales se configuran poéticas imbuidas de los imaginarios diferenciales de la zona geocultural en las que están inscritas, al sufrir el exilio estos creadores, dichas escrituras quedan subsumidas por la representación melancólica de la nación, en desmedro de la diversidad de literaturas regionales que estaban

apareciendo. Como lo señala Manuel Alcides Jofré, la literatura del exilio sería una escritura que tiene como “personaje principal a Chile, y que desde la distancia, interpela a la sociedad chilena, y con ello se vuelve parte de ella” (Jofré, 1995: 35). En este contexto la noción de “literatura regional” en oposición a la “literatura del centro” o de la metrópoli, es concebida desde el concepto de “regionalismo no nostálgico”, que nos aparta de una representación de Chile “como unidad nacional y territorial”, comprendiéndolo más bien como “una representación –sea abstracta, simbólica o concreta-, de la heterogeneidad o la hibridación cultural y social, de los conflictos internos y externos de las regiones representadas, es decir, los conflictos étnicos, políticos, internacionales, etcétera” (Schmidt, 2012: 124).

Este proceso de diversificación y proliferación de literaturas regionales se ve interrumpido por el golpe de Estado de 1973, en el que muchos de estos escritores salen al exilio dispersándose en diferentes lugares del mundo o son exonerados de las universidades en las que trabajaban, terminando confinados al insilio (Nómez, 2010: 105-127). Como señala Carolina Merino, “Una de las consecuencias más graves de la dictadura militar fue la ruptura del espacio público en que se forjaba la cultura” (Merino, 1991: 13). Soledad Bianchi, sobre este punto indica que “los poetas no se salvan de la prisión ni del exilio; muchos de los escritores que trabajaban en la universidad en labores de extensión o docencia, son expulsados y conocen la cesantía cuando estos centros carecen de autonomía y pasan a depender del poder militar que llega hasta prohibir el derecho a reunión” (Bianchi, 1995: 245). Es por ello que no es posible elaborar una historia lineal de la producción literaria de provincia, pues, como lo señala Felipe Moncada, el Golpe de 1973 “modificó toda continuidad, en la medida que la represión hizo desaparecer, anuló, o exilió a intelectuales, críticos y poetas” (Moncada, 2016: 160).

Se postula, como hipótesis de trabajo, que en algunos escritores de Valparaíso, lugar en donde no se constituyó ningún grupo literario con una identidad fuerte, se sostuvo una voz poética situada desde un

imaginario diferencial que persistirá, en su singularidad, en los exilios que les tocó vivir a sus cultores, instituyendo una voz poética contra hegemónica que se liga, con mayor o menor fuerza, con el imaginario diferencial del lugar de origen. Es el caso de poetas y escritores como Fernando Lamberg, Luis Mizón, Eduardo Embry y Juan Cameron, siendo Osvaldo Rodríguez Musso en quien esto adquiere mayor presencia y relevancia. Esto tiene como efecto que en el exilio, esas escrituras se desligan de su arraigo al lugar de origen, y son subsumidas por la representación melancólica de la nación perdida.

#### **4- Osvaldo Rodríguez Musso: un exilio contra hegemónico**

El exilio vivido por Osvaldo Rodríguez Musso adquiere dimensiones particulares en comparación con el vivido por otros escritores simpatizantes y militantes de partidos de la Unidad Popular. El suyo estuvo marcado por dos elementos singulares: por un lado, nunca tuvo un destino fijo. Deambuló por una multitud de ciudades y países. Desde al año 1973 hasta su fallecimiento, residió en Buenos Aires, Berlín, Rostock, París, Madrid, Praga, Göttingen, Volterra, Bardolino, Würzburg (García, 2015: 9), además de Lyon, Niza y Praga<sup>4</sup>. Este periplo hace del suyo un exilio no situado, un vagabundear en busca de los fragmentos de una “patria” perdida, sin caer en una celebración melancólica de lo nacional abstracto, sino como una rememoración activa que se va construyendo de la mano de los nuevos saberes y conocimientos que va adquiriendo en la experiencia del destierro, siempre fijada a una imagen de la comunidad de referencia más cercana: “ando buscando Valparaíso como una obsesión por todas partes” (Gracias, 2015: 9) señala en una carta. Como lo indican Herrera y Figueroa “El alejamiento de la ciudad natal de Valparaíso por causa del exilio es el leitmotiv de estas producciones artísticas y literarias” (Herrera, 2011: 41). Por otra parte, la poetización sistemática que hace de Valparaíso, su ciudad-

---

<sup>4</sup> Cf. En la biografía de la página web <http://www.elgitano.cl>

puerto natal, como un espacio imaginario a partir del cual construye una poética que cruza desde lo musical (el conocido vals *Valparaíso*), pasando por la plástica, la poesía y la narrativa, constituye un *leitmotiv* más marcado que en otros poetas porteños que partieron al exilio y que han sido medianamente mejor considerados por la crítica: Eduardo Embry, Luis Mizón y Juan Cameron, Fernando Lamberg.<sup>5</sup>

Las obras poéticas publicadas en vida por Rodríguez Musso son tres: *Estado de emergencia* (1972), *Diario de doble exilio* (1975) y *Cantos de extramuros. Poemas* (1994). Las vivencias del arraigo a la comunidad de origen, y posteriormente la del exilio, expresadas en estos textos tiene la singularidad de apartarse de la rememoración melancólica de la nación y la patria perdida, fijando de manera situada su “nostalgia constructiva” en Valparaíso, lo que se instituye en un gesto transgresor, que, en algún grado, fue sancionado por la crítica:

“Se debe constatar que la propuesta contra-hegemónica de los escritores e intelectuales del exilio, fue, ha sido y sigue siendo pensada desde la imagen de la nación y no desde la comunidad de filiación más próxima, siendo este uno de los motivos por el cual esta poesía, hasta el momento, ha permanecido en los márgenes” (Herrera y Figueroa, 2011: 45)

El *locus* poético del “Gitano” Rodríguez es Valparaíso, estableciendo una relación irénica con el imaginario de la ciudad-puerto, determinada por una pulsión erótica, pero no menos agonal, con la poética de la ciudad, como una influencia seducida, en el sentido de ser el “resultado de un tipo de juego que, como el juego ‘a secas’, pertenece a la esfera de la ‘liminalidad’, siendo, además, un umbral tras el cual se abre el territorio de lo poético hacia una *intertextualidad amorosa*” (Ivanovici, 2005: 51-66). Esto se contrapone a la descripción que hace Javier Campos de la poesía del período 1961-1973, en el sentido que en los escritores que

---

<sup>5</sup> Sería necesario desarrollar una lectura comparada de estos poetas, para evaluar la presencia del imaginario diferencial de Valparaíso en su escritura. Esto quedará para una investigación posterior.

vivieron en el período previo al golpe de Estado, “se mostraban también las actitudes conflictivas que les correspondían como sujetos sociales e integrantes de las heterogéneas capas medias a las contradicciones del período” (Campos, 1987: 20). Habría que pensar la poesía del “Gitano” Rodríguez como situada desde una intertextualidad amorosa con el imaginario de Valparaíso, y en una relación conflictiva, agonal, con la representación hegemónica de lo nacional, que lo pone en una situación de doble marginación, pues, “ya que a la marginalidad propia del exilio con su correspondiente política cultural homogeneizadora impuesta desde el poder, se suma su rasgo de escritor provinciano” (Herrera y Figueroa, 2011: 45). La escritura que desarrolla en sus textos, deviene, en una doble marginalidad: la de ser expresión de un escritor de provincia que se sitúa a distancia del canon nacional, y la de ser un escritor del exilio que se desplaza de la rememoración melancólica de lo nacional a la nostalgia constructiva del lugar de origen: Valparaíso. A esto habría que sumarle la marginación política, por situarse como un sujeto que se desplaza de su clase de origen hacia otra que pugna por demandar visibilidad política y exigir derechos civiles.

En este sentido concordamos con la crítica al canon expresada por Figueroa y Herrera cuando afirman que, “para el caso chileno esa condición política y social preponderante que atraviesa su literatura y las consideraciones que la crítica literaria chilena ha hecho de ella, es el exacerbado centralismo que recorre su historia política y cultural desde la colonia hasta nuestros días” (Herrera y Figueroa, 2011: 45). Esto se puede sostener a partir de lo que señala Jofré, “Esta cultura chilena en el exilio difiere del producto artístico del interior; y sin embargo, es parte de ese mismo sistema cultural nacional perteneciente a la formación social llamada Chile” (Jofré Berrios, 1995: 37), reafirmando el carácter nacionalista de las interpretaciones hegemónicas. Esto se diluye en el caso de Rodríguez Musso, pues en su escritura “Valparaíso se convierte en una suerte de ciudad mosaico, construida en un estado de ensoñación rememorante, mediante la yuxtaposición de distintos fragmentos que el trato con el mar ha ido arrojando históricamente en la ciudad”

(Nordenflynch y Herrera, 2013: 79). Es en este mosaico que se articula el imaginario diferencial que cruza la obra del “Gitano” Rodríguez, lo que pone en evidencia el carácter contingente de los valores nacionales, constatando que, tal como lo enuncia Federico Schopff, “Su radio de validez no era solo temporal, sino también regional, espacial” (Jofré Berrios, 1995: 43). A partir de esto se puede afirmar que la escritura de Rodríguez Musso, desde la nostalgia constructiva con la que elabora sus textos, disloca el modo de representación de la literatura del exilio desde un imaginario nacionalista, lo que nos lleva a cuestionar la hegemonía del canon nacional-metropolitano desde la constitución de una literatura situada en y desde el imaginario de Valparaíso.

De esta manera, la escritura que desarrolla Rodríguez Musso en sus textos, tanto teóricos como literarios, –siendo difícil distinguir entre uno y otro–, deviene, en una doble marginalidad: la de ser expresión de la condición de un escritor de provincia que se sitúa en una disputa agonal con sus antecesores situados en el canon nacional, con un fuerte sentido político y social, y la de ser un escritor del exilio que se desplaza de la rememoración nacional a la nostalgia constructiva del lugar de origen.

### **Bibliografía:**

ALEGRÍA, Fernando (1993) “La novela chilena del exilio interior” *Revista Chilena de Literatura* 42: 13-17

BERMAN, Marshal (1988) *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Madrid, Siglo XXI.

BIANCHI, Soledad (1995) *La memoria: modelo para armar. Grupos literarios de la década del sesenta en Chile. Entrevistas*, Santiago de Chile: DIBAM. En línea.

BIANCHI, Soledad (1990) “Una suma necesaria. Literatura chilena y cambio: 1973-1990” *Revista Chilena de Literatura*, 36: 49-62. En línea.

- CALDERÓN, Teresa (1994) "La literatura chilena en los últimos 20 años", *Revista de Humanidades*, N° 2, 102-113. En línea.
- CAMERON, Juan (2009) "Osvaldo Rodríguez, mistificación del Gitano" <http://descontexto.blogspot.cl/2009/03/osvaldo-rodriguez-mistificacion-del.html> En línea.
- CAMPOS Javier (1987) *La joven poesía chilena en el periodo 1961-1973*, Concepción: Lar.
- CARRASCO MUÑOZ, Iván (1989) "Poesía chilena de la última década (1977-1987)" *Revista Chilena de Literatura*, N° 33, 31-46. En línea.
- CARREÑO, Rubí (2009) "El exilio de la crítica chilena: aportes para una nueva agenda literaria" *Anales de Literatura Chilena* 12: 129-144. En línea
- CASTAGNETO, Piero (2013). *El Valparaíso de los escritores*, Santiago de Chile, RIL.
- CHANDÍA, Marco (2013). *La cuadra, pasión, vino y se fue... Cultura popular, habitar y memoria histórica en el Barrio Puerto de Valparaíso*. Santiago de Chile, RIL.
- DROGETT, Carlos (1981) "Literatura del exilio", *Texto crítico*; Año VII, números 22\23. En línea.
- DURÁN, Claudio y Marcelo Puente (2015) "Manifestaciones culturales de compromiso". En Patricio Bascuñán y José M. Borgoño (editores) *Chilenos en Toronto. Memorias del Exilio*, Toronto: Casa Salvador Allende.
- EPPLÉ, Juan Armando (1981) "Literatura chilena del exilio", *Texto crítico*; Año VII, números 22\23. En línea.
- FLORES, Julio (1978). *Valparaíso Cultural y Artístico*, Valparaíso: Ilustre Municipalidad de Valparaíso.
- GARAY, Sol Marina (2013) "Literatura chilena de exilio, un vacío epistemológico" *Estudios Filológicos*, 51: 17-26. En línea.
- GARCÍA, Marisol (2015). "Ideas sobre la canción". En Rodríguez Musso, Osvaldo. *Cantores que reflexionan. Notas para una historia personal de la Nueva Canción Chilena*, Santiago de Chile: Hueders, pp. 9-20.

GARCÍA, Yvette Marcela (2013) "El trabajo militante del exilio chileno en Francia: Contextualización, descripción, micro-medios de comunicación y sus impactos" *Revista Izquierdas* 17, 81-92. En línea.

GUAJARDO, Ernesto (2013). *Valparaíso, la memoria dispersa: crónicas históricas*, Santiago de Chile: RIL.

HERRERA ALARCÓN, Ricardo (2016). *Panoptismo, silencio y omisión en la crítica literaria bajo dictadura*, Valparaíso: Ediciones Inubicalistas.

HERRERA PARDO, Hugo y FIGUEROA, Ximena (2011). "Hacia una poética "provinciana" del recuerdo: estar aquí/ser allá en la obra literaria de exilio de Osvaldo Rodríguez Musso". *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 21.1, 40-52. En línea.

IVANOVICI, Victor (2005). "La intertextualidad amorosa". *Tópicos del Seminario*, núm. 14.51-66. En línea.

JEREZ, Fernando (2002) "Generación del 60: escribir en dictadura". En Karl Kohut y José Morales (eds.) *Literatura chilena hoy. La difícil transición*, Frankfurt/Main, Madrid: Vervuet-Iberoamericana, 101-116

JOFRÉ BERRIOS, Manuel (1995). *Literatura chilena actual: cinco estudios (Narrativa, Poesía, Crítica, Ensayo y Testimonio)*, Santiago de Chile: Universidad Católica Blas Cañas. En línea.

KUSCH, Rodolfo (1978). *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires: Ediciones Castañeda.

MERINO, Carolina (1991) "Entre la cohesión y la diáspora. 25 años de poesía chilena". *Aisthesis*, 24. En línea.

NÓMEZ, Naim (2010) "Exilio e insilio: representaciones políticas y sujetos escindidos en la poesía chilena de los setenta" *Revista Chilena de Literatura*, 76: 105-127. En línea.

NÓMEZ, Naim (2007). "Transformaciones de la poesía chilena entre 1973 y 1988" *Estudios filológicos*, (42), 141-154. <https://dx.doi.org/10.4067/S0071-17132007000100009> En línea.

NORAMBUENA, Carmen (2008) "El exilio chileno: río profundo de la cultura iberoamericana" *Sociohistórica*, 23/24, 163-195. En línea.

NORDENFLYCHT de, Adolfo y HERRERA PARDO, Hugo. (2013). "Poesía de la distancia en Valparaíso: exilio, memoria y lugar de enunciación en Eduardo Embry, Luis Mizón y Osvaldo Rodríguez Musso", *Taller de Letras*, 52, p. 68-84.

PARERA, Modesto (1972) *La poesía en Valparaíso. Apuntes. Primera Parte*, Valparaíso: Asociación de Escritores de Valparaíso.

RODRÍGUEZ MUSSO, Osvaldo (1996) *Canto a Valparaíso*, Valparaíso: Universidad de Valparaíso-Editorial.

RODRÍGUEZ MUSSO, Osvaldo (1994). *Canto de extramuros. Poemas*, Valparaíso: Umbral Editores.

RODRÍGUEZ MUSSO, Osvaldo (1975) *Diario de doble exilio*.

RODRÍGUEZ MUSSO, Osvaldo (1972). *Estado de emergencia*.

ROJAS, Víctor (s/d). *La bohemia que Valparaíso*, Valparaíso: s/d.

SCHMIDT-WELLE, Friedhelm (2012) "Regionalismo abstracto y representación simbólica de la nación en la literatura latinoamericana de la región". *Relaciones*, 130. En línea.



# LA CONCEPCIÓN DE TIEMPO Y SER EN ANTENOR ORREGO: UNA LECTURA A REFLEXIONES ONTOLÓGICAS.

Gonzalo Jara Townsend<sup>1</sup>

## Resumen

El siguiente trabajo es una lectura que damos a Antenor Orrego en relación a su texto *Meditaciones ontológicas* (1953). Demostraremos cómo es que el autor presenta sus ideas sobre el tiempo y el Ser de manera antirracionalista y orientalista, problemáticas que se presentan en sus textos no de manera sistemática ni explícita, a diferencia de este trabajo póstumo que denota una madurez en su elaboración, comenzando así, una discusión con sus contemporáneos europeos y continentales.

**Palabras clave:** Ontología, Tiempo, Ser, Vitalismo, Trascendencia.

*El universo dura. Cuanto más profundicemos en la naturaleza del tiempo, más comprenderemos que duración significa, invención creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo.*

*Henri Bergson.*

---

<sup>1</sup> Magíster en Filosofía con mención en Pensamiento Contemporáneo Universidad de Valparaíso y Miembro del CEPIB-UV.

## Introducción

Antenor Orrego en sus primeros textos manifestaba una filosofía antirracionalista y vitalista que promovía la extensión de la vida desde un punto estético, poético y político anunciando la llegada de los nuevos tiempos en la filosofía, los cuales se unían a la creación constante de un nuevo ser americano. El nortino tenía la intención de convencer a los hombres de que ellos eran Dioses creadores, poetas que construyen su mundo, que con sus acciones se vuelven uno con el universo de manera hermética y mística, dejando de lado toda clase de separación dada por las construcciones modernas que se encontraban en descenso después de la Gran Guerra. Orrego era un filósofo de la vanguardia, participaba en el ánimo de construir una nueva América, en donde se comprenda a cabalidad su barroquismo visto en la mezcla racial que se encuentra dentro de ella y su fuerza telúrica que venía de los levantamientos de principio del siglo XX. El intelectual de Cajamarca afirmaba que en el continente se desarrolla la mezcla entre el indio, el asiático, el europeo y lo negro que se manifiesta en su expresión corporal, la que se introduce en el continente dándole vitalidad, desembocando en la idea de lo indoamericano que tenían como intención reformular a todo el continente hacia sus más altas posibilidades. Orrego en lo político fue un acérrimo antiimperialista, de un socialismo heterodoxo y principalmente fue filósofo del aprismo en sus primeros años como hasta la decadencia del mismo, llevando con esto, a que su figura filosófica se vea empañada por la ideología en la cual desató el partido. Orrego fundó la idea sobre la formación de un *Pueblo-Continente*, que se mantendrá dentro de las ideas del aprismo y de algunos pequeños círculos intelectuales de izquierda latinoamericana y en Chile en donde nunca fue muy significativo a pesar de que sus obras se encontraban en librerías y bibliotecas.

Antenor Orrego filosóficamente fue heredero de lo que Salazar Bondy llama “la nueva metafísica”, también “neointuicionismo” o “metafísica espiritualista”. Podemos rastrear el inicio de estas ideas con el filósofo

limeño Alejandro Deustua, que postulaba a cambiar las universidades apuntando a una educación moralista y anticientificista, para luego encontrarse con las ideas de Ibérico Rodríguez que se posiciona en contra de la “metafísica intelectualista” y la hegemonía positivista reinante en la Universidad de San Marcos. Estos dos autores, son seguidores del vitalismo bergsoniano y de otras tendencias vitalistas, pero en su primera época promovían las ideas del francés tanto dentro como fuera de la Universidad, creando escuela tanto en autodidactas como en alumnos de cátedra. El autor de *Pueblo continente* (1939) es de los segundos, pero, al igual que Mariátegui, lleva las ideas vitalistas de estos filósofos junto a las de Bergson, al campo de la acción política, activando la intuición en movilidad de masas. Para Salazar Bondy, Bergson habría llegado con más fuerza que la filosofía de la ilustración, ya que esta permitió a los intelectuales liberarse de la hegemonía intelectual de la época<sup>2</sup>.

## **Orrego, la vanguardia y su antirracionalismo**

Orrego al ser parte de la vanguardia y de la generación de los años 20, reivindica la reflexión metafísica, en donde la razón solo pasa a ser un aeroplano por donde se moviliza la intuición, aceptando la continuación de la vida de manera mística en algunos pasajes, dejándose ver algunas veces un hermetismo oriental. Citemos un fragmento de su primer trabajo en donde nos muestra su posición ante la tradición filosófica socrática y la idea de razón que promueve:

Creo que la docencia académica y universitaria nos ha dado un Sócrates falsificado y subvertido. El héroe de la cicuta no murió racionalizando la vida, sino vitalizando la razón, que es radicalmente distinto. El hombre que cercano ya de la muerte se ocupa de aprender en la flauta una melodía nueva para morir sabiéndola, no puede ser el

---

<sup>2</sup> Revisar: Salazar, B, *Augusto*, (1968): *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. En: <http://www.olimon.org/uan/bondy.pdf>

esclavo de la razón, sino su soberano...La razón pura nos lleva a la utopía o, lo que es lo mismo, a la esterilidad y a la locura. La razón vitalizada, que tiene sus raíces en la influencia de la realidad, es decir, en la heroicidad porque conforta nuestra esperanza. (Orrego, 2012, v. I: 344)

Orrego se muestra alejado de la idea de la “razón pura” como motor para la humanidad y de todas las abstracciones que ella crea, pues las encuentra decadentes, entidades sin vida que no provocan vitalidad y solo logra repeticiones incesantes de un mundo que no nos permite convivir con nosotros ni con el resto. Para el filósofo de Cajamarca “La razón pura” es una violación a la realidad, dado que ella se constituye al margen de la vida. Para Orrego, los racionalistas no buscan su comprensión, si no que el “struparla”, violarla a través de la lógica, negando las contradicciones y creando un mundo fantástico hecho de conceptos que no encontrarían nunca la verdad concreta, porque su única función es la de transmitirla como ideas que “toma un valor de circulación y de tránsito perdiendo su vigencia vital (...)” (Orrego, 2012, v. V: 51) es decir con lo concreto. Para comprender más esta posición, citemos un fragmento en donde nos habla de la filosofía:

“El error capital de la filosofía sistemática ha sido valerse de la razón para construir conceptos, cuando la razón es instrumento para transmitir intuiciones. El concepto es muerto y por eso una petrificación del pensamiento (...) la filosofía es la intuición misma”. (Orrego, 2011, v. I: 292)

Esta filosofía creada y formada como sistema, enemiga de la filosofía como intuición que trabajaba Orrego, es la manifestación de la pugna a mediados del siglo XX entre la “metafísica espiritualista” y el positivismo que se encontraba instalado dentro de la academia. Orrego forma parte de este conflicto con la antigua generación y hace el llamado tomando las palabras de Gonzalez Prada “los jóvenes a la obra y a los viejos a la tumba”. El filósofo peruano tenía la idea de que los cambios debían ser

hechos con un ánimo heroico, a través de una fe y de una creencia viva que empuje a la praxis, provocando de esta manera, la vida quijotesca de las que nos hablaba Unamuno, presentándose políticamente como un filósofo de la praxis-trágica, que comprende la vida como un fragmento de la muerte, ya que la “vida se cumple en el acabamiento de los hombres”, ella nunca está completa para nadie que acepte este sentido de la existencia, como también para quien no lo quiera aceptar, es la presencia de lo insoslayable que se visualiza en la muerte, su tragedia que es individual y permanente durante la existencia.

### ***Meditaciones ontológicas: La pregunta póstuma sobre el tiempo y el Ser***

Orrego escribe dos libros que no logra publicar en vida: *Meditaciones ontológicas* (1953) y *Hacia un Humanismo Americano* (1966), al primero es al que le dedicaremos nuestra atención, trataremos de centrarnos en los conceptos de Ser y de tiempo que manifiesta en sus páginas. El texto de Orrego intenta dar un esclarecimiento, como también una respuesta a las avanzadas existencialistas y fenomenológicas que se estaban dando dentro de las Universidades peruanas, en especial en la de San Marcos, ya que para él estas avanzadas en algunos de sus postulados no eran adecuadas para la vida política-creadora, esta tenían resabios que para su generación eran conservadores dado que limitaban la vida como una extensión repleta de puntos de inicio y fin negando su totalidad.

Orrego comienza en su texto haciendo la pregunta sobre qué es el “ser humano” en el mundo y sobre sus posibilidades de acción y de interacción con el mismo. El nortino comienza a reflexionar sobre nuestra “realidad biológica y psíquica” para comenzar su discurso y afirma que el hombre comienza su conciencia en el dolor. Nuestra primera condición natural es dolorosa, pero todo ello no depende de nosotros, no es nuestra responsabilidad el sufrir y el tener que aceptar la vida como un flagelo. Orrego, ve en César Vallejo esta misma idea, la

cual se manifestaría de manera explícita en el poema la *Cena miserable* (1918), donde el poeta muestra el dolor de la existencia, explicitando la imposibilidad de alejarse de él en vida exclamando “¡hasta cuándo este valle de lágrimas donde nunca dije que me trajeran!”<sup>3</sup> (Orrego, 2011, v. V: 13). Para Vallejo toda la humanidad está conviviendo en este valle de sufrimiento, no es algo que él sienta, sino que por el contrario, es la falta que sufren todos los hombres. Orrego comprende las palabras del poeta y amigo haciéndolas parte de su argumento vital.

Pero a pesar de este dolor en los hombres, Orrego afirma que mientras más conciencia existe de nosotros mismos en ese dolor, más apuntamos a ser libres en el mundo, comprendemos nuestras posibilidades, entendemos que no hay verdades absolutas, sino que, por el contrario, relativas y con ellas nos debería bastar para poder convivir con él mismo. Nuestra libertad, se manifiesta como una solución a ese fracaso que se muestra en el sufrir, las posibilidades de existencias desde este momento las veríamos como infinitas.

El filósofo de la Bohemia Trujillana afirma que esa fe en la libertad surge como “inmanencia” (el mismo no tiene otra palabra que utilizar para dar referencia) que necesita desplegarse, es lo que espera el Ser en relación a “su realidad concreta”, liberarse de las trancas abstractas, ella es mucho más que al dolor, ya que esta sí depende de su pretensión de perdurar, dado que está en lo más profundo de él y aparece con el primer impulso vital concreto, al contrario del dolor y sus “cuitas” que se encuentran fuera de nuestra posibilidad de acción. Podríamos entender que en el momento de tener conciencia sobre el mundo, la fe en la libertad es lo que nos movilizaría a poder salir y superar la vida en tanto sufrimiento, de manera directa Orrego explicita que al tener conciencia sobre la misma debería concentrar todas nuestras energías. La libertad impulsa al hombre a la creación como a la aventura, y con

---

<sup>3</sup> El fragmento completo del poema de Vallejo es el siguiente: “Y cuando nos veremos con los demás, al borde de una mañana eterna, desayunando todos. Hasta cuando este valle de lagrimas, a donde yo nunca dije que me trajeran”.(Vallejo,2014:105) En el poema se está refiriendo al mundo entero, sentado al rededor de esa gran mesa. Esta familia que no se comprende en la cual no hay un amor verdadero, que lleva a burlarse entre ellos de una manera ebria mostrando “su amarga esencia de lo humano”.

esto a subsanar el dolor de lo inerte, ella es una búsqueda, es mucho más que simples palabras artificiales y escolástica como “existencia” y “esencia”, dado que ellas no entregarían posibilidad de trascendencia en el tiempo. Pero la libertad no la podemos demostrar más que por medio de la fe. La primera, en sí misma es una “carencia” y una “ausencia”, es una búsqueda constante, el hombre no trascenderá más que aceptando esta falta, ya que de esta manera su libertad no solo sería una palabra, sino que se podría hablar de ella como creadora, que partiría desde las intuiciones más profundas de la memoria.

Según Orrego el Ser se “captaría en la naturaleza dentro de su sabiduría”, a través de las mentes vigilantes de la filosofía nueva, refiriéndose al hombre que postula a la intuición dentro del conflicto. El Ser pasaría a ser una realidad no individual, esta se manifiesta en el movimiento colectivo de los hombres, y por este motivo es vivo y mucho más complejo, ya que se expresa en toda la naturaleza: “diríase que el destello del Ser en el hombre- quien actúa como mediador hipostático con el cosmos- se difunde en las entrañas del Universo entero como imperativo de libertad y de conciencia futura para todos los seres” (Orrego, 2011, v. V: 43 ). Los hombres al buscar y construir la libertad, toman una responsabilidad guiada por la simple:

“Expresión poética, que envuelve la emoción ontológica y una correspondiente y posible realidad Ontica, pero que sin ella no podría explicar jamás la integral y trascendente totalidad del hombre, como cúspide cimera del flujo evolucionante de la vida en la tierra”. (Orrego, 2011, v. V: 45)

La libertad nos llevaría a la construcción de nuevas culturas y de una nueva psicología profunda, dado que ella es viva e incompleta, siempre está en un impulso vital que la lleva a la trascendencia, al igual que los valores que la rodean y con esto llegaríamos a la comprensión

dinámica del Ser, que pensándolo como Orrego, siempre es una ventana por donde escapar y por necesidad es por el hombre por donde fluye este impulso.

Pero Orrego se preguntaba ¿Si todos los hombres pueden alcanzar la dimensión de su libertad? comprendiendo que para conseguirla, se logra por medio de actos violentos o heroicos de la voluntad de los individuos. Para Orrego, al igual que para Bergson, existen dos tipos de naturalezas dicotómicas que se manifiestan en la psicología humana; una es llamado la Artificial o Yo superficial, y la otra, Profunda o Yo psicológico. Orrego prefiere llamar a estas dos clases de naturalezas como “los hombres perjuros” y “los hombres Fehacientes”. Comprende, que estos dos se encuentran en una lucha en donde el primero niega la vida y el segundo la reafirma en todas sus dimensiones. El hombre que alcanza la “dimensión de la libertad” no puede tener las características de los perjuros, ya que ellos debemos verlos como enemigos de todo lo libre como también de toda la vida, en palabras de Orrego ellos “enmascaran al verdadero ser, lo falsifican en la rutina de la cultura, abjuran de su permanente y viviente fluencia, niegan la totalidad del hombre que solo se encuentra transfiriéndose hacia la libertad, que es su dimensión creadora (...)” (Orrego, 2011, v. V: 25). Al contrario, el hombre Fehaciente funciona de otra manera frente al quietismo exacerbado del primero, para Orrego este: “Conjura al Ser evocándolo para que no se pierda, a cada paso, como conciencia y realidad viva, lo conjura en un lenguaje originario y virginal a través de su misión y su vocación humana” (Orrego, 2011, v. V: 25) El Ser debe enfrentarse a su naturaleza fehaciente frente a su mismo Ser, no posicionándose frente a otro, de esta manera, este se concibe como creativo, su posición en el mundo es la necesidad de la libertad de creación, la cual se encuentra en un tiempo histórico determinado junto a sus cambios violentos que dan paso a la creación de nuevas civilizaciones. La historia en Orrego no debemos tomarla como una idea cadavérica sin movimientos, para salir de ese problema, Orrego nos trata de presentar a la historia como la Cultura que se manifiesta solo a través de la libertad que nunca llega

a su eterna creación, ya que siempre la convertimos en un acto criminal, pues la detenemos y la volvemos “cultura rígida negación opresora de la cultura cristalizada” es por ese motivo que hay que dejarla fluir. El hombre fehaciente busca siempre la fe en la libertad, en la creación de un nuevo lenguaje que apunte a una praxis de transformación y de superación de la tradición colonialista.

La libertad y la cultura al estar en una constante construcción dentro de un espiral infinito, solo se podrían dar en un tiempo que dura, como el que nos plantea Bergson en *Los datos inmediatos de la conciencia* (1889). La idea de Orrego es que este tiempo nos permite mantenernos y trascender, no podrían aparecer de la nada, ya que esto negaría rotundamente esta construcción temporal. El Ser en el nortino dura, no nace de una Nada que “separa la conciencia del mundo, de las otras conciencias y de sí misma, la para-sí del en-sí, lo presente del pasado” (Vassallo-Cabanchik, 2006: 95). Sartre piensa en su texto *La imaginación* (1936) -en donde desarrolla el concepto de Ser y temporalidad- que la conciencia estaría separada del mundo y no tendría relación la vida como un todo indivisible. Para Orrego, esto sería la negación de la metafísica, el inicio de un materialismo recalcitrante que desgasta la vida, es la pérdida de poder comprender un tiempo real y nos lanzaría a una temporalidad en donde existe una negación de la vida en su conjunto, ya que no se une la conciencia con el mismo y solo habría nada, promoviendo con esto la desaparición del Ser en un sentido cósmico. Entendamos esta temporalidad en Orrego como la manifestación de la naturaleza de la vida en un solo presente inmediato, Orrego nos habla del Ser en este presente como si fuera una “presencia” sin fraccionamientos, sin numeración, ni puntos que la dividan, entendiendo esto como una bola de nieve en descenso por la montaña y acumulando cada vez más material, fortaleciendo su estado actual y cambiante dentro de la acumulación. El tiempo desde este punto de vista se forjaría desde un pasado en acto que se moviliza a través de imágenes que ha sido construido con las intuiciones más profundas, permitiendo que estas aparezcan como imágenes en el

presente, perdiendo al futuro como necesidad teórica y práctica. El presente es el lugar único de la acción el mundo, es de una naturaleza temporal que dura y no se extingue el presente, contiene una energía “pretérita”. Nos comenta Orrego:

“El presente es la puerta de entrada, la vía del tiempo, el presente no es como cree Sartre, una huida hacia el futuro, sino un disparo hacia él, no huelle sino que cabalga al encuentro hacia a él (...) por esta razón, el presente, por un lado, es la invocación del ser, cabalga en la voz del hombre vocalizándose, se introduce en la entraña del verbo humano y lo hace elocuente y fecundo, se inserta en la palabra poética para conjurarla”( Orrego, 2011, v. V: 30 )

El pasado y el futuro solo serían extensión del presente, por eso no escapamos del futuro sino que ya estamos en marcha, así él y su comprensión, es solo a través de la creación incesante. El presente no escapa del pasado ni del futuro, ninguno de los dos son como creen los hombres perjuros y superficiales que le dan una fuerza mecanicista. Para el nortino, vivir en el presente aceptando ese riesgo, que es siempre estar discutiendo con el pasado y saliendo disparado como una bala al futuro impredecible, es la vida que los hombres deben aceptar, porque es la única manera de comprender el misterio de lo que implicaría vivir, es de alguna manera llegar a aceptar la actualización de la eternidad.

## **A manera de conclusión**

Para concluir, podemos afirmar que la idea temporalidad y de Ser planteada por Orrego, tiene influencias de la “metafísica espiritualista” y con esto aceptando todo lo que ello implica. E sta idea de Ser y tiempo en Orrego es manifiesta en otros textos, pero no de manera clara, pues la presenta aplicada en sus ideas latinoamericanistas y políticas profundizando mucho más en lo segundo. Estas ideas le permitieron

construir una proyección biológica y psíquica de una cultura mucho más amplia que la occidental que abriría la misión cósmica del indoamericano, el poder liberarse de las abstracciones europeas y aceptar su herencia como parte de la mezcla infinita de todas las culturas, comprender la sopa primordial y la “beligerancia histórica que ello implica”, permitiendo el poder “bucear en el abismo” sin preocupación de no encontrar nada sino que al mundo entero en su indeterminación. El texto de Orrego se muestra también como interesante frente al inicio de la discusión a saber sobre la concepción del tiempo en la metafísica y la fenomenológica. El nortino en su texto, como ya dijimos, se lanza en contra de las ideas de Sartre, pero no así entre todas las afirmaciones de Martin Heidegger que estaban siendo más notorios en la época y que de manera explícita se unen mucho más a la metafísica que al materialismo que se manifestaba en descenso gracias a estas nuevas avanzadas y por este mismo motivo a Orrego le parecían mucho más adecuadas para su reflexión filosófica y poder complementar sus ideas.

## **Bibliografía**

BERGSON, Henri (2007): *La evolución creadora*. Buenos Aires: Cactus.

JARA, Gonzalo. (2013): “La filosofía latinoamericanista de Antenor Orrego en la revista *Amauta*”. En: O, Fernández; P, Gutiérrez; B, Rojas eds: *Amauta y Babel. Revistas de disidencia cultural*. Valparaíso: Universidad de Valparaíso

ORREGO, Antenor, (2011): *Estación primera. Artículos de Amauta*. (Obras completas tomo I). Lima: Editorial Pachacútec.

\_\_\_\_\_ (2011): *Meditaciones ontológicas*. (Obras completas tomo V). Lima: Editorial Pachacútec.

SALAZAR, B, Augusto, (1968): ¿Existe una filosofía de nuestra América? En: <http://www.olimon.org/uan/bondy.pdf>

\_\_\_\_\_ 1965): *Historia de las ideas del Perú contemporáneo: El proceso del pensamiento filosófico*. Lima: Moncloa.

VASALLO y CABANCHIK, (2008): "Sartre y Bergson: el refugio del tiempo". En: Gonzales, Horacio (edit), (2008): *¿Inactialidad del bergsonismo?* Buenos Aires: Ediciones Colihue.

VALLEJO, César, (2014): *Obras poéticas completas*. Lima: Ediciones R. D. C.





**Coloquio CEPIB-UV 2015: Coloquio  
internacional pensamiento y exilio: a 80  
años de la Guerra Civil Española y el exilio  
republicano en América latina.**



# JOSÉ ARICÓ: UN “UOMO DI LA CULTURA”, ENTRE EL EXILIO EN MÉXICO Y LA TRANSICIÓN A LA DEMOCRACIA EN LA ARGENTINA

José Barbero<sup>1</sup>

## Resumen

El pensador argentino José Aricó (1931-1991) desarrolló su pensamiento en relación constante al devenir histórico nacional e internacional. En este aspecto, durante su exilio en México, Aricó se enfocó en gran parte de sus estudios en la década de los 80, a la problemática existente entre socialismo y democracia, y la funcionalidad del Estado dentro de estas cuestiones. Para Aricó, estos dos conceptos, más allá de ser binarios contrapuestos, son necesariamente posibles, en razón a proyectos que aborden críticamente los paradigmas liberales y comunistas que lograron conseguir la hegemonía discursiva. En este sentido, los ejemplos de “los socialismos con rostro humano” que brotaron por los años 50 y 60, y que fueron fuertemente reprimidos por la URSS, representan para Aricó experiencias críticas y reflexivas que intentaron acerca la democracia y el socialismo como horizontes políticos. Los trabajos que realizó Pancho Aricó, tanto en su calidad de editor como ensayista, manifiesta una necesidad urgente de este escritor argentino por trabajar críticamente la realidad vivida en América Latina, en razón de la democracia y socialismo. En este sentido, el pensamiento de Antonio Gramsci resultó ser de vital valor para repensar la estructura del Estado como aparato de organización social.

**Palabras claves:** “Aricó”, “socialismo”, “democracia”, “hegemonía”.

---

<sup>1</sup> Licenciado en Sociología por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

El intelectual argentino José María “Pancho” Aricó (Villa María, Córdoba, 1931 - Buenos Aires, 1991) fue “un socialista empedernido”, según palabras de su amigo filósofo Oscar Del Barco; “un eje de agregación”, lo considerará Beatriz Sarlo; “un comunista italiano, pero en Argentina”, dirá Oscar Terán; “un creador de empresas imposibles”, dirá Juan Carlos Portantiero; “un sembrador de paraísos”, volverá a decir Oscar Del Barco; “un ‘*uomo di cultura*’”, dirá Francisco Delich. Estas son algunas de las expresiones que las personas que lo conocieron utilizaron para sintetizar una trayectoria político-intelectual extendida por más de cuatro décadas, iniciada en la segunda mitad de los años '40 en las filas partidarias del comunismo argentino, del que fue expulsado en 1963. A su liderazgo en las dos etapas de la ya mítica revista *Pasado y Presente* (1963-65 y 1973) y en el cíclico trabajo de edición de los noventa y ocho números de los *Cuadernos de Pasado y Presente* (iniciado en 1968) debe Aricó buena parte de su primer reconocimiento nacional e internacional. Con el golpe militar del 24 de marzo de 1976 se vio obligado al exilio, siendo México el lugar elegido. Es su libro *Marx y América latina*, editado desde Perú en 1980, el que comenzará a hacer girar sus investigaciones en la órbita internacional, siendo hoy por hoy una pieza ineludible para quien quiera acceder a lo más elaborado en asuntos de sociología política contemporánea. Su regreso a la Argentina en la primera mitad de 1983, valiéndose de una atmósfera política en proceso de cambio, lo tendrá perseverante en sus habituales actividades de organizador político-cultural, de editor, de conferencista, de escritor de libros y artículos, actividades que no abandonará hasta su fallecimiento el 22 de agosto de 1991. Su protagonismo en el montaje de la revista *Controversia* (1979-81), en México, y del Club de Cultura Socialista (iniciado en 1984) y la revista *La Ciudad Futura* (iniciada en 1986), en Buenos Aires, es una instancia especial en la etapa madura de su producción. Una vez en el exilio, ¿cómo analizó Aricó las cuestiones democráticas y socialistas que lo ocupaban desde el origen mismo de su trayectoria político-intelectual?; de regreso en la Argentina, ¿cómo analizó estas mismas cuestiones, instalado de lleno en la llamada “transición a la democracia”?

Entre la variedad de espacios y eventos político-culturales en los que Aricó participó en sus días de exilio mexicano, nos importa resaltar el seminario “Hegemonía y alternativas políticas en América Latina”, realizado en la ciudad de Morelia (Michoacán) en febrero de 1980 y coordinado por el mexicano Julio Labastida Martín del Campo a instancias del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. La temática del ‘Seminario de Morelia’ giró en torno a la discusión sobre la funcionalidad metodológica y política del concepto gramsciano de hegemonía. Algunos de los investigadores participantes del seminario, provenientes de distintos puntos de América Latina y Europa, fueron los siguientes: Ernesto Laclau, Liliana de Riz, Emilio de Ípola, Norbert Lechner, Carlos Pereyra, Chantal Mouffe, Jordi Borja, Ludolfo Paramio, Jorge Reverte, Luis Maira, Juan Carlos Portantiero, Manuel Antonio Garretón, Fernando Henrique Cardoso, Pablo González Casanova y Francisco Delich. Cinco años después, el libro *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina* (México: Siglo XXI, 1985) reproducirá las ponencias de los conferencistas, siendo Aricó el prologuista. Adquiriendo en ciertos momentos una tonalidad benjaminiana, dicho prólogo se apoya en la siguiente base, eminentemente crítica y en todo influenciada por el carácter de la transición a la democracia que en Argentina se estaba dando:

En nuestra opinión, que como es natural puede o no ser compartida, se ha tendido a analizar más lo que existe, lo ya dado, lo que finalmente ha acabado por imponerse, que las alternativas que en la realidad se presentaron para que pudieran imponerse procesos efectivos de democratización y socialización progresiva de las sociedades latinoamericanas. En definitiva, buena parte de la reflexión teórica e histórica estuvo dedicada más al análisis de los vencedores que a la indagación de las alternativas que no pudieron resolver en su favor los vencidos. (Aricó, 1985: 11).

No obstante considerar que el destino para América Latina “se llama democracia” (Crespo y Marimón, 1999: 17), muy lejos está Aricó de aceptar el contenido asumido por la transición en Argentina. Esto lleva a que el rico potencial de la temática de la hegemonía se erija para el cordobés en punto neurálgico desde el cual las experiencias transicionales pueden recibir estímulos de momentos creativos de una tradición política específica, la socialista, que enérgicamente lograrse desmarcar la orientación transicional de una exclusiva o predominante nutriente liberal:

Cuando se afirma que los cambios son necesarios pero que es preciso esperar momentos de mayor tranquilidad para hacerlos, se supone que se puede alcanzar la ‘tranquilidad’ sin el cambio. En mi opinión ésta es una de las formas de soñar con los ojos abiertos porque se afirma en una creencia que rechaza las lecciones de los hechos y desplaza a un futuro imprevisible una necesidad del presente. Es difícil imaginar la consolidación de un Estado de derecho en la Argentina sin introducir cambios en la estructura del Estado y de la sociedad que den respuestas a las demandas de intervención colectiva que desbordan las limitaciones y flaquezas de las instituciones del constitucionalismo liberal clásico. (Aricó, 1986:...)

¿Podría crearse, con el potencial que ampliamente se le reconoce al criterio gramsciano de hegemonía, una combinación virtuosa entre las tradiciones democrática y socialista? ¿Podría el Estado de derecho, en su fibra íntima, verse recorrido por el torrente de aquella combinación y ser involucrado y transfigurado en un proceso de cambios estructurales?

Para Aricó las dificultades para construir una combinación democrático-socialista son mayúsculas, poniéndose así de manifiesto un desafío que la corriente crítica de las ciencias sociales a su entender debe afrontar. La edición, en 1981, del libro *Democracia y socialismo*.

*Historia de los últimos ciento cincuenta años (1789-1937)*, del alemán Arthur Rosenberg, convertido en el n° 86 de los Cuadernos de Pasado y Presente, enriquece de manera excepcional los insumos con los que Aricó afronta su desafío. Respondiendo a la orientación general del criterio de “democracia revolucionaria”, el libro de Rosenberg, cuya primera publicación en lengua alemana se había realizado en 1938, subraya la posición de Marx y Engels como “comunistas democráticos”: el vínculo estrecho de las expresiones “comunista” y “demócrata” constituye, al decir del propio socialista alemán, “una reunión de nombres que actualmente es muy insólita pero que entonces (1846) era absolutamente normal para todo militante revolucionario” (citado en Burgos, 2004: 307), haciendo además sobre esta temática una aseveración, por demás contundente, que abrió para Aricó (y sigue abriendo para nosotros) un verdadero campo de investigación en la historia intelectual, con incidencias profundas en el terreno político: “si no se toma en cuenta el movimiento democrático masivo de los años 1846-1847, toda la doctrina marxista de la revolución se presenta carente de sentido. Sería como especular sobre el mejor modo de navegar sin disponer de agua” (citado en Burgos, 2004: 307). *Demokratie und Socialismus*, de Rosenberg, más allá de haberse editado en idioma español por primera vez en Buenos Aires, en 1966, con el sello de la legendaria editorial Claridad de Antonio Zamora, es impulsada por el grupo *Pasado y Presente* para su reedición, sosteniendo en la “Presentación” (según Burgos, seguramente escrita por Aricó) que “la historiografía marxista contemporánea no ha producido desde entonces una contribución del mismo nivel sobre el tema” (Rosenberg, 1981) resaltando además su acentuadísima pertinencia para afrontar desde cierto ángulo las más caras exigencias político-culturales de los años ‘80: “los acontecimientos históricos más recientes no han dejado de poner al orden del día el problema teórico-práctico capital de la relación democracia-socialismo” (Rosenberg, 1981). En Aricó, la búsqueda de recursos históricos que sustenten la amalgama de las tradiciones democrática y socialista se hace persistente. Así, las no muy lejanas experiencias de oposición al “socialismo real”, primero

la del Octubre polaco-húngaro de 1956, luego la de la Primavera de Praga de enero-agosto de 1968, aparecían como respuesta a regímenes rápidamente devenidos apéndices de la URSS que habían abandonado sus promesas de origen. Aquellas rebeliones ensayaron dar masividad a un “socialismo con rostro humano” que parecía querer recorrer el camino de la “emancipación humana” expuesto por el joven Marx de *Sobre la cuestión judía*, dando protagonismo a consejos obreros en el desarrollo de una economía en proceso de industrialización y a mecanismos político-institucionales de democracia directa en las instancias municipales. En estas iniciativas populares de oposición en Europa del Este, había un momento originario que Aricó aspiraba rescatar, inexplicablemente desaprovechado en su momento, incluso menospreciado, que de excelente modo podía alimentar los esfuerzos con que en los años ‘80 se afrontaban las disputas por el sentido de las transiciones a la democracia:

Resulta curioso que en toda esta discusión actual sobre democracia y socialismo mientras se habló de muchas cosas, otras pasaron bastante ignoradas. Una de ellas es que la discusión más tensa, pero con enormes posibilidades de resolución positiva en el plano de la política, fue la que comprometió a socialistas y comunistas europeos – y no sólo a ellos, pues el ‘browderismo’ debe ser también colocado en ese terreno – a fines de la segunda guerra mundial. En los años 1945-1947, los procesos de transición encarados en los países de Europa oriental partían de la unidad socialista y comunista (no organizativa, sino política y de objetivos) para proponerse la construcción de una democracia avanzada (“nueva democracia”) con base en las reformas de estructuras y el pluralismo político. La alianza del bloque obrero urbano (socialista y comunista) con los partidos campesinos, que eran verdaderas expresiones de masa del mundo rural predominante en aquellas sociedades. Rechazado

el modelo soviético como único y excluyente, el método democrático aparecía como connatural al proceso de transición a una forma de sociedad autorregulada (Aricó, 1980: 15).

En la segunda mitad de los años '40, tiempo en que ocurría ese olvidado momento originario de Europa del Este, Aricó vivía sus primeros días como afiliado y aspirante a intelectual-militante del Partido Comunista Argentino. En 1948, para el centenario de la publicación del *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels, las conferencias no escasearon en un partido comunista culturalmente activo e intenso. Según recuerda Aricó, en aquellas conferencias (incluso en las que el propio Vittorio Codovilla brindara) se exaltaban las experiencias de Europa del Este, sin dejar de enfatizar la decisión con que esas “democracias populares” comenzaban a crecer como “democracias socialistas”. En aquel momento, el empeño por una imbricación dinámica de las tradiciones democrática y socialista, que se había hecho añicos durante los traumáticos treinta años de despliegue de la URSS, constituyó un aporte de especial envergadura que las experiencias de Europa del Este, con una valentía cultural y política que les otorgaba una fuerte identidad histórica, habían puesto en circulación en ese escenario internacional al que el Partido Comunista Argentino estaba siempre atento. Pero el extendido peso de la política rusa luego de su papel descollante en la segunda guerra mundial (con el condimento del tenor de su política exterior), no brindó oxígeno para la expresión de heterodoxias en aquellas sociedades sobre las que comenzaba a ejercer un control directo; y Aricó intenta mostrar algunos de los momentos más significativos de esta lamentable neutralización político-cultural de la que el propio partido comunista argentino acabó siendo parte:

El noviazgo entre democracia y socialismo duró muy poco tiempo. En realidad, ya estaba roto con los acontecimientos que condujeron en septiembre de 1947 a la constitución

del Cominform, aunque el cambio de ruta apareciera públicamente por los mismos días de las conferencias codovillianas cuando la resolución condenatoria de Yugoslavia, lanzada por el Cominform el 28 de junio de 1948, frente al estupor y la incredulidad del movimiento comunista mundial, mostró que el período de las ‘vías nacionales’ quedaba clausurado quizás para siempre. (Aricó, 1980:15)

Pero las “vías nacionales” que en un primer momento se habían proyectado en Europa del Este (y los movimientos de oposición al ‘socialismo real’ que luego irrumpieron en el período 1948-1968) podían ser muy provechosamente recuperadas como apoyo para pensar los procesos de transición a la democracia en Argentina y en el resto de América Latina. Al fin y al cabo, el historial del Pacto de Varsovia mostraba el carácter contrarrevolucionario de lo que protegía, dejando por consiguiente en evidencia la riqueza que sus víctimas donaban a las posibilidades de imbricación dinámica democrático-socialista. Pero, bajo los efectos del XX Congreso del PCUS en 1956, ¿por qué en su momento las interrupciones de Europa del Este no habían tenido mayor presencia en las preocupaciones de Aricó? A esta pregunta el cordobés respondía, en una de sus últimas entrevistas a pocos días de su fallecimiento, con un rutilante y expresivo “no lo entiendo, no lo podría... no logro...” (Altamirano y Filippelli, 1995)<sup>2</sup>. Ante el desafío de Aricó de insertar la cultura socialista en la apertura de instancias de democratización, eran los años ‘80 los que daban crédito al ejercicio selectivo de la memoria política que recuperara aquellas experiencias luego de un descuido que se tornaba inexplicable. En este sentido, parece haber vuelto a la mesa de trabajo de Aricó la fuerza argumental de “El stalinismo y la responsabilidad de la izquierda”, aquel artículo

---

<sup>2</sup> Esta entrevista fue publicada en video en el n° 43 de la revista *Punto de Vista* (Buenos Aires, agosto de 1992). Consideramos necesario aclarar que, publicada primero en video-VHS en 1992 y luego en papel en 1995, la entrevista fue realizada a pocos meses del fallecimiento de Aricó (probablemente en mayo-junio de 1991), ocurrido el 22 de agosto de 1991. La entrevista puede verse y escucharse en la siguiente dirección electrónica: <https://www.youtube.com/watch?v=lb8Yu-qQ37g>, encontrándose la temática aludida entre los minutos 25:00 y 26:37.

suyo con que se inauguraba la sección “Mundo contemporáneo” del número 2/3 de *Pasado y Presente*, allá por la segunda mitad de 1963. Quizás la razón fundamental de la recuperación de aquella rebeldía de Europa del Este era su lección de que la lógica democrática no debía ser *instrumentalizada*, como terreno táctico para operaciones revolucionarias que de socialistas sólo tenían pretensiones y suposiciones, sino que debía ser ‘la’ atmósfera, convertida en “valor universal” del desenvolvimiento del socialismo como un movimiento de masas capaz de extender y profundizar procesos de democratización que lo abarcaban.

Pero siendo diverso, el ideal socialista se sostiene como tal sólo a condición de admitir al método democrático como camino de su efectivización. Sólo así el mundo incontenible de lo diverso y de lo complejo puede abrirse paso de una manera no negativa, sino positiva, como una nueva forma de vida moral y cultural de masas (...) La pluralización social, y por lo tanto el método democrático de resolución de las diferencias en eterno proceso de aparición y desaparición (los ‘nuevos sujetos sociales’), aparecen así como los fundamentos sobre los cuales el socialismo puede abrirse paso. (Aricó, 1980: 16).

Con los nuevos sujetos sociales que se presentaban en los años ‘80 podía recuperarse el sentido que a la historia social del siglo XX imprimieron la rebeldía yugoslava del ‘48 y las reacciones opositoras de los años ‘50 y ‘60 en Polonia, Hungría y Checoslovaquia ante sus propios gobiernos y ante una URSS omnipotente, omnipresente, omnisciente. Son estos nuevos sujetos sociales, desde su pluralidad y plasticidad, los que pueden viabilizar la perspectiva de Aricó de imbricar democracia y socialismo desde la dimensión de lo público-social, para impactar con fuerza en las dimensiones del individualismo posesivo y del Estado:

La admitida dialéctica entre democracia y socialismo fue rota no simplemente porque los comunistas eran y son autoritarios por su teoría y por su práctica política. Dejando de lado este problema que requiere de un discurso distinto, hay que reconocer que esa dialéctica se rompió porque toda propuesta de transición, en la medida en que está colocada *necesariamente* en un plano productivista, *es esencialmente autoritaria* y genera tensiones que acaban por apagar la democracia. No se puede reorientar en un sentido anticapitalista el funcionamiento de la vida económica de una sociedad sin una decisiva presencia del estado. Pero un proceso de estatalización creciente de la sociedad provoca un sofocamiento cada vez mayor de los espacios democráticos. Este es el dilema que se planteó en aquel entonces y es el dilema en que están encerrados los procesos de cambio hoy. (Aricó, 1980: 15)

Desde el exilio mexicano, partícipes de una perspectiva renovadora de la izquierda latinoamericana, los peronistas y marxistas que integran la revista *Controversia* hacen esfuerzos denodados para explicar (y explicarse) lo que consideran una derrota de las clases populares argentinas de los años '70 y expresan un objetivo general que contempla su retorno a la Argentina: "reflexionar críticamente sobre temas centrales para la reconstrucción de una teoría política que pueda dar cuenta de una transformación sustancial de nuestro país" (Aa. Vv., 1979: 1). En esta reflexión (auto)crítica planteada por *Controversia*, que sin cambiar palabra podría haber sido escrita por Aricó en una nota suya, intentando la "reconstrucción de una teoría política", podemos apreciar un nudo de intereses que, en rigor de verdad, será común a no pocos exponentes del campo intelectual y político latinoamericano. Para considerar sólo uno de los varios exponentes, este nudo de intereses contará con grandes aportes de la intelectualidad brasileña, con influencias que se proyectarán directamente sobre la formación del Partido de los Trabajadores en el despuntar de los años '80. Producto

sobresaliente de esta intelectualidad brasileña, en la que la herencia de Gramsci adquiere una presencia imposible de exagerar; el libro de Carlos Nelson Coutinho, *A democracia como valor universal* (Sao Paulo, Librería Editora Ciências Humanas, 1980), que todavía llamativamente no ha recibido traducción al castellano, es un indicador de esta atmósfera de renovación en la cultura de izquierdas latinoamericana. Sobre el libro de Coutinho, resaltamos la explícita influencia de argumentos del político Enrico Berlinguer, líder del Partido Comunista Italiano y artífice de aquella estrategia “eurocomunista” que en la segunda mitad de los años ‘70 circuló como seductora promesa en los países de la Europa latina, con su arquitectura política diseñada en los partidos comunistas de Italia, Francia y España. En esta corriente renovadora de la izquierda latinoamericana, el Seminario de Morelia aparece como un espacio de confluencia de referentes intelectuales desde el cual, a través de una labor de actualización y perfeccionamiento del criterio de hegemonía, se busca interceder en el desarrollo de las ciencias sociales intentando crear canales de confluencia con proyecciones políticas de las clases populares.

En primer lugar – dice Aricó - convendría insistir sobre el sentido del seminario, que no se propuso analizar cómo y a través de qué caminos se impuso históricamente la hegemonía de las clases dominantes en las naciones latinoamericanas, sino, más bien, cómo y a través de qué procesos y recomposiciones teóricas y prácticas puede construirse una hegemonía proletaria, o popular – la definición ya constituye de por sí un tema de debate – capaz de provocar una transformación radical acorde con las aspiraciones democráticas de las clases trabajadoras del continente. (Aricó, 1985: 11).

¿Encontrarán determinados agrupamientos intelectuales, incluyendo a los protagonistas del ámbito académico, modalidades de intervención pública que contribuyan a suturar la herida profunda entre cultura y política? Parafraseando a Marx, “ni la crítica se ejercía como arma,

ni las armas necesitaban de la crítica para encontrar un fundamento” (Aricó, 1985: 12). Esta expresión marxiana de la que Aricó se hace eco tiene relación directa con la realidad latinoamericana de la primera mitad de los años ‘80, significando que, al menos desde la finalización de la segunda guerra mundial, la desconexión entre corrientes críticas de investigación social y propuestas políticas de transformación social se ha hecho insoportable. A modo de ejemplo y antecedente, es la trayectoria del italiano Antonio Gramsci (sin olvidar la del peruano José Carlos Mariátegui, epicentro de la sensibilidad de Aricó), en la que las dimensiones cultural y política buscan dramáticamente articularse, la que nos pone en aviso sobre la necesidad de reconocer la magnitud de este problema para afrontar las innumerables dificultades que implica cualquier intento serio de superarlo. La ausencia de bazos comunicantes entre cultura y política que Aricó subraya, toma la dimensión de un flagelo, convirtiéndose en un problema que la intelectualidad crítica con capacidad de llegada a suelo latinoamericano deberá contribuir a solucionar en pro de la creación de condiciones para el desarrollo, por definición simultáneo, de una “conciencia nacional-popular” y una “reforma intelectual y moral”.

Dejando de lado en este trabajo los aspectos atinentes a la base histórica de sustentación de la noción gramsciana de hegemonía, nos importa en cambio referirnos a la morfología de dicha noción, de la cual Aricó enfatiza la creatividad de Gramsci para superar la noción de “alianza de clases” que se desprende de la propuesta leniniana, encontrando en la noción de “bloque histórico” la fuerza para efectivamente subsumir y superar la noción de “alianza de clases”. Con la creatividad de este aporte, Gramsci agudiza la crítica a todo aquello que pueda enclaustrarse en posiciones “económico-corporativas” y que sea portador de una serie trágica de imposibilidades que anulen en las clases subalternas la posibilidad de “devenir Estado”. Si bien la superación gramsciana de la noción de alianza de clases supone a Lenin, a Aricó no le tiembla el pulso a la hora de subrayar la decisiva *irreductibilidad* de Gramsci a Lenin. La morfología del criterio

gramsciano de hegemonía, que toma definitivamente cuerpo en la cárcel mussoliniana en la primera mitad de la década del '30, aparece como eficaz antídoto ante la "crisis del socialismo" (no sólo del marxismo) que ampliamente circula en la década del '70 y en la que Aricó se ve directamente involucrado, concentrándose así en Gramsci el repertorio argumental sobreviviente de un *corpus* marxista largamente paralizado. A mediados de los años '80, con treinta años acumulados como estudioso de Gramsci, Aricó reconoce en su legado intelectual y político (y también moral) una potente capacidad operativa para afrontar con ambiciones transformadoras las transiciones a la democracia en América Latina, evitando que los sectores populares sean enfriados o cauterizados en un Estado de derecho ganado por la corriente liberal.

La lectura de Aricó sobre las intenciones de fondo del Seminario de Morelia, principalmente sobre lo que deja respecto al aporte de Gramsci y a la morfología del criterio de hegemonía, lo hacen desembocar en profundos interrogantes sobre la constitución de las clases populares y su comportamiento político:

Un problema que afloró con particular agudeza en el seminario versó precisamente sobre la validez del principio teórico y político del proletariado como clase fundante, como soporte histórico y social de una nueva forma de sociedad. Algunos ponentes analizaron con mucha claridad los peligros que implica pretender deducir de las posiciones que se ocupan en las relaciones de producción ciertos comportamientos sociales que permitan establecer por sí mismos la constitución de sujetos sociales soportes de transformaciones radicales. La concepción de sujetos sociales 'preconstituidos', que deriva de una lectura ingenua del pensamiento de Marx pero que sigue siendo aplastantemente dominante en el sentido común marxista, se convierte de tal modo en la matriz esencial del reduccionismo economicista, limitación

que con distinto énfasis los participantes del seminario tendieron a considerar como la traba fundamental para la reconquista de la capacidad explicativa y proyectiva del marxismo. (Aricó, 1985: 14).

Textos como los hasta aquí citados nos obligan a una matización de ciertos aspectos de la interpretación de Raúl Burgos en su magnífico libro *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*, cuando dice que la participación de *Pasado y Presente* en el proyecto socialdemócrata del gobierno de Raúl Alfonsín llevó al grupo “a sobrevalorar la *democracia política* en detrimento de la *democracia social*, adoptando una visión fuertemente ‘institucionalista’ o ‘hiper-politícista’ del proceso de transición”, llevándolo también a un “debilitamiento relativo del lugar de las ideas gramscianas en las posiciones teóricas del grupo” (Burgos, 2004: 16). Si esto puede aplicarse a varios integrantes del grupo (como, por ejemplo, a Juan Carlos Portantiero), no creemos que pueda aplicarse a Aricó. Si bien Aricó no estuvo del todo ajeno a casi ningún posicionamiento de integrantes destacados del grupo, eso nunca lo llevó a la sobrevaloración de la democracia política en detrimento de la democracia social, ni a la adopción de una visión fuertemente institucionalista o hiper-politícista respecto a la transición a la democracia, ni tampoco a un debilitamiento de los escritos de Gramsci en la trama de sus investigaciones. Todos sus libros y gran parte de sus escritos e intervenciones públicas lo evidencian claramente, entre ellos los fragmentos de textos que aquí seleccionamos para mostrar ciertos aspectos de sus estudios entre los años 1979 y 1986. Tanto las fuentes como los resultados de su intensa búsqueda de una combinación inédita entre democracia y socialismo colocan a cualquiera de los giros institucionalistas e hiper-politícistas de Aricó (que no faltaron) en lugares acentuadamente menores y periféricos de su producción. En este sentido, nos parece imprescindible recordar el remate de la nota, a propósito del reciente fallecimiento de Aricó, escrita por Portantiero, publicada en el n° 56 de la revista peruana *Socialismo y Participación*, de diciembre de 1991:

ante la pregunta esgrimida por Aricó en el prólogo a su libro *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América latina*, “¿Se puede imaginar una democratización radical de la sociedad si no se incorpora de algún modo la hipótesis-límite de otra sociedad en la que se vuelva innecesaria la existencia de gobernantes y gobernados?”, Portantiero responde, “No, hermano querido, no se puede” (Portantiero, 1991: 10). Esta minúscula situación es a nuestro entender grandemente expresiva de las no pocas ni menores diferencias que surcaron al grupo *Pasado y Presente*, siendo además expresión indirecta de la no incorporación de Aricó a aquellos giros atribuidos por Burgos al grupo, sosteniendo el cordobés en el núcleo mismo de sus preocupaciones una serie de interrogantes, al fin y al cabo motores de todo un programa de investigación y militancia, siempre abierto y en ebullición, que no dejaban de orientarlo hacia una “transformación radical” de la sociedad. De este modo consideramos que, en más de una cuestión fundamental, al aporte de Aricó hay que distanciarlo del grupo *Pasado y Presente*, sin esquivar aquellas ocasiones en las que resulta necesario incluso contraponerlo.

¿Podría suturarse la intolerable herida entre cultura y política? Las clases populares y la cultura socialista no encontrarán puntos de conexión si a esta honda herida no se le dan soluciones concretas. La fundación del Club de Cultura Socialista a mediados de 1984, en Buenos Aires, intentará dar respuestas parciales a esta pregunta. En la *Declaración de principios* del Club, texto colectivo en el que aparece el nombre de Aricó como “presidente” de la comisión directiva, podemos constatar ciertas líneas maestras del discurso en el que el cordobés viene instalándose desde los días de exilio y con el que, de nuevo en su país, continúa la lucha por llenar a la imbricación democrático-socialista de un contenido innovador:

Para encontrar el paso humano de las cosas hoyes necesario pensar posibilidades nunca exploradas, alternativas no recorridas, que permitan aceptar la contradictoriedad de lo moderno. Y sólo así es posible indagar por los caminos

que permitan adecuarla a las necesidades de los hombres. Porque somos parte de la crisis y porque no podemos ya confiar en que exista un camino que nos permita ‘alcanzar’ a las grandes democracias occidentales, los argentinos, como los latinoamericanos, quizás tengamos ante nosotros una posibilidad inédita de imaginar y recorrer un camino alternativo al seguido por los países centrales, prisioneros como están de una dinámica incontrolada y perversa del desarrollo y de una forma enajenante de la vida social. (...) Y una nueva cultura socialista que conlleve una nueva concepción del cambio y de sus instrumentos, sólo puede elaborarse a partir de la crítica del espíritu y de las prácticas estatistas y autoritarias que dominaron las sociedades post-capitalistas de este siglo. Revisar ese legado estatista, patrimonio tanto del leninismo y sus variantes cuanto de la socialdemocracia, que hace del Estado el instrumento privilegiado – por no decir único – de la transformación social y que concibe al socialismo como un orden que se construye de arriba hacia abajo, es una de las condiciones de innovación para no caer en los estereotipos del pasado y ser víctima de sus efectos totalitarios. (Aa. Vv., 1984: 41).

El carácter inédito que Aricó le intenta dar a la integración entre democracia y socialismo se desprende de un “mar de fondo”, de larga data, que aún no ha sido visto. Esa entidad de inasible dinámica que conforma la presencia dominante de lo diverso y lo contradictorio y que fue complicando a las distintas versiones del capitalismo y del socialismo real en el transcurso del siglo XX, es identificada por Aricó como “dilatación de la subjetividad”, poniendo descarnadamente en evidencia que lo político dejaba de concentrarse exclusivamente en el Estado. Es una realidad que “rompe los ojos”, sin embargo la cultura socialista ha estado lejos de advertirla. Es en esta omisión donde quizás encontremos lo más agudo de la denominada “crisis del socialismo”,

pero también de la denominada “crisis de la democracia”. La búsqueda de Aricó de integración dinámica democrático-socialista enfrenta con radical conciencia esta doble y simultánea crisis, llevándonos a la convicción de que precisamente en esta encrucijada descansa el meollo de su perspectiva respecto a la transición a la democracia. Dicho de mejor manera, la “dilatación de la subjetividad”, que experimentó hasta los años '80 un sostenido *crecimiento*, requería ahora experimentar un *desarrollo*, exigiendo este pasaje (de eminente contenido cualitativo) una refundación teórico-práctica tanto de la democracia como del socialismo. En la urticante obra *El concepto de 'lo político'* del intelectual reaccionario alemán Carl Schmitt, cuya edición en español Aricó promueve desde la editorial Folios en 1983, se encuentran para el cordobés elementos que iluminan inmejorablemente este proceso y a través del cual podemos evaluar (críticamente) los programas políticos que en el siglo XX hizo surgir como respuesta:

Crear que en las nuevas situaciones en que se presenta el problema de la guerra, y en un mundo en que el Estado ha perdido el monopolio de lo político – como lo pone claramente en evidencia el debate teórico actual sobre la llamada ‘crisis de la democracia’ -, pueda éste reconquistar el ‘aura’ que el corrosivo análisis schmittiano contribuyó a disolver, sería una vana ilusión, otra tentativa estéril de retornar a un mundo definitivamente sepultado. La consumación de un proceso que ya no puede impedir la irrupción de nuevos sujetos y la generalización inaudita de la política marca un momento de traspaso de época histórica. La notable dilatación de la subjetividad (...) no pareciera ser integrable a través de los mecanismos de una sociedad altamente conflictuable en Occidente, o de un sistema fuertemente ideologizado como en los países de socialismo ‘real’. La diversidad de lo real muestra hoy (...) la materialidad de un sujeto que se presenta como irreductible al sueño utópico de una sede privilegiada –

sea el estado, el partido o la iglesia – desde la cual se dicte la ley al mundo. (Aricó, 1984: 20).

Si para Aricó debe evitarse que el constitucionalismo liberal clásico sea la corriente exclusiva o predominante en el proceso democrático, hay que evitar también que las expresiones del marxismo-leninismo, del populismo y de la socialdemocracia lideren la influencia sobre las posibles proyecciones socialistas. Pocos elementos se encontrarán en esas experiencias que sean requeridos por las cuestiones de fondo en los nuevos ensayos, que de ahora en más, con un contenido humanista-leonardiano, deberán orientarse hacia un desarrollo integral de la personalidad humana. Las pautas de trabajo de Aricó parecen señalarnos que la crítica político-intelectual debe tomar más que nunca el camino de la creatividad, moviéndose a la manera de un péndulo, yendo de lo olvidado a lo inexplorado, intentando la recuperación-reconceptualización de aquellas posibilidades que las luchas de las clases populares argentinas y de otras geografías dejaron pendientes. Una expresión dominada por cierto espíritu de modernización, la de “democracia social avanzada”, es el nombre que toma este auténtico desafío a la imaginación sociológica que en el momento fundacional del Club de Cultura Socialista, con la pluma de Aricó que creemos adivinar, se pronuncia con orgullo: “Estamos convencidos de que (...) nuestra realización como nación de democracia social avanzada no puede ser ya – en el caso de que alguna vez lo haya sido – la recuperación de caminos antes recorridos.” (Aa. Vv., 1984: 40). Y no es superfluo que en determinadas circunstancias los desafíos adquieran un nombre, capaz incluso de transformarse en idea-fuerza con la que atacar aquello que en la *Declaración de principios* se denomina “crisis de civilización” y que no puede dejar de resultar evidente “para quien sepa leer la prosa del mundo” (Aa. Vv., 1984: 40). Si algo está en condiciones de asegurar Aricó, y algo ha sido dicho ya, es que la crisis de civilización será imposible de superar con los criterios productivistas que ampliamente han sido aceptados, hasta el punto brutal y grotesco de la naturalización, en un mundo regido por los valores de los principales contendientes de la Guerra Fría, que no dejan de “insistir en un camino de desarrollo que

potencie indiscriminadamente la supuesta necesidad de los procesos económicos, científicos y tecnológicos tal cual ellos se dan” (Aa. Vv., 1984: 40). El espíritu de modernización que en Aricó acompaña a la expresión “democracia social avanzada”, está dotado de un punto de vista crítico respecto al tipo unidimensional de modernización en el que ha caído la racionalidad occidental en el transcurso del siglo XX. Para Aricó, el aún no registrado fenómeno de la “dilatación de la subjetividad”, dejando entrever las implicancias estructurales que una cabal asimilación de este fenómeno tendría en la cultura y en la política de nuestras sociedades, obliga a impulsar la diversificación de la racionalidad occidental. Múltiples racionalidades fueron desplegadas por diferentes actores sociales en distintos momentos y lugares del siglo XX, pero han muerto por sofocación ante el reinado de la racionalidad instrumental (por mencionar algo, la mutilada trayectoria soviética en los primeros años de la Revolución Rusa y de los consejos obreros en la Europa de entreguerras, deben considerarse ejemplos fuertes de racionalidad no instrumental derrotada). Ubicándonos en ciertos lugares de la teoría social contemporánea y aceptando observaciones de Jürgen Habermas, quizás encontremos en las opciones políticas de la sociología de Max Weber (atendiendo a lo que consideramos negativas consecuencias de su pesimismo) un síntoma del hecho de que la extensión de la racionalidad occidental llegara a coincidir casi totalmente con la de la racionalidad instrumental. Desarrollos críticos del dominio de la racionalidad instrumental no faltaron ni en la cultura ni en la política, pero en términos de “relaciones de fuerza” estuvieron a un abismo de poder diversificar la gramática institucional del proceso histórico contemporáneo, del cual la racionalidad instrumental fue a la vez causa y efecto. Y por si esto fuera poco, vemos que las consecuencias de este proceso agravaron la situación del pensamiento crítico cuando advertimos que experiencias masivas que se proclamaron del socialismo acabaron siendo vanguardia y, peor aún, aceitadas correas de transmisión de aquella exitosa evolución institucional de la racionalidad instrumental.

¿Para qué editar nada más y nada menos que a Carl Schmitt, a fines de 1983, en pleno despertar del proceso de transición a la democracia en la Argentina? En Aricó, el salto cualitativo que sobre sí misma y de manera urgente debe imponerse la cultura socialista será viable si se dispone a medirse con aquellas construcciones intelectuales y políticas que, por distintos caminos, incluso por los más insospechados, han brindado los mejores elementos de interpretación del siglo XX. En una operación cultural de este tipo, de reinscripción de la cultura socialista en el amplio escenario de la cultura contemporánea, podrán crearse condiciones óptimas para identificar y desarrollar en todos sus términos la cuestión de la “dilatación de la subjetividad” y para abrir posibilidades de politización de las clases populares, entrando en frontal contraste con cualquier dinámica de Estado que porfiadamente pretenda secuestrar en sus mecanismos toda la energía de lo político (significando esto para Aricó una razón más que suficiente para un redescubrimiento-relanzamiento de los escritos de Gramsci). Y la obra de Schmitt nos permitiría ver algo más general: cómo a lo largo del siglo XX, producto de injustificables criterios dicotómicos, la lógica de las estatizaciones se opuso y acabó obstaculizando a la lógica de las socializaciones. Para Aricó, el fenómeno de la ‘dilatación de la subjetividad’ llegaba a los años ‘80 como la variopinta y movедiza plataforma de la cual partir para encarar la doble crisis, la de la democracia y la del socialismo, siendo una inédita combinación de ambas tradiciones la que puede brindarle a aquel fenómeno posibilidades que ninguna de las creaciones políticas del siglo XX le ha brindado.

Sería completamente erróneo darle al explícito anti-estatismo de Aricó el carácter de una negación de la intervención estatal: para el cordobés, siguiendo la estela de Gramsci, distintas formas de intervención estatal son patrimonio irrenunciable de aquellas corrientes críticas de la cultura política de la modernidad: como ya lo hemos citado, para Aricó “no se puede reorientar en un sentido anticapitalista el funcionamiento de la vida económica de una sociedad sin una decisiva presencia del Estado”. Así, mucho y decisivo es para Aricó el “interés público” que

la actividad estatal debe desplegar sobre distintas instancias de la sociedad y de la economía en un programa de “democracia social avanzada”, pero más decisivos aún son los mecanismos de intervención que desde los sectores civiles-populares deben implementarse sobre los ámbitos del Estado (y a través de ellos sobre la economía), poniendo en juego todo el “interés público” que puede portar un proceso de empoderamiento de las clases subalternas en América Latina. Este doble movimiento, que luce casi como un descubrimiento en el ámbito de la sociología política, tendiente a conjugar el “interés público” de las intervenciones estatales y de las clases subalternas, es presentado por Aricó como el programa aconsejable, deseable diríamos, capaz de construir una imbricación democrático-socialista que, refundando el criterio de progreso, únicamente podrá orientarse en sentido neocivilizador-emancipatorio si el interés público de un variopinto mundo civil-popular progresivamente empoderado resulta en último término preponderante. En esta dilemática conjugación se manifiestan los aspectos medulares del manejo que Aricó realiza de la noción gramsciana de hegemonía, pero más aún del peso de esas otras nociones gramscianas de “sociedad regulada” y “bloque histórico”. Siguiendo esta huella, sería importante detenernos en aquellos pares conceptuales como los de “cantidad-calidad”, “objetivo-subjetivo” o “contenido-forma”, con los que el Gramsci de los *Cuadernos de la cárcel* intentó desmarcarse de la nociva rigidez, saturada de compartimentos estancos, impuesta por la metáfora arquitectónica “estructura-superestructura”, que ofició durante mucho tiempo como categoría modeladora de todo un cuerpo de doctrina, el de la *vulgata* marxista, ya caduco<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Para profundizar este tema, ver Cospito, Giuseppe, *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei 'Quaderni del carcere' di Gramsci*, Napoli, Bibliopolis, 2011. Esta obra de Cospito, joven filósofo italiano y exponente clave de la nueva generación italiana de investigadores de la obra de Gramsci, será próximamente editada en español por la editorial argentina Peña Lillo/Continente, con traducción y prólogo de Juan Jorge Barbero y una “nota a la edición en lengua española” del prestigioso gramsciólogo italiano Francesco Giasi, actual vice-director de la Fundación Instituto Gramsci de Roma.

Pero, además, en las más de cuatro décadas de “imaginación sociológica” que Aricó ha desplegado, las cuestiones político-intelectuales fueron acompañadas de cuestiones vitales, emocionales, de sensibilidad, tal como el norteamericano Charles Wright Mills describiera en su libro inolvidable. Fue en 1990, en un seminario organizado en Perú por DESCO sobre el significado de lo popular en América Latina, cuando el sociólogo peruano Sinesio López conversó con Aricó por última vez:

Frente a la crisis del comunismo y del marxismo, y a las masivas deserciones de los intelectuales de izquierda, pensé siempre que Pancho Aricó estaba condenado a ser y a morir socialista. [...] Para cerciorarme le pregunté esta última vez que lo vi si seguía siendo marxista. Me contestó que el socialismo y la democracia eran una opción por la que valía la pena vivir y también morir. (López, 1990: 5).

### **Bibliografía**

AA. VV. (1979), Editorial. *Controversia*, nº 1.

AA.VV. (1984), Club de Cultura Socialista: Declaración de principios. *Punto de Vista*, nº 22.

ALTAMIRANO, Carlos y Filippelli, Rafael (1995), La última entrevista de Aricó. *Estudios*, nº5.

ARICÓ, José (1980), Ni cinismo ni utopía. *Controversia*, nº 9-10.

\_\_\_\_\_ (1984), Prólogo. En Schmitt, Carl, *El concepto de 'lo político'*. Buenos Aires: Folios.

\_\_\_\_\_ (1985), Prólogo. En Labastida Martín del Campo, Julio (coord.), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México: Siglo XXI.

\_\_\_\_\_ (1986), Una oportunidad de ponernos al día. *La ciudad futura*, nº 2.

BURGOS, Raúl (2004), *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires: Siglo XXI.

CRESPO, Horacio y Marimón, Antonio (1999), *José Aricó. Entrevistas, 1974-1991*. Córdoba (Argentina): Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba (presentación y edición Horacio Crespo).

COSPITO, Giuseppe (2011), *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei 'Quaderni del carcere' di Gramsci*. Napoli: Bibliopolis.

COUTINHO, Carlos Nelson (1980), *A democracia como valor universal*. Sao Paulo: Librería Editora Ciencias Humanas.

GRAMSCI, Antonio (2011), *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, traducción de José Aricó. Buenos Aires, Nueva Visión.

LÓPEZ, Sinesio (1991), Pancho Aricó. *Socialismo y participación*, nº 56.

PORTANTIERO, Juan Carlos (1991), ¿Cómo imaginar una sociedad mejor? *Socialismo y participación*, nº 56.

ROSENBERG, Arthur (1981), *Democracia y socialismo. Historia de los últimos ciento cincuenta años (1789-1937)*. México: Cuadernos de Pasado y Presente, nº 86.



# HECHO EN EL EXILIO: EL PROCESO DE “AMPLIACIÓN METODOLÓGICA” PROPUESTO POR ARTURO ANDRÉS ROIG.

Adriana María Arpini<sup>1</sup>

## Resumen

En Argentina, el 14 de agosto de 1974, asumí como Ministro de Educación Oscar Ivanissevisch. Se mantuvo en la cartera hasta el 11 de agosto de 1975. El objetivo explícito de su *misión* era “eliminar el desorden” en la universidad y producir la “depuración ideológica”. Así comenzó un nuevo proceso de vaciamiento de las universidades y de exilio de la razón –tal vez el más doloroso de la historia argentina–. Son todavía pocos los trabajos que encaran el estudio de esta etapa del pensamiento argentino. Intentamos aportar a tal pesquisa mediante el análisis de la producción de Arturo Andrés Roig, entre 1973 y 1984 –mayormente realizada durante el exilio–, referida a las etapas seguidas en el proceso de ampliación metodológica para el estudio de la Historia de las Ideas Latinoamericanas y de la Filosofía Latinoamericana.

**Palabras clave:** “Exilio exterior”, “exilio interior”, “ampliación metodológica”, “*a priori* antropológico”, “universo discursivo”.

En Argentina, el 14 de agosto de 1974, poco después de la muerte del entonces presidente, Gral. Juan Domingo Perón, asumí como Ministro de Educación Oscar Ivanissevisch, en reemplazo de Jorge Taiana. Se mantuvo en la cartera durante un año, hasta el 11 de agosto de 1975. El objetivo explícito de su *misión* era “eliminar el desorden” en la universidad y producir la “depuración ideológica” (Izaguirre,

---

<sup>1</sup> **Adriana María Arpini** (Argentina, 1952), Es Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), Doctora en Filosofía por la misma Universidad, donde actualmente se desempeña como profesora de grado y posgrado.

2009; Bonavena y otros, 2007). Durante ese período se incrementaron las muertes y desapariciones, así como las cesantías de docentes, estudiantes y personal de apoyo académico de las universidades argentinas, y se sucedieron atentados contra quienes eran sospechados de sostener y difundir ideas marxistas y/o subversivas. Así comenzó un nuevo proceso de vaciamiento de las universidades y de exilio de la razón –tal vez el más doloroso de la historia argentina–. Muchos partieron con rumbo a Europa, Estados Unidos o diversos países de América Latina –“exilio exterior”–, otros quedaron en el país separados de sus cargos o imposibilitados de acceder a la universidad (ni como docentes, ni como graduados, ni como alumnos) o a otros cargos públicos y condenados al silencio –“exilio interior”–.

Son todavía pocos los trabajos que encaran el estudio de esta etapa del pensamiento argentino desde la perspectiva de una historia de las ideas filosóficas crítica y renovada metodológicamente, que asuma la cuestión del exilio como problema filosófico. La presente contribución pretende aportar a una más vasta pesquisa sobre el tema mediante el análisis de la producción de Arturo Andrés Roig<sup>2</sup>, entre 1973 y 1984 –mayormente realizada durante el exilio–, referida a las etapas seguidas

---

<sup>2</sup> Arturo Andrés Roig (Mendoza, Argentina, 1922 – 2012), filósofo e historiador de las ideas latinoamericanas. Profesor de Filosofía antigua y del Seminario de filosofía latinoamericana en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Autor de *Breve historia intelectual de Mendoza* (1966), *La filosofía de las luces en la ciudad agrícola* (1968), *Los krausistas argentinos* (1969), *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (1972), *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* (1972). Exiliado desde 1974 en México y luego en Ecuador, contribuyó decididamente en la reconstrucción de la Historia de las ideas en este país, orientando un equipo de jóvenes investigadores y renovando las bases teórico-metodológicas de la Historia de las ideas. Publicó *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (1977), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), *El pensamiento social de Juan Montalvo* (1984), *El humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII* (1984), *Bolivarismo y filosofía latinoamericana* (1984), *Narrativa y cotidianidad* (1984), *La utopía en el Ecuador* (1987). De regreso en Argentina prosiguió sus indagaciones y la formación de investigadores a través del Seminario de Filosofía Latinoamericana. Desde 1986 fue Director del Centro Regional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Mendoza y del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales. Desde entonces publicó: *Rostro y filosofía de América Latina* (1993), *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (1994), *La universidad hacia la democracia* (1998), *Ética del poder y moralidad de la protesta* (2002), *Necesidad de una segunda independencia* (2003), *Para una lectura filosófica del siglo XIX* (2008), *Mendoza en sus letras y sus ideas. Segunda parte* (2009).

en el proceso de ampliación metodológica para el estudio de la Historia de las ideas latinoamericanas y, en general, para la investigación en el campo de la Filosofía Latinoamericana.

## **1- Sobre la condición de exiliado**

Se ha definido el exilio como “separación de una persona de la tierra en que vive” (RAE), sin embargo, el prefijo *ex* indica expulsión del propio país, temporaria o definitiva, forzada o voluntaria, por motivos políticos, religiosos, ideológicos o socio-económicos. Los regímenes políticos dictatoriales, cualquiera sea su signo, usan el destierro como instrumento para castigar a disidentes y opositores reales, potenciales o imaginarios. Aunque no parece riguroso hablar de “exilio interno”, este comparte los rasgos punitivos del exilio, pues se trata de un confinamiento de hecho dentro de las fronteras nacionales, con fuertes restricciones, negaciones o pérdidas de derechos civiles, aislamiento, exclusión, discriminación social y laboral, con lo que se provoca pérdida de la pertenencia, o sea de la condición de miembro de una comunidad política –aún dentro de los límites geográficos del país–. La condición del exiliado, dentro o fuera del país, es de extrema vulnerabilidad. Aunque la distancia geográfica, abre un margen de libertad para la crítica, que en muchos casos llega a convertirse en el deber moral de exiliado. (Caro Figueroa, 2009).

Ahora bien, además de la dimensión jurídica del exilio, cabe hablar de una dimensión cultural, formativa, que sale a la superficie sobre la deconstrucción de la noción de Estado-nación como institución reificada de la modernidad. Cabe tener en cuenta que la figura del exilio acompañó en el siglo XIX los procesos de formación de los Estados modernos en los países de nuestra América. Desde el exilio se produjeron no pocos discursos que contribuyeron a la conformación de las identidades nacionales. En más de un caso esos discursos trazaron una frontera interior que separó a los incluidos de los expulsados

–“exiliados”– de la nacionalidad, el indio, el gaicho, el cholo –recuérdese el *Facundo* de D. F. Sarmiento–; por el contrario, en otros casos se acentuó que la construcción de la Nación requería el reconocimiento de la diversidad interior e incluso una ampliación de las fronteras más allá de la nación, hacia América latina –como en *Nuestra América* de J. Martí, o en *América Latina* de Eugenio María de Hostos, o *Iniciativa de la América* de Francisco Bilbao–.

Ahora bien, el exilio argentino de los '70, supuso un ejercicio sistemático de la violencia de Estado y, como contracara, una experiencia de desarraigo para quienes marcharon al exterior y para quienes quedaron en silencioso ostracismo interno. El discurso filosófico del exilio maduró, desde el exterior, como denuncia de la violencia y revisión crítica de las propias categorías de análisis filosófico, político y social. Renovación categorial y metodológica indispensable para la comprensión de una realidad latinoamericana heterogénea y conflictiva, surcada por líneas demarcatorias no siempre coincidentes con la nacionalidad; antes bien tales divisiones se basan en la raza, el sexo, la condición socio-económica, la ideología. Desde el interior, a pesar de la censura impuesta y la autocensura, el desplazamiento al margen de la cultura oficial, la experiencia de orfandad y aislamiento teórico, lejos de silenciar todas las voces, provocó en algunos casos búsquedas y aperturas a la diferencia reprimida por la violencia uniformadora de un ilícito Estado terrorista.

La época es descripta por Arturo Roig en un texto que ha llegado a nosotros sin fecha, pero indudablemente posterior a 1986<sup>3</sup>, es decir posterior a su regreso al país, de la siguiente manera:

“Al promediar la década del '70 se abrió, para la vida intelectual argentina, una época de alteración profunda. (...) el gigantesco movimiento del exilio que en sucesivas oleadas se fue produciendo en el

---

<sup>3</sup> Se trata de un texto mecanografiado, titulado: “Tres décadas de Historia de las ideas en Argentina: Recuento y balance”, catalogado con el nº 052 en el Archivo de Pensamiento Latinoamericano del Grupo de Investigación de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, del INCIHUSA, CRICYT – Mendoza.

Cono Sur, alcanzó a nuestro país de modo ya masivo entre los años 1973 – 1975 en adelante y casi hasta promediar el '80. Todos estos hechos marcaron de modo pronunciado la vida intelectual argentina, generando obstáculos pero también posibilidades en cuanto que, en más de un caso, se abrieron nuevos horizontes y fueron posibles experiencias de integración hasta entonces insospechadas. El intelectual argentino, encerrado en un ilusorio “europeísmo”, pudo descubrirse a sí mismo en esa debilidad suya tan lamentablemente cultivada y fomentada. Hubo así mismo lo que podríamos llamar un “exilio interno” que afectaría muchas veces de modo brutal todo desarrollo” (Roig, s/f: 9).

En particular referencia a la producción dentro del campo disciplinar de la Historia de las ideas durante el exilio, el filósofo mendocino señala que se profundizó la tendencia latinoamericanista en que se había comenzado a trabajar en años anteriores con intención de coadyuvar a los procesos de integración:

“Quienes salieron al exilio –dice– dentro de esa línea teórica y política, fácilmente se integraron en diversos sectores de nuestro continente suramericano. La Historia de las ideas recibió, además, un fuerte impulso desde la llamada “Filosofía de la liberación”, en la medida en que se tomó conciencia de que la problemática de la dependencia latinoamericana también pasa por el nivel ideológico, el que no puede ser escindido de otras facetas de nuestra realidad económica y social. En líneas generales podríamos afirmar, sin pretender desconocer lo realizado en otros sectores, que la producción relacionada con la Historia de las ideas alcanzó su máxima importancia durante el exilio y para los exiliados, en México, en Venezuela, en Ecuador” (Ibídem, 12).

En efecto, no pocos de los filósofos argentinos que en los años previos a 1974 habían participado de los debates en los que se gestó la Filosofía Latinoamericana de la Liberación debieron emprender el camino del exilio exterior. Osvaldo Ardiles, Alberto Parisi, Enrique Dussel, Horacio Cerutti Guldberg, Arturo Andrés Roig, Aníbal Fornari, Víctor Martín, entre otros. (Son necesarias aún muchas investigaciones sobre este período que permitan completar, o al menos ampliar, la enumeración que aquí se hace). Se abrió para ellos la posibilidad de revisar y profundizar sus posiciones originales en cuando a la filosofía de la liberación.

La realización del I Coloquio Nacional de Filosofía en la ciudad de Morelia, México, en agosto de 1975, ofreció la posibilidad de profundizar los debates iniciados en Argentina y ampliarlos a toda América Latina, al mismo tiempo que fue un escenario propicio para exponer las necesarias reorientaciones de una filosofía que pretendía pensar la realidad latinoamericana desde ella misma con intención liberadora. En esa ocasión se produce la “Declaración de Morelia”, firmada por Enrique D. Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea. En ella se propone la elaboración de una filosofía que frente a la doctrina del destino manifiesto, exprese el derecho de todo pueblo a la libertad como autodeterminación, rechazando las relaciones de dependencia a favor de una relación horizontal de solidaridad entre hombres y pueblos. Ello implica, también, extender universalmente las posibilidades y el temario de una filosofía de la liberación. (Declaración de Morelia, 1975).

El trabajo presentado por Roig en ese encuentro de filósofos se titula “Función actual de la filosofía en América Latina” (Roig, 1976). Desde el comienzo el autor señala el fuerte compromiso asumido por grupos de intelectuales en todo el continente, tanto respecto del saber mismo en sentido estricto, como respecto de la función social de ese saber, cuyo rasgo más notorio es la convicción de que las estructuras sociales son injustas en la medida que se organizan sobre la relación dominador –

dominado. La tarea que surge de este compromiso es la de liberación social y nacional, como realización conjunta de los grupos sociales que sufren la dependencia, razón por la cual se postula también la integración social y política de América Latina. Ahora bien, liberación e integración no son obras sólo de la *intelligentsia*. La filosofía debe tomar conciencia de su tarea dentro del sistema de conexiones de su época y, desde ahí, reformular un saber ontológico, para lo cual es fundamental el tema de la historicidad del hombre y la reformulación de nuestra historia de la filosofía.

## **2- A priori histórico / a priori antropológico**

Roig señala también la necesidad de evitar el formalismo y el ontologismo, en cuanto ellos desconocen la historicidad del hombre. Esto conlleva no pocas dificultades epistemológicas, que podrán superarse en la medida que se asuma que el comienzo del filosofar está dado por la facticidad de una situación existencial captada desde lo que denomina un cierto "*a priori* histórico", apelando a un término también utilizado por Foucault.

Es necesario, no obstante, marcar diferencias en la caracterización y el modo en que ambos pensadores usan el término. Mientras que para el filósofo francés dicho *a priori* es "el artífice retrospectivo que posibilita y organiza los campos de saber" (Foucault, 2010: 166 y ss.), es decir que refiere el conjunto de reglas que hacen posible la emergencia de ciertos enunciados y organizan las prácticas discursivas, para Roig la *a prioridad* es puesta a partir de la experiencia. En este sentido define el *a priori* histórico como:

"Una estructura epocal determinada y determinante en que la conciencia social juega (...) una causalidad preponderante y cuya *a prioridad* es puesta de modo no necesario a partir de la experiencia y es, por eso mismo, una *a posterioridad* en cuanto a su origen en los momentos

de formación de una época o de una generación. (...) no sólo integran el *a priori histórico* categorías intelectuales, sino también estados de ánimo, que dan sentido tanto al discurso en el que se expresa el saber, como a la conducta de los que elaboran ese saber en relación con el medio en el que actúan” (Roig, 1976: 137 - 138).

Se trata para Roig de evitar tanto la evasión formalista como la ontologista. Para sentar las bases de una ontología, no ontologista, hay que reconocer que la conciencia antes de ser sujeto es objeto, que es una realidad social antes que una individual; que no hay una conciencia transparente; que toda episteme debe organizarse sobre una crítica y también sobre una autocrítica; que la intuición no reemplaza al concepto y que éste es representación; que la preeminencia del ente y del hombre en cuanto tal es el punto de partida y de llegada de todo preguntar por el ser, en fin que una ontología es a la vez y necesariamente una antropología. Por estas razones, especialmente por la mencionada en último lugar, Roig prefiere, en textos posteriores, utilizar el término “a priori antropológico”. Así, en la introducción a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* sostiene que:

“El hecho de que el saber filosófico sea una práctica, surge con claridad precisamente de la presencia del *a priori* antropológico, cuyo señalamiento restituye a la filosofía su valor de “saber de vida”, más que su pretensión de “saber científico” y da a la cientificidad de la misma su verdadero alcance” (Roig, 1981: 11) .

Es decir que la *a prioridad del a priori histórico/antropológico* – valga la redundancia– está referida a la experiencia vital de un sujeto empírico que interactúa en el marco de una estructura epocal compleja; la cual, además del conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva –Foucault–, está constituida por estructuras axiológicas, socio-económicas, políticas condicionantes de una forma de vida pero también de las posibilidades de emergencia histórica.

En el texto presentado en el encuentro de Morelia, Roig caracteriza la misión de la filosofía actual en América Latina como la búsqueda de nuevos conceptos integradores, expresados en nuevos símbolos o en la resignificación crítica de los que existen. Así, por ejemplo, es necesario desmontar el símbolo de “Calibán” que representa al hombre cuyo anonimato se consumió desde categorías de integración paradójicamente excluyentes: “civilización”, “espíritu”, “mundo occidental y cristiano”; y resignificarlo como símbolo de esa fuerza que expresa lo nuevo dentro del proceso histórico –el indio, el negro, el mestizo, el gaucho, el hombre humilde de los campos, el proletario, el cabecita negra–, que irrumpe en la historia con voz propia.

En cuanto a la reformulación de nuestra Historia de la filosofía, Roig considera que si bien la “teoría de la libertad” llenó el discurso de los “fundadores”, ella debe ser reemplazada por una “teoría de la liberación”, cuya tarea fundamental consiste en la elaboración de nuevas categorías integradoras a partir del rescate del sentido de la historicidad del hombre.

“La historia –dice– es una vocación ontológica del hombre, que se ha de cumplir y se cumple acabadamente cuando se denuncian los modos impropios del hacerse y del gestarse, que por lo general pretenden hacer de la historia una tautología, una repetición de lo mismo. [La historia tautológica] cierra las puertas a la irrupción de lo otro. Mas, aquel gestarse o hacerse supone, como nota constitutiva del ser del hombre, una alteridad que por su sola presencia rompe las sucesivas totalidades dialécticas con las cuales se intentaba frenar el proceso histórico de liberación del hombre” (Ibídem, 147).

El horizonte desde el cual Roig busca responder a la pregunta ontológica considera los problemas de la historicidad del hombre americano, como hombre. Razón por la cual se aparta de los

fundamentos del populismo, pues las categorías integradoras de “pueblo” y de “ser nacional” niegan la alteridad o la deforman al entenderla como una especificidad cultural absoluta. “Pueblo” oculta la heterogeneidad real, disimula la lucha de clases, y posterga la liberación social pretextando la prioridad de la liberación nacional. “Ser nacional” se funda en una heterogeneidad irreal que oculta la homogeneidad real. Ambas aparecen como categorías de integración dentro de un discurso que tiende a cerrarse sobre sí mismo, taponando la emergencia de la novedad histórica.

### **3- Ampliación metodológica**

Delimitada la Historia de las ideas como campo de trabajo específico y caracterizado el sujeto *-a priori* antropológico- como condición existencial del filosofar, cabe preguntar por la manera de llevar adelante esa actividad. Se advierte no sólo la necesidad de un filosofar propio, sino también la de un criterio o estructura general de su método. Roig asume el desafío de explorar alternativas metodológicas, que permitan incorporar, no sin crítica, los resultados más perfilados del conocimiento universal. Si, como sostenía Gaos, el texto es por antonomasia el documento a partir del cual trabaja la Historia de las Ideas, entonces se vuelve indispensable incursionar en los avances más recientes de la Lingüística, la Teoría del Texto, la Semiótica, la Teoría de la Comunicación, con el objeto de seleccionar e incorporar críticamente aquellos elementos que constituyan un aporte instrumentalmente válido en el sentido de una ampliación metodológica.

Este camino fue recorrido por el filósofo mendocino desde la década de los '70 y sus resultados quedaron plasmados en diversos artículos –según se constata en la cronología reproducida más abajo– en su mayoría producidos durante el exilio. En efecto, en un documento encabezado “Etapas seguidas en el proceso de ampliación metodológica”, señala los siguientes pasos:

1. Las funciones de “integración” y “ruptura” como propias de la consciencia. Crítica de la filosofía clásica alemana y apertura hacia lo ideológico. Primer intento de correlacionar el “discurso filosófico” con el “discurso político” (1973). (“Bases metodológicas para el tratamiento de ideologías”, en: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973).

2. Una investigación en el campo de la “narrativa”, desde la problemática de la cotidianidad. Una crítica al análisis formal y un intento de rescatar un determinado nivel de lectura formalista en la determinación de lo ideológico. La estructura narrativa: su duplicación. Equiparación entre la literatura fantástica y el discurso político (1979). (*Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*, en: Cuadernos de Chasqui, cuarta edición, Quito, 1984).

3. Una investigación en el campo de la “filosofía de la historia” desde el punto de vista de la teoría de la comunicación. Señalamiento de las dificultades y limitaciones de la filosofía de la historia y a la vez, ampliación y enriquecimiento de las “funciones del mensaje” (crítica a Jakobson) (1979). (“La Filosofía de la historia desde el punto de vista filosófico-político”, en: *Problemas actuales de la Filosofía latinoamericana*, Quito, 1979).

4. Elaboración de la categoría de “universo discursivo” e incorporación de la categoría de “discursos referidos” de Voloshinov. Propuesta de una “teoría del discurso” (Propuesta metodológica para la lectura de un texto”, Cuenca, Ecuador, IDIS, 1982 y “La radical historicidad de todo discurso”, Chasqui, Quito, 1985)

5. Ampliación de las “funciones del lenguaje”. A las búsquedas respecto de la “función narrativa” (punto 2) y de la “función misiva” (punto 3) se intenta ahora determinar la presencia de la denominada “función epistémica” o fundamentadora (1984). (“Notas para la lectura filosófica del siglo XIX”, en *Revista de Historia de América*, 1984).

6. La “función simbólica” y la propuesta de una “simbólica latinoamericana” (1986). (“Acotaciones para una simbólica latinoamericana”, en *Cultura*, Quito, 1986 y “Figuras y símbolos de nuestra América”, en: *Cuadernos americanos*, México, 1992).

7. Las categorías sociales, su naturaleza y su función de ordenación semántica del universo discursivo. (Ponencia: “Civilización – barbarie”: algunas consideraciones preliminares para su tratamiento en cuanto categorías sociales” en el Congreso internacional extraordinario de Filosofía. Universidad de Córdoba, 1988).

8. Antecedentes de la semiótica en América Latina. La “ampliación metodológica” en los grandes pensadores del siglo XIX: Andrés Bello, Domingo Faustino Sarmiento y Simón Rodríguez. Anticipos de una “teoría del discurso”. (“Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina”, Quito, Ediciones de la Universidad Católica, 1982; “Educación para la integración y utopía en el pensamiento de Simón Rodríguez”, en *Araisa*, Caracas, 1976-1982; “El Facundo como un anticipo de la teoría del discurso”, en: *Revista argentina de lingüística*, Mendoza, 1988)”<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Documento mecanografiado por Arturo Andrés Roig, perteneciente a nuestro archivo personal, fechado en Mendoza, los días 8-9 de abril de 1993, titulado “Etapas seguidas en el proceso de “ampliación metodológica”. De los trabajos que se mencionan, uno fue publicado antes del exilio, en 1973, se titula “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”. Los referidos a la función simbólica y a las categorías sociales “civilización” y “barbarie”, si bien se gestaron durante el exilio, alcanzaron difusión como textos impresos con posterioridad a su retorno al país.

A los efectos de la presente comunicación, por razones de espacio y tiempo, hemos seleccionado algunos de los momentos señalados, aquellos referidos a la consideración de lo ideológico en la lectura filosófica crítica de un texto, es decir a las funciones de integración y ruptura como propias del concepto (punto 1) y su relación con el universo discursivo en que se encuentra inserto (punto 4).

Ya que la Historia de las Ideas Latinoamericanas trabaja fundamentalmente sobre los textos, o sobre las diversas formas de producción simbólica que pueden ser consideradas como textos, es necesario replantear un modo de lectura que busque en esos textos no sólo las ideas allí expresadas, sino también las refracciones, reflejos, distorsiones de la vida social, es decir, un modo de lectura que atienda a la relación dialógica entre texto y contexto, permitiendo abordar el problema de lo ideológico tanto en el contenido como en la forma del discurso, puesto que ambos están relacionados con los sistemas de códigos que regulan la organización del discurso y las formas de convivencia social, política, económica.

En el artículo de 1973 antes mencionado, “Bases metodológicas para el tratamiento de ideologías”, Roig sostiene que puede pensarse toda la historia de la filosofía como un esfuerzo por desenmascarar la ambigüedad del término “filosofía”. Ello implica tanto formas de saber crítico como de saber ideológico, lo cual remite a cierta manera de entender el concepto. La ampliación metodológica que propone es elaborada a partir de una crítica e inversión de la moderna filosofía de la conciencia (o del concepto). Para Kant y Hegel, herederos del cogito cartesiano no cabía dudar de la transparencia de la conciencia; para ellos lo ideológico consistía en una realidad extraña al concepto. Fueron los grandes filósofos de la denuncia –Marx, Nietzsche, Freud– quienes provocaron la crisis definitiva de la filosofía del sujeto (o del concepto) y el abandono concomitante de la filosofía como “teoría de la Libertad” para dar paso a la “filosofía como liberación”.

“El paso de la una a la otra –dice Roig–, implica necesariamente un cambio metodológico dentro de la historiografía filosófica (...) que puede ser caracterizado en breves palabras como un intento de reestructuración de la historia de las ideas a partir de una ampliación metodológica que tenga en cuenta el sistema de conexiones dentro del cual la filosofía es tan sólo un momento” (Roig, 1973, 218).

Para comprender la naturaleza de la filosofía dentro de un sistema de conexiones es pertinente partir de la noción de estructura histórica y de la determinación de la función propia de la filosofía en ella. Dicha función consiste en la reformulación de la estructura, cuya formulación está dada por la estructura misma en cuanto a facticidad. Ahora bien, la reformulación puede concluir en una totalidad objetiva cerrada, justificadora de la estructura social (v. gr. la Filosofía del Derecho de Hegel), o en una totalidad objetiva abierta, que no oculte lo histórico ni impida la presencia de lo nuevo y su poder transformador.

Recordemos que para Hegel filosofía y política aparecen desde sus orígenes instaladas en un sistema de conexiones. La libertad de pensamiento surge cuando el absoluto ha sido pensado no ya como representación sino como concepto, con lo que comienza la filosofía. Cuando el individuo piensa como tal en lo universal, han aparecido a la vez el Estado y la libertad política. En ambos casos la libertad supone la negación de lo particular, lo sensible, lo existencial y su incorporación en una totalidad objetiva esencial. Según explica Roig, esta trasposición e incorporación dialéctica de la existencia en la esencia, de la representación en el concepto, muestra que para Hegel la conexión entre filosofía y política es posible porque ambos términos son homogéneos en la medida que son reductibles a pensamiento.

“La preeminencia de la esencia respecto de la existencia, le permite pues a Hegel organizar el sistema de conexiones

mediante una reducción y nos plantea a nosotros –dice Roig– el problema de la naturaleza de esa reducción a partir de los presupuestos de nuestra filosofía del objeto y de nuestra valoración de la existencia” (Ibídem, 220).

Si, a deferencia de Hegel, se reconoce la imposibilidad de cancelar la conciencia sensible y la historia, entonces la constitución de una filosofía latinoamericana, y la ampliación metodológica que ella exige, es entendida formalmente como una especie de antimodelo, contrapuesto al de la filosofía del sujeto. Para ello Roig lleva adelante una denuncia del concepto, mediante el estudio de sus funciones intrínsecas, las de integración y de ruptura.

#### **4- Funciones de integración y ruptura propias del concepto**

En Hegel el concepto cumple la función de integración en cuanto circularidad perfecta en la que queda comprendido lo singular de modo transparente, y es alcanzada en grado máximo por el concepto en cuanto “idea” (§ 213 de la Lógica, en la Enciclopedia). La función de ruptura es posible para Hegel exclusivamente en la representación, es decir, fuera del concepto. En todo filosofema que es un modo general de representación de lo verdadero, hay una separación interior, una quiebra o ruptura que impide la coincidencia de forma y contenido. En el pensar conceptual, forma y contenido son integrados en uno. En el filosofema, el contenido es expresado en la forma de la representación y, por tanto, lo sensible aparece como recubriendo o encubriendo lo absoluto. Surge aquí el tema de la alienación –alienación del Espíritu en lo sensible– como resultado del encubrimiento y la ruptura. La ruptura es siempre externa al concepto, lo que permite a Hegel diferenciar entre saber vulgar y saber filosófico. Los filosofemas con que construye su “filosofía” el vulgo no pueden entrar en la historia de la filosofía, pues se caería en una ampliación indebida, verdadera “exterioridad y decadencia de la lógica”. “Sin embargo –dice Roig– esa ampliación es la

que deberíamos intentar, en otras palabras, deberíamos tratar mostrar cómo las funciones de integración y ruptura son ambas funciones internas del concepto mismo” (Ibídem, 222).

En Hegel, lo que interfiere (lo particular, lo singular, la intuición, el sentimiento, la imagen, los intereses privados) encubre el verdadero sentido del pensar. Cuando la conciencia supera la valla y pasa de la representación al concepto, entonces ejerce libremente su función de integración. En las filosofías de la denuncia se niega la posibilidad de tal paso por cuanto el valor que se atribuía a lo particular abarca a la conciencia misma, que es objeto de duda y sospecha en la medida que no es transparente, sino que tanto puede manifestar como ocultar o encubrir. Ya no se trata de una inter-posición entre la conciencia y su objeto, sino de una posición de la conciencia por la que el objeto resulta oscurecido por un acto mismo del ser consciente. Surge así la conciencia falsa o culposa. Dice Roig:

“Ya no se trata pues de una “crítica del conocimiento” que desprenda al concepto de todos los acarreos sensibles propios de la representación, sino de una “autocrítica de la conciencia” que descubra los modos de “ocultar – manifestar”. La filosofía será por tanto crítica en la medida que sea autocrítica. En otras palabras, en este nivel de profundización de la noción de ruptura, el problema de las funciones de ruptura e integración en cuanto propias ambas del concepto, no es ya un problema gnoseológico, sino un problema moral, sólo visible a partir del despertar de la conciencia de alteridad dentro de la estructura de la conciencia social” (Ibídem, 228).

La conciencia de alteridad, donde enraíza toda filosofía de la liberación, es un estado de ánimo originario en cuanto surge como modo de la conciencia condicionada por las contradicciones que la oprimen en su desarrollo. Por eso se constituye como una respuesta a

la opresión, la marginación, el dolor, el hambre, el desprecio y tiene su origen en un sentido negativo, con toda la fuerza que la negación tiene en cuanto motor dialéctico.

Así, se concluye para el pensamiento latinoamericano la necesidad de rehacer toda su historia, despojándola de su academicismo pretendidamente apolítico, proponiendo nuevos métodos de lectura del discurso filosófico en su relación con otros discursos, especialmente con el discurso político, y abandonado el seudo-problema de la existencia de una filosofía latinoamericana.

Con el señalamiento de que las funciones de “integración” y “ruptura” son propias de la conciencia, no sólo queda plasmada una crítica a la filosofía moderna clásica, sino que Roig avanza en el intento de correlacionar el “discurso filosófico” con el “discurso político”. Lo cual constituye la primera de las etapas seguidas en el proceso de ampliación metodológica.

## **5- La categoría de “universo discursivo”**

Nos interesa detenernos en otro momento de dicho proceso, el referido a la construcción de la categoría de “universo discursivo”, propuesta por Roig con el propósito de colaborar en el vasto proyecto de una historia del pensamiento latinoamericano. Pero no como mera reconstrucción del pasado ideológico limitado a señalar influencias y aproximaciones o alejamientos de modelos filosóficos consagrados, sino como rescate de una de tantas manifestaciones culturales, la referida a las ideas latinoamericanas, atendiendo a los procesos de lucha contra formas diversas de alienación derivadas de la situación de dependencia y de la vigencia de relaciones sociales de opresión. Dado que dichas formas de alienación se disimulan y ocultan en el “universo discursivo”, resulta imperativo elaborar herramientas para su análisis. El punto de partida está dado por la tesis de que el lenguaje es una forma básica de mediación en la que confluyen otras mediaciones tales

como el trabajo, el juego, el arte. En tanto mediación, el lenguaje permite encuentros y desencuentros, revela y oculta, favorece la comunicación, pero también la impide o dificulta. Además, por ser el lenguaje un hecho social e histórico, no basta con realizar análisis meramente formales, es necesario avanzar en su estudio como reflejo de las múltiples formas codificadas de la vida social misma, apelando no sólo a los aportes de la lingüística, sino también a los de la Semiótica y la Teoría de la comunicación. Por otra parte, todo lenguaje se organiza sobre el nivel primario de la “vida cotidiana”, lo que conlleva el reconocimiento de la dimensión axiológica. A partir de este nivel se configuran los metalenguajes específicos de las ciencias sociales, la política, la filosofía, etc. Ello habilita la tesis de que “es posible leer lo ideológico en el texto mismo, en particular en sus modalidades formales”.

Precisamente, con la noción de “universo discursivo” Roig busca evitar dos riesgos frecuentes en la hermenéutica textual, por una parte el de explicar lo ideológico considerando la relación entre texto y contexto como una de mera exterioridad o yuxtaposición, por otra parte el de explicitar lo ideológico sólo a partir del contenido del texto. Frente a ello, el concepto de “universo discursivo” se refiere a:

“la totalidad posible discursiva de una comunidad humana concreta, no consciente para dicha comunidad como consecuencia de las relaciones conflictivas de base, pero que el investigador puede y debe tratar de alcanzarla” (Roig, 1982: 134).

El texto es, en cada caso, una de las manifestaciones posibles del universo discursivo, dentro del cual se repite el sistema de contradicciones antes aludido. Es posible entonces diferenciar niveles contextuales respecto de un texto, uno de ellos, el más inmediato, es el universo discursivo.

Otra tesis complementaria de la anterior sostiene “la dualidad estructural que se muestra en el universo discursivo” como consecuencia de la conflictividad social. En función de ello se puede considerar como regla general que “todo texto, en cuanto discurso, supone un ‘discurso contrario’, potencial o actual”. La diferencia entre ambos es de naturaleza axiológica y se manifiesta en la forma de organización del código. De modo que “el contexto inmediato de todo discurso es su ‘discurso contrario’, que puede no tener incluso manifestaciones propiamente discursivas” (Ibídem, 135). Tanto la categoría de “universo discursivo” como la de “discurso contrario” remiten a dos tipos de comprensión del hecho dialéctico: dialéctica discursiva y dialéctica real. La diferencia surge de haber aceptado como fuente de toda discursividad a la facticidad social misma. Ahora bien, dado que no hay hechos en bruto, ni posibilidad de aproximarnos a la facticidad misma, sino por mediación del lenguaje, la dialéctica real se juega también en el lenguaje.

## **6- Algunas conclusiones**

Aun cuando debemos reconocer que el recorrido realizado por la producción roigeana durante el exilio es breve, pues hemos trabajado sólo las categorías de “*a priori* antropológico” y “universo discursivo”, y las funciones de integración y ruptura del concepto a propósito de la determinación de lo ideológico, ello alcanza para obtener algunas conclusiones parciales:

1. Que las búsquedas teóricas de nuestro autor se enderezan a echar las bases de una Historia de las Ideas Latinoamericanas, en especial de las ideas filosóficas, desde una perspectiva superadora de la disputa acerca de la existencia o no de una Filosofía Latinoamericana.
2. Que reconoce el impulso que los debates en torno a la Filosofía de la Liberación dieron a esas búsquedas,

en la medida que permitieron señalar los problemas de la dominación y las situaciones de opresión y asumirlos como problemas filosóficos.

3. Que la consideración de la facticidad social como punto de partida de una Historia de las Ideas Latinoamericanas demandó la elaboración de categorías teóricas y metodológicas, tales como la de “*a priori* antropológico”, “universo discursivo”, “función de ruptura del concepto”; todas ellas superadoras del historicismo clásico; para lo cual incorporó los estudios del lenguaje, la teoría del texto y la teoría de la comunicación, en función de articular la dialéctica discursiva con la dialéctica de la realidad socio-histórica.

4. Que por sus intereses teóricos y su condición de exiliado que eligió la Patria Grande como lugar de destierro, pudo integrarse en grupos de trabajo que favorecieron las investigaciones orientadas al desarrollo de lo que podríamos llamar un “programa de ampliación metodológica” para los estudios en Historia de las Ideas y Filosofía Latinoamericanas.

## Bibliografía

BONAVERNA, Pablo, Juan Sebastián Calife y Mariano Millán, (Compiladores), (2007). *El movimiento estudiantil argentino: historias con presente*, Buenos Aires, Ediciones Cooperativas.

CARO FIGUEROA, Gregorio, (2009). "Exilio político", en: Biagini, Hugo y Roig, Arturo, (Editories), *Diccionario del pensamiento alternativo*, 2ª edición, Buenos Aires, Biblos, UNLa.

DECLARACIÓN DE MORELIA (1975), en:  
[www.ensayistas.org/critica/manifiestos/morelia.html\(31/07/2015\)](http://www.ensayistas.org/critica/manifiestos/morelia.html(31/07/2015)).

FERREIRA, Luis, "El a priori en Arturo Roig y Michel Foucault. Diferencias y coincidencias", en SOLAR, n° 2, año 2, Lima 2006, pp. 9 – 21.

FOUCAULT, Michel (2010), *Arqueología del saber*, México, Siglo XXI. [Primera edición en francés 1969].

IZAGUIRRE, Inés, (2009). "Universidad y terrorismo de Estado. La UBA: La Misión Ivanissevich", <http://webjigg sociales.uba.ar/conflictosocial/publicaciones/la.uba-la.mision.ivanissevich.pdf> (15/07/2012).

ROIG, Arturo Andrés (1976), "Función actual de la filosofía en América Latina", en: VVAA, *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, p. 135 – 152.

\_\_\_\_\_ (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica. [Segunda edición corregida y ampliada: Buenos Aires, Una ventana, 2009].

\_\_\_\_\_ (1984), *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*, Quito, Belén, Serie Cuadernos de Chasqui.

\_\_\_\_\_ (1993), "Etapas seguidas en el proceso de "ampliación metodológica", Texto mecanografiado.

\_\_\_\_\_ (s/f), "Tres décadas de Historia de las ideas en Argentina: Recuento y Balance", Texto mecanografiado, Mendoza, Archivo de Pensamiento Latinoamericano, CRICYT, n° 052.



# FILOSOFÍA Y ANARQUISMO EN LA OBRA DE ÁNGEL CAPPELLETTI, TRAVESÍA DE UN EXILIO.

Carlos Miguel Olmos Acuña<sup>1</sup>

## Resumen

La obra del filósofo argentino Ángel Cappelletti, sigue siendo desconocida por el medio latinoamericano. Como intelectual anarquista, marca un desarrollo filosófico alternativo a las corrientes filosóficas e ideológicas que fueron cultivadas desde la década de los sesenta en Argentina. Formado en la Universidad Nacional de Buenos Aires, y luego de ocupar cátedras en las universidades de Cuyo y el Litoral, su forzoso exilio en Venezuela, estuvo marcado por un itinerario que lo llevará por el Uruguay, Costa Rica y México. Su trabajo abarca desde la filosofía antigua, pasando por estudios sobre la ideología anarquista, contribuyendo en conjunto con el Sociólogo Carlos Rama, en la elaboración del libro fundamental para entender las huellas del anarquismo en el continente *El anarquismo en América Latina*. La obra de Cappelletti sufrió la censura propia de las dictaduras fascistas, el olvido de la academia reaccionaria que se tomó las universidades en los tiempos del cólera y en su carácter anarquista, la clásica satanización de dicha ideología, como atea, perversa y violenta. Necesario es reivindicar su figura, dentro del espectro de los filósofos latinoamericanos.

**Palabras clave:** "exilio", "filosofía", "anarquismo", "América Latina".

---

<sup>1</sup> Maestría en Estudios Latinoamericanos, UNCuyo (Argentina) CEPiB, Universidad de Valparaíso

## Ángel Cappelletti, su formación intelectual y relevancia en el medio filosófico latinoamericano

Una sola de las corrientes de investigación que realizó en filosofía, le hubiera concedido a Ángel Cappelletti, un puesto en la heroica labor del trabajo filosófico en América Latina. Esto lo atestigua su larga producción intelectual que abarca la filosofía presocrática, pasando por la filosofía clásica, medieval, renacentista y moderna, así como un especial énfasis en el socialismo utópico, a la par de sus investigaciones sobre la prehistoria del anarquismo, como también estudios de los principales ideólogos anarquistas y biógrafo de los mismos. Junto con este trabajo agregamos su labor de filólogo clásico, como traductor al castellano de obras de filósofos presocráticos, clásicos y helenísticos, junto a algunos romanos. Otro aspecto de su trabajo, es su labor como historiador de los movimientos sociales latinoamericanos, con su monumental estudio realizado con Carlos Rama titulado: *El anarquismo en América Latina (1990)*

Carlos Andrés Solero (2013) compara el trabajo de Ángel Cappelletti, con otro benemérito estudioso de la filosofía clásica: Rodolfo Mondolfo. Las similitudes son varias: los dos mantuvieron una preocupación simultánea por la filosofía antigua y los problemas sociales contemporáneos, dieron gran importancia a pensadores como Giordano Bruno, Vico y Condillac, ambos fueron grandes filólogos clásicos, además el exilio marcó tanto a Mondolfo, quien debió huir de Italia y Cappelletti de Argentina, continuando su trabajo intelectual en Argentina y Venezuela respectivamente, dejando huellas imborrables en estos países, y también debemos recordar que el italiano fue maestro del mismo, cuando se trasladó de Tucumán a Bs. Aires, y realizó seminarios en la Universidad de Buenos Aires, en el marco de la tesis doctoral de Cappelletti. La diferencia se da, en que uno era marxista y el otro anarquista.

Ángel José Cappelletti nace el 15 de Marzo de 1927 en la ciudad de Buenos Aires, Argentina. Entró a estudiar en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, para ser profesor de Enseñanza Secundaria, Normal y Especial en Filosofía, egresando en el año 1951 de esta casa de estudios, perteneciendo a una generación sobresaliente de estudiosos de la filosofía antigua en Argentina, dentro de los cuales podemos nombrar a otra figura conocida del medio: Conrado Eggers Lan. Se desempeña como profesor de filosofía en dicha ciudad, hasta que en el año 1954, con una tesis sobre la Filosofía de Heráclito de Éfeso, se doctora en filosofía (obra que más tarde será reeditada con cambios y aumentos por la editorial Monte Ávila de Venezuela en el año 1969), siendo en este proceso que recibe la influencia intelectual como se dijo anteriormente de Rodolfo Mondolfo, del que según afirma Carlos A. Solero *fuera discípulo brillante* (Cappelletti, 2007: 7).

A finales de la década de los cincuenta emigra hacia el interior del país para realizar labor docente en la Universidad Nacional de Cuyo (1956-57), y luego en la región de Santa Fe, en la Universidad Nacional del Litoral. En este tiempo realiza una prolífica labor docente tanto pedagógica como investigativa, en ambas Universidades, lleva a cabo trabajos sobre filosofía antigua en revistas de la especialidad, de la Universidad Nacional de La Plata, en la revista *Humanitas* de la Universidad Nacional de Tucumán, *Philosophia* de la Universidad Nacional de Cuyo de Mendoza, además de traducciones enfocadas a la filosofía antigua, editadas por las Universidades del Litoral de Rosario, también existen publicaciones hechas por la Universidad Católica de Asunción del Paraguay. Se le encomienda además, traducciones y estudios preliminares, para el Centro Editor de América Latina (tristemente célebre, por la quema de toda su producción a principios de la década de los 80, por los militares).

## El exilio de Argentina y su labor en Venezuela

Con la irrupción de la dictadura del general Onganía en 1966, la Argentina vuelve a sumirse en una dictadura de corte fascista, la cual cimentaría las bases de la más sanguinaria y bestial dictadura del país trasandino, nos referimos a la de Videla y secuaces en 1976.

Cappelletti frente al clima hostil, y ante la cada vez más aplastante falta de libertades, entre ellas el intervencionismo en las universidades, parte al exilio en el año 1966, itinerario que comenzará con Uruguay, para finalizar en Venezuela. En todos estos países realizará investigaciones ligado a las principales universidades, pero sin duda que en el último país, su contribución será mayor. Las razones del exilio de Cappelletti, las explica en una entrevista hecha pocas semanas antes de morir:

Ahora en Rosario estoy dando un seminario sobre los presocráticos con la intención de crear un postgrado en filosofía, pero los medios son muy escasos; también me gustaría crear una revista de filosofía, que no hay ahora, pero si la hubo en los 60, dirigida por mí hasta el golpe militar fascista de Onganía, me fui a Uruguay por no quedarme en una Universidad dirigida por un capitán. Ahora tengo ofrecimientos para volver a enseñar en México, Colombia, Perú, Venezuela. Mi proyecto principal en Rosario es trabajar con las generaciones jóvenes, aquí hay mucha gente con muchos intereses e inquietudes y sin posibilidad de hacer nada, sin libros, sin posibilidad de viajar, dando clase en edificios ruinosos. Trato de hacer lo que puedo aunque no es mucho. (*Revista Polémica, año XIV, número 62-63, Verano-Otoño 1996*)

En Uruguay, luego de su exilio, seguirá produciendo estudios de las diversas etapas de la filosofía, siempre con mayor ahínco en la filosofía clásica griega, siendo profesor de la Universidad de la República, entablando relación con la anarquista Luce Fabbri, y en el contexto

intelectual del semanario *Marcha*, donde participaban intelectuales uruguayos que en el corto plazo muchos partirían al exilio venezolano (Arturo Ardao, Angel Rama, etc.). Una vez en Venezuela, gracias a las gestiones del profesor Ernesto Mayz Vallenilla, se une en la ciudad de Caracas, al cuerpo de postgrado de la Universidad Simón Bolívar. En ella seguirá su labor docente y de investigación, publicando diversos libros, por la editorial de esta Universidad, como también en otras, como la Universidad del Zulia de Maracaibo. Es en Venezuela, la etapa más prolífica de la producción intelectual en el campo de la filosofía hecha por Cappelletti, sobresaliendo su libro capital: *La filosofía de Heráclito de Éfeso (1969)*. Larga producción y de calidad, caracterizan el trabajo de investigador de Ángel Cappelletti, a lo cual también se suma, el haber sido redactor de la *Revista venezolana de filosofía*, importante es señalar, que en este país permanecerá durante 27 años, hasta su vuelta a la Argentina, en 1994.

La producción de Cappelletti, en Venezuela fue amplísima, sus contribuciones a las cátedras universitarias del país es enorme, la formación de discípulos un proceso lógico de su presencia,

(...) Muchos de los más importantes estudiosos y creadores en el campo de la filosofía surgidos durante las últimas décadas en Venezuela fueron formados en mayor o menor medida por el ilustre pensador, quien fue también el inspirador de una buena parte de los jóvenes anarquistas de esta tierra. (Capriles, 1998: 8)

Ya hemos hablado del extenso trabajo de Ángel Cappelletti, referente a la filosofía antigua, y en general a todas las épocas de la filosofía. Sin embargo, en Venezuela, comienza a estudiar el papel que el positivismo jugó en el país. De dicha investigación nace el libro: *Positivismo y evolucionismo en Venezuela (1992)*. El libro busca tratar de manera amplia y sistemática la presencia de la filosofía fundada por Comte, y su influencia en los pensadores Venezolanos, de los cuales sobresale

Rafael Villavicencio, que junto a Varona en Cuba, son claros exponentes de esta filosofía en el Caribe. Así la investigación de Cappelletti, muestra los problemas y orientaciones que el pensamiento positivista dejó en el país caribeño, que van desde posiciones reaccionarias hasta liberales.

Cappelletti, luego de pasar un periodo en la ciudad de Caracas, haciendo clases e investigaciones en la Universidad Simón Bolívar, emigra a los Andes venezolanos, exactamente en la ciudad de Mérida, y en su Universidad de los Andes, prosigue su labor docente. Se une al cuerpo de postgrado de esta Universidad, la que poseía, una importante tradición en los estudios clásicos, con la presencia histórica del filólogo yugoslavo, Miroslav Marcovich.

No deja de ser significativo que recibe la *Orden al Mérito*, de dicho país, por sus aportes a la cultura, del entonces presidente Rafael Caldera.

## **La visión del anarquismo de Cappelletti y sus antecedentes históricos**

Como nos dice el orientalista Elías Capriles (1998: 34), uno de sus mejores amigos en Venezuela, fue el propio Cappelletti, que en su juventud descubrió su propio e innato anarquismo, que sin duda (sumamos nosotros) fue favorecida por el ambiente en que creció, puesto que es en la Argentina más exactamente en la ciudades de Buenos Aires y Rosario, junto con el Uruguay, donde el anarquismo hecho sus más sólidas raíces. Es bueno resaltar también, que la época en que vivió Aunque en la Argentina de Cappelletti el anarquismo había perdido su fuerza, tomando cada vez más relevancia los partidos comunistas y socialistas y ante la cada vez más aplastante influencia del peronismo (que el argentino no duda en definir como: fascismo demagógico populista).

De joven colaboró en editoriales ácratas y centro de estudios sociales, ejemplos claros de esta etapa, es el estudio que dedica al médico anarquista Juan Lazarte, titulado: *Juan Lazarte, militante social*,

*médico, humanista*, formador de varias camadas de jóvenes anarquistas, por el Grupo Editor de Estudios Sociales de la ciudad de Rosario, en el año 1964. En los tiempos oscuros de la segunda mitad de la década de los 60 bajo la dictadura de Onganía, en la ciudad de Rosario, participó activamente en la biblioteca anarquista Alberto Ghirardo, en cuyo subterráneo, se dictaban conferencias clandestinas, a la cual acudían figuras míticas del anarquismo argentino como el legendario Diego Abad de Santillán.

Cappelletti promulgó un anarquismo basado en un profundo humanismo, que llevaría al ser humano a reconocer su propia libertad, de esta premisa se desprende su postura pedagógica y de investigador. La acción de Ángel se vincula al plano educativo, y desde este eje se desprende su praxis libertaria enfocada a la producción científica de conocimiento en las materias de su especialidad. De esta manera la reivindicación del pensamiento anarquista en su obra cobra un valor fundamental, una materia poca tratada por la academia de la época.

Innumerables son los trabajos, que desde el punto pedagógico y aclaratorio, dedicó Ángel Cappelletti para explicar las ideas anarquistas y sus conceptos fundamentales. Quizás el libro que deja más claro los postulados del anarquismo sea *La ideología Anarquista* de 1985, libro sintético y breve, que escribió con fines claramente pedagógicos. Allí se hace un rápido recorrido de las principales características de la ideología anarquista, como también en sus principales ideólogos. El anarquismo entonces,

(...) no significa en modo alguno ausencia de orden o de organización. Los pensadores anarquistas, desde Proudhon, opusieron el orden inmanente, surgido de la vida misma de la sociedad, de la actividad humana y del trabajo, al orden trascendente, externo, impuesto desde afuera por la fuerza física, económica o intelectual. El primero, que es no sólo el único auténtico sino también el

único sólido y duradero, supone la supresión del segundo, falaz y esencialmente inestable. En esta oposición se basa la aparente paradoja proudhoniana: La libertad no es la hija del orden sino su madre. (Cappelletti, 2004: 13)

Así el nacimiento del Anarquismo, como ideología, supone pues, como antecedente inmediato la Revolución Francesa. En efecto, desde ella el plano revolucionario cambiará para siempre los movimientos sociales de Europa. Terminado el proceso revolucionario con características trágicas, e impuesto el nuevo imperio napoleónico, con una nueva clase dominante y el exacerbamiento del nacionalismo, el socialismo libertario y las diversas corrientes socialistas, tienen una prehistoria clara:

La revolución Francesa resultó usufructuada, de hecho, por la burguesía, pero su verdadero protagonista fue la plebe urbana, la masa de los artesanos y obreros de París. (...) puede afirmarse que el socialismo moderno, el socialismo como doctrina y como ideología vinculadas concretamente con la sociedad industrial y con el sistema capitalista, nace casi con la misma sociedad industrial y con el mismo sistema capitalista, es decir, con la Revolución Francesa y con el iluminismo. (Cappelletti, 2007: 11).

El término *Anarquismo*, es reivindicado en forma positiva por el francés Pierre Joseph Proudhon, palabra con la cual bautiza su sistema social y económico y con la cual quiere diferenciarse de las otras corrientes ideológicas presentes en la convulsionada Francia de 1848. Así su formulación explícita, no puede ser considerada anterior a este.

Él fue, al mismo tiempo, el que le dio un contenido; más aún, el primero que elaboró una filosofía social y política y una interpretación de la cultura y de la historia que con propiedad puede denominarse «anarquismo», aunque más tarde prefiera sustituir este término negativo por

otros de significado positivo (mutualismo, democracia industrial, etc.). (Cappelletti. 2004: 69)

La clásica opinión referente al anarquismo, como una ideología que promulga el desorden, queda desechada para Cappelletti (2004), pues la organización anarquista busca romper con el orden impuesto desde una oligarquía, elite intelectual o simplemente la fuerza coercitiva, característica fundamental del Estado, valorando por otro lado la natural libertad humana como algo positivo, y no como “algo” que haya que normar o controlar; “Anarquismo” no quiere decir, tampoco, negación de todo poder y de toda autoridad: quiere decir únicamente negación del poder permanente y de la autoridad instituida o, en otras palabras, negación del Estado.

Existe así una compleja relación con el *poder* por parte de los Anarquistas, pues como nos dice él mismo, no se trata de negar todo tipo de poder o autoridad, sino que se trata de negar y destruir el poder del Estado, estructura artificial que perpetúa la jerarquía en la conformación de la sociedad. Es evidente que la autoridad de un médico, por ejemplo, con respecto a la enfermedad, es de suma importancia, y no se nos ocurriría negarla, sin embargo, en las decisiones contingentes de cómo conformar una sociedad, no existe expertos, sino que como toda creación humana, es una libre asociación de sujetos, que tiene que partir por evitar cualquier escisión entre gobernantes y gobernados:

La sociedad, que todos los pensadores anarquistas distinguen cuidadosamente del Estado, es para ellos una realidad natural, tan natural por lo menos como el lenguaje. No es el fruto de un pacto o de un contrato. No es, por consiguiente, algo contingente, accidental, fortuito. (Cappelletti, 2004: 14)

Así, se presenta el problema de cómo lograr, esta nueva sociedad y de qué forma. Aparece en forma clara entonces que el vehículo para ello, es sin duda la revolución:

Los anarquistas saben (desde Proudhon y Bakunin) que una revolución que pretenda acabar con las diferencias de clase sin acabar al mismo tiempo (y no más tarde) con el poder político y la fuerza del Estado está inevitablemente condenada no sólo a consolidar el Estado y a atribuirle la totalidad de los derechos, sino también a engendrar una nueva sociedad de clases y una nueva clase dominante. (Cappelletti, 2004: 15)

Para ello, no hay una idea única, pero ciertamente que la violencia aquí tiene una importancia radical como medio para destruir el Estado, aunque no es algo que represente en forma mayoritaria al pensamiento anarquista. Por el contrario, muchos de los principales ideólogos anarquistas, pensaban que una nueva forma de organizar la producción, y un entendimiento a nivel de conciencia logrado por la educación, bastarían para hacer caer los viejos modelos de la sociedad oprimida. Así existen, anarquistas totalmente pacifistas, y otros que son el arquetipo del guerrillero heroico. Pero pese a ello, para Cappelletti el tema de la violencia es un problema no zanjado:

La cuestión que, en último análisis, aún queda planteada es, sin embargo, la siguiente: ¿Cuándo se ejerce la violencia, cualquiera que esta sea y cualquiera sean sus motivos y sus fines, no se está ejerciendo ya el poder? Los anarquistas contestarán que ellos luchan contra el poder establecido y permanente que es el Estado, no contra cualquier poder y que el poder que la violencia comporta es lícito cuando es puntual y funcional, ilícito cuando se consolida y se convierte en estado-Estado. Pero cabría preguntar todavía: ¿La violencia puntual y funcional no tiende siempre a convertirse en permanente y estatal? (Cappelletti, 2004: 41)

Así el anarquismo ataca, todas las instituciones que coartan la libertad del ser humano, y entiende de esta manera que todos los procesos de secesión de poder de los individuos, deben ser destruidos. Desde el derecho de defenderse, que funda el poder militar, el derecho a pensar que funda el poder intelectual y sacerdotal, el Estado y la ley, que genera a los gobernantes, la sociedad de clases y la propiedad privada, los burócratas dueños de los medios de decisión, y los capitalistas dueños de los medios de producción, todos ellos unidos forman una estructura de poder, que de no entenderse, y explicitarse, es imposible derrotar. Por ello los anarquistas, no creen en la democracia representativa o parlamentaria, y en otros tipos de organización similares.

El compromiso ético de los anarquistas, es pues, generar un proceso de liberación, que como condición necesaria, no puede oprimir y explotar a otras clases, así el anarquismo, es básicamente una ideología de los oprimidos, de las clases sometidas e incluso de las minorías discriminadas.

## **Una filosofía de la unidad con base anarquista**

La concepción de la realidad que Cappelletti desarrolló como filósofo no se encuentra en un libro orgánico, sino que más bien se encuentra implícitamente en el libro *capital* que dedicó a la filosofía antigua: *La filosofía de Heráclito de Éfeso* (1969). El trabajo hermenéutico que podemos aplicar a esta obra, nos permite desentrañar como Cappelletti va empleando sus propias ideas, en el minucioso análisis que realiza sobre el oscuro de Éfeso. Esta metodología de acceso al Cappelletti más profundo, el Cappelletti *filósofo* ha sido sugerida por Elías Capriles (1998) que afirma que:

Ángel Cappelletti tuvo, pues, la virtud de haber elaborado un sistema filosófico completo y unitario que abarcó e integró múltiples áreas, haciendo creer a otros que

no hacía más que un estudio erudito de las fuentes más importantes de diversas culturas. No pueden haber ideas nuevas, como no sea por la combinación coherente y sistemática de ideas viejas; (...) Ahora bien, puesto que Cappelletti jamás escribió obra alguna en la cual expusiese explícita y sistemáticamente su propio pensamiento, la única manera de presentar sus puntos de vista filosóficos, así como el sentido profundo de su proyecto político, social, económico y cultural, era por medio de una hermenéutica de sus obras, conferencias, clases universitarias y conversaciones personales.» (Capriles, 1998: 9)

Hasta el año de la publicación de este libro en 1969, (que se basa en la tesis doctoral realizada en su juventud en 1954, en la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Nacional de Buenos Aires), la producción latinoamericana sobre Heráclito era escasa, pero no falta de calidad. Existían los contundentes estudios de Rodolfo Mondolfo, Miroslav Marcovich y Frei Damiao Berge, sumados a estudios parciales y traducciones de fragmentos realizados por José Gaos y Juan David García Bacca. Como podemos advertir la mayoría de estos estudios fueron realizados por europeos, que llegaron a nuestros países producto de las guerras mundiales, y con excepción del trabajo del sacerdote brasileño Frei Berge, hecha en portugués, la producción en castellano y hecha por un latinoamericano no existía. Así el trabajo de Cappelletti es el primero en abordar la problemática filosofía heraclítica, con seriedad y originalidad. De esto él mismo estaba plenamente convencido.

El trabajo realizado por Cappelletti, resalta de *otros*, por atreverse a interpretar la filosofía del efesio en forma original, pues no es un mero libro que exponga solamente, las interpretaciones que se han hecho sobre esta filosofía. Además de comentar dichas interpretaciones, siempre en cada abordaje de los conceptos fundamentales de la filosofía de Heráclito se la juega con una propia interpretación. Así el interés

de Cappelletti (1969), por la concepción de la *physis* de los milesios, y en especial por el nuevo nivel especulativo de Heráclito, es de una influencia capital en sus estudios:

Los pensadores milesios son metafísicos sin dejar por eso de ser físicos, filósofos y a la vez hombres de ciencia. Desarrollan una concepción del Cosmos que, con ciertas reservas, puede llamarse “hilozoísmo” o aun “pampsiquismo”, y que, desde otros puntos de vista, cabría caracterizar como “monismo dinámico” y como “panteísmo naturalista”. Se oponen a la religión pública, aunque de un modo tácito y no polémico, y no hay prueba alguna de que hayan sido iniciados en los misterios. Por otra parte, no se desinteresan completamente de las cuestiones político-sociales y los motivos éticos no están del todo ausentes de su pensamiento, aun cuando no siempre resulte fácil establecer una vinculación entre ellos y la especulación cosmológica. (Cappelletti, 1969: 33)

Así, dentro de estas ideas propias, cobra una importancia radical, la concepción de la realidad como una *Pluri-unidad-dinámica*. Esta idea basada en parte, en la doctrina del *fuego* heraclíteo, en la concepción del logos y en la unidad de los contrarios, forma un todo, inseparable con repercusiones gnoseológicas y éticas en los seres humanos. Gnoseológicas, porque el ser humano, posee logos y puede participar en el entendimiento de la realidad. Y dicha comprensión debe influir en el comportamiento humano, que:

(...) en Heráclito se acentúa la idea de la armonía del hombre con la naturaleza y, más aún, la idea de que la naturaleza entera está en el hombre y de que éste es un resumen (microcosmos) del Universo (macrocosmos). (Cappelletti, 1969: 40)

La pluri-unidad-dinámica, de Heráclito, como la entiende Cappelletti, consiste fundamentalmente, en la concepción del fuego que:

(...) para Heráclito, lo Uno, la substancia originaria que, como “lo indefinido” de Anaximandro, contiene todas las determinaciones y todos los seres. Al referirse al fuego y no simplemente a “lo indefinido”, pone de relieve, sin embargo, que la unidad, por su carácter esencialmente dinámico, presenta la intrínseca exigencia y la necesidad ontológica de multiplicarse, esto es, de revelar la pluralidad de las determinaciones que encierra, dando lugar así al Cosmos, totalidad de los seres o de los modos del Ser, pluri-unidad. El Cosmos, por su parte, lleva en sí mismo y en cada uno de sus modos, la exigencia de unificarse otra vez en el fuego, totalidad del Ser, uni-pluralidad. (Cappelletti, 1969: 50)

Las investigaciones hechas por Cappelletti sobre Heráclito, son un proceso investigativo, que como consecuencia marcan una directriz clara, en las influencias filosóficas de él mismo. La pionera traducción de las *Epístolas pseudo-heracliteas* (1960), y su estudio introductorio, no solo corresponde a un trabajo que buscaba llenar un vacío sobre el tema en el continente, sino que además establece una línea directa con los principales postulados de la filosofía cínico-estoica, que forman el antecedente histórico del desarrollo del anarquismo moderno. Las traducciones de los *Fragments* del Heráclito histórico (1968), como toda traducción, son un proceso subjetivo que muestran como él entiende a los fragmentos mismos, pues la traducción nunca puede desvincularse de una interpretación propia del que traduce. Finalmente, el libro *La filosofía de Heráclito de Éfeso* (1969), es donde luego de 15 años, de empezar oficialmente sus estudios sobre el efesio, llega a interesantes interpretaciones y reflexiones, no solo de Heráclito, sino que también en su propio proceso filosófico. Las tres obras unidas,

conforman el acervo, más completo existente sobre el *oscuro*, realizadas en castellano, y paso necesario para entender a Heráclito, y en parte a Cappelletti mismo.

Dichas ideas, por lo demás, repercuten en las filosofías posteriores, en el lado ético desde Sócrates a los cínicos-estoicos, Giordano Bruno y su concepción del universo, o un Hegel en su dialéctica de la historia, así Capriles afirma que:

Cappelletti fue un entusiasta de todas las visiones monistas, no-dualistas, nosubstancialistas y/o inmanentistas del mundo: desde las de las tradiciones orientales de sabiduría a las que me referí arriba, hasta las que se encuentran en las filosofías de los presocráticos y de los filósofos místicos europeos posteriores. Nuestro amigo se emocionaba ante la afirmación de Eckhart según la cual el ser es Dios y ante la tesis de Plotino según la cual el absoluto es lo Uno y el ser representa ya un límite; ante la negación que hace Nagarjuna de la posibilidad de decir algo sobre el único absoluto que se manifiesta en y como todos los entes relativos, y ante el AdvaitaVedanta para el cual el mundo en su totalidad es Brahmán y Brahmán es uno con el Atman (alma o psiquis) único, que es el Atman universal (*paratman*). Al igual que para su admirado Giordano Bruno, el mundo era para él un «animal santo y venerable»; la absoluta potencia y el acto absoluto no se diferenciaban en su identidad última, y, en definitiva, bien que hubiese individuos innumerables, todo era uno, y conocer esta unidad era el objeto y término de toda filosofía (Capriles, 1998: 11)

En el caso de Cappelletti, dichas ideas, son reconocidas como fundamentales, pero se unen sin lugar a dudas, con una concepción ácrata. Así un anarquismo sin adjetivos, unidos a estas ideas

heraclitianas, y otras no menos importantes influencias, como por ejemplo todas las concepciones monistas que estudió de las cuales como nos dice (Capriles, 1998:12), la que más influyó fue la de Heráclito, por ello el profesor venezolano no duda en afirmar que: “Cappelletti expuso su propia ontología monista en sus dos obras sobre Heráclito de Éfeso y, sobretodo, en *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, que según su propia firmación es su predilecta entre todas cuantas produjo en su vida”<sup>2</sup>. Conforman entonces, dichos estudios una filosofía implícita en sus obras, que todavía está esperando por ser sacada a la luz.

### **El libro *El anarquismo en América Latina***

Importante es referirse a esta obra, pues es uno de los más grandes legados que nos deja este filósofo, como historiador. *El Anarquismo en América Latina* (1990), fue una obra desarrollada durante décadas, siendo un largo trabajo de recopilación de material valiosísimo, compartida con el sociólogo uruguayo Carlos Rama, quien lamentablemente fallece prematuramente en plena elaboración del libro (1982) en España y que si bien es cierto, en una primera instancia la preparación del libro había sido encomendada a él por la editorial Ayacucho, su muerte temprana, llevó a que el grueso del libro finalmente fuera obra de Cappelletti.

La falta de estudios completos sobre el anarquismo en el continente hasta la elaboración de este libro, se debió en parte a un desconocimiento de la importancia que dicha ideología ha tenido en la mayoría de los movimientos sociales latinoamericanos, pero esto como resulta obvio, es una mirada ingenua sobre el tema. En efecto, es el mismo Cappelletti, que está convencido en la no casual situación, sobre esta falta de preocupación:

---

<sup>2</sup> Su libro predilecto según en la entrevista realizada por el periodista Fernando Báez para el suplemento *Aleph*, del Diario venezolano “*Correo de Los Andes*” de la ciudad de Mérida, de Junio de 1993. (información aportada por Capriles)

Algunos historiadores desconocen los hechos o consideran al anarquismo como una ideología marginal y absolutamente minoritaria y desdeñable. Otros, por el contrario, saben lo que el anarquismo significa en la historia de las ideas socialistas y comprenden bien su actitud frente al marxismo, pero precisamente por eso se esfuerzan en olvidarlo o en desvalorizarlo como fruto de inmadurez revolucionaria, utopismo abstracto, rebeldía artesanal y pequeño burguesa, etc. (Cappelletti, Rama, 1990: X)

Este libro se divide en dos partes fundamentales, la primera es un extenso prólogo, realizado en su totalidad por Ángel Cappelletti, que consta de 218 páginas, que representan a juicio de muchos, como el intento más acabado por realizar una historia completa de la presencia del anarquismo en América Latina. En términos cronológicos, abarca desde el año 1861 hasta 1940 del siglo pasado. Años que por lo demás representan la influencia más importante de esta ideología en el continente. La segunda parte de 454 páginas, es una antología de diversos escritos, propaganda, rarezas, manifiestos, que conforman parte de la literatura anarquista del continente. Esta obra fue editada por la Editorial Ayacucho, de Venezuela, conocida en nuestro continente por aportar estudios profundos sobre la realidad latinoamericana. La editorial que es una entidad de carácter estatal, tenía presupuestado sacar el libro para 1990. Sin embargo, algunos asuntos burocráticos, atrasaron el libro para el año 1993. Escasa difusión, y un tiraje limitado de 3.000 ejemplares, han evitado en parte el conocimiento a nivel masivo de esta obra.

La obra de Cappelletti con Rama busca analizar en profundidad la influencia del socialismo libertario en el continente. Para ello, la obra comienza demoliendo los prejuicios lógicos que han prevalecido sobre el anarquismo:

Decir que el anarquismo fue traído a estas playas por emigrantes europeos es casi acotar lo obvio. Interpretar el hecho como signo de su minusvalía, parece más bien una muestra de estupidez. (La idea misma de «Patria» y la ideología nacionalista nos han llegado de Europa). Pero el anarquismo no fue sólo la ideología de masas obreras y campesinas paupérrimas que, arribadas al nuevo continente se sintieron defraudadas en su esperanza de una vida mejor y vieron cambiar la opresión de las antiguas monarquías por la no menos pesada de las nuevas oligarquías republicanas. Fue muy pronto el modo de ver el mundo y la sociedad que adoptaron también masas autóctonas y aún de indígenas, desde México a la Argentina, desde Zalacosta en Chalco hasta Facón Grande en la Patagonia. Muy pocas veces se ha hecho notar que la doctrina anarquista del colectivismo autogestionario, aplicada a la cuestión agraria, coincidía de hecho con el antiguo modo de organización y de vida de indígenas de México y de Perú, anterior no sólo al imperialismo español sino también al imperialismo de los aztecas e incas. En la medida en que los anarquistas lograron llegar hasta los indígenas, no tuvieron que inculcarles ideologías exóticas, sino tornar conscientes las ancestrales ideologías campesinas del «calpull» y del «ayllu». (Cappelletti, Rama, 1990: X)

El anarquismo para Cappelletti, como lógicamente es de esperar, fue traído por los Europeos<sup>3</sup>. Este hecho, que por lo demás no significa un factor de minusvalía, es sólo reconocer un proceso real, que se dio en gran parte gracias a la inmigración. Pero para Cappelletti las “ideas”

---

<sup>3</sup> En este punto Cappelletti señala que corrientes autóctonas que podemos reconocer con orientaciones anarquistas, ya estaban presentes en nuestra tierra, sin la influencia Europea. En efecto la existencia de un gauchaje con orientación libertaria, que renegó las fronteras y el fiero control estatal, desde el Uruguay hasta la lejana Patagonia, es un hecho poco resaltado por los historiadores académicos.

“(…) no son meros productos sino más bien organismos y, como tales deben adaptarse al nuevo medio y, al hacerlo, cambiar en mayor o menor medida” (Cappelletti, Rama. 1990: X)

Es a partir de la década de los 60 del siglo XIX, que las ideas anarquistas llegan al continente. Las Antillas francesas, México, la Argentina y el Uruguay, son los primeros países que reciben, inmigrantes, y publicaciones de corte libertario, que fueron aumentando a través de los años, provocándose en estos países las primeras organizaciones ácratas, en colectividades obreras, campesinos y algunas de estudiantes principalmente. Según Cappelletti, a partir de la década de los 70, y los cincuenta años siguientes, el anarquismo tendrá una larga y *accidentada* historia, en los países latinoamericanos.

El anarquismo tiene, pues, en América Latina una amplia historia, rica en luchas pacíficas y violentas, en manifestaciones de heroísmo individual y colectivo, en esfuerzos organizativos, en propaganda oral, escrita y práctica, en obras literarias, en experimentos teatrales, pedagógicos, cooperativos, comunitarios, etc.» (Cappelletti, Rama, 1990: XI)

El anarquismo, en América Latina, desde finales del siglo XIX, fue fundamentalmente *anarco-sindicalismo*, esto es, una ideología vinculada principalmente con las organizaciones obreras, pero esto no evitó por cierto la existencia de otras corrientes, como la Anarco-individualistas o la Anarco-comunista. Un sindicalismo de corte revolucionario, y como dice Cappelletti *anti-político* (diferente del término a-político), caracterizará a las organizaciones obreras de estos años.

La presencia anarquista, desde Perú pasando por Bolivia, Paraguay, Brasil, los países del Caribe, etc., es una de las historias más interesantes de los movimientos sociales de nuestra América Latina. Pero en cuanto a postular nuevas concepciones teóricas al anarquismo que venía desde Europa, los aportes latinoamericanos no fueron significativos. Pero

en cuanto a la forma de organización, el anarquismo en estas tierras, produjo formas desconocidas en Europa, prueba de ello, son el partido liberal mexicano, y la F.O.R.A argentina considerada esta última, como extremista por la CNT española, diferenciales a los cuales se suman un nutrido circuito cultural y sobre de redes de publicaciones que:

(...) produjo, además de vasta propaganda periodística y copiosa bibliografía ideológica, muchos poetas y escritores que, con frecuencia, fueron figuras de primera línea en las respectivas literaturas nacionales (...) Es importante, hacer notar, sin embargo, que aun allí donde literatura y anarquismo fueron casi sinónimos, como en el Río de la Plata (en el período mencionado), los intelectuales anarquistas nunca desempeñaron el papel de élite o vanguardia revolucionaria y nunca tuvieron nada que ver con la universidad y con la cultura oficial. En esto el anarquismo se diferencia profundamente del marxismo.»  
(Cappelletti, Rama, 1990: XII-XIII)

Un último proceso importante del anarquismo latinoamericano fue la guerra civil española. En España se dio con mayor fuerza la concreción real, del ideal libertario. Por ello muchos anarquistas, latinoamericanos, fueron a prestar su ayuda, en la defensa del ideal anarquista cuyo último eslabón fue la mítica ciudad de Barcelona, donde el anarquismo fue mayoritario, en parte por el carácter industrial de la ciudad, así:

Durante la década del 30, los acontecimientos internacionales más importantes para los anarquistas de la Argentina (y del mundo) se desarrollaron en España. El avance de la CNT y de la FAI, el peso decisivo que cobraron en el acontecer político español, la enorme influencia que ejercían sobre los obreros y campesinos en casi toda la península, despertaron en muchos anarquistas argentinos la idea de la revolución social, tan

largamente deseada y propiciada, tantas veces frustrada, iba a ser por fin una realidad. Por eso, el levantamiento fascista, la lucha del pueblo contra las tropas de la reacción internacional y la simultánea socialización del campo y de la industria promovida por la CNT anarcosindicalista, comprometieron hondamente a la FORA, a la FACA y a todos los grupos afines, organizados pronto en la «Solidaridad Internacional Antifascista» y en la «Comisión Coordinadora de ayuda al Pueblo Español». Algunos de los más activos militantes del anarquismo argentino viajaron a España, se pusieron a disposición de la CNT y tomaron las armas en los batallones que ésta constituyó con sus afiliados... (Cappelletti, Rama, 1990: XLII)

Al caer Barcelona, el éxodo se dará con mayor fuerza, y un último contingente de libertarios procedentes de Europa escapando de la tragedia, llegarán al continente.

El trabajo de Cappelletti de esta manera, nos muestra todas estas importantes momentos históricos ocurridos en el continente de la presencia del anarquismo, que mínimamente hemos hecho mención. Sin embargo bueno es recordar que no en todos los países causó las mismas influencias. Queda entonces por abordar, por qué el anarquismo, en América Latina, cayó en una decadencia tal, que casi desaparece del plano social latinoamericano. Las razones más evidentes son al menos tres:

Los golpes con orientación fascista desde la década de los 30, con Uriburu, Carlos Ibáñez del Campo, etc. Comienzan con una encarnizada persecución del movimiento obrero, que en algunos casos llevó a la desarticulación de las organizaciones anarquistas, y en el peor de los casos un gran número de libertarios fue encarcelado. Los grupos

de ultra-derecha, como la Liga patriótica Argentina, o la legión cívica, causaron estragos en la organización obrera, sembrando el terror amparados por la oligarquía, el gobierno de turno y los militares.

Un segundo motivo, fue la irrupción de los partidos comunistas, que contaban con un apoyo mayor, que el anarquismo, en lo referente a lo material, pues recibían el apoyo de la Unión Soviética, y similares partidos europeos. En tanto el anarquismo, como movimiento autogestionario, no podía competir con un modo de organización más eficiente. Así, se da el fenómeno que muchos anarquistas se pasan al partido comunista.

Un tercer motivo fue la irrupción de corrientes nacionalistas populistas, con un claro origen fascista, que seducen a gran parte de la población (Perón es el mejor ejemplo de este proceso), y permiten que mucha de la represión iniciada contra los movimientos obreros, pasen desapercibidas.

Pero todo esto para Cappelletti, en muchas formas es secundario, para él la razón fundamental es esta:

La particular situación de dependencia en que se encuentran los países latinoamericanos frente al imperialismo europeo y, sobre todo, norteamericano, deriva la lucha de clases hacia las luchas de «liberación nacional». Los trabajadores visualizan la explotación de que son objeto como imposición de potencias extranjeras. La burguesía (nacional y extranjera), vinculada a ciertos sectores del ejército y de la iglesia católica, los convence de que el enemigo no es ya el Capital y el Estado extranjeros. Esta convicción (hábilmente inducida) es, en realidad, la causa principal de la decadencia del anarquismo. Todo lo demás, inclusive las dificultades intrínsecas que afectan a una organización anarquista en el mundo actual (como la necesidad de hacer funcionar sindicatos sin burocracia y la

real o aparente inviabilidad de sus propuestas concretas) es secundario. (Capeletti, Roma, 1990: XIII)

## **Conclusiones.**

En términos globales, Ángel Cappelletti, puede ser considerado, como una de las figuras más interesantes e importantes del quehacer filosófico latinoamericano, en el plano del pensamiento ácrata del continente, es una de sus figuras más lúcidas por su trabajo crítico, arduo y divulgativo. En el plano de la filología clásica, sería un paso necesario comenzar a valorar de manera real sus traducciones, lo mismo que sus investigaciones de la antigüedad clásica. Esto es importantísimo para un medio, que históricamente ha sido, terreno prolífico de conservadores, o gente sin compromiso ideológico, fenómeno que en parte ayuda a explicar el poco uso de sus investigaciones en estas materias.

La reconstrucción de la obra y pensamiento de Ángel Cappelletti, es una tarea pendiente, la clasificación de sus obras una tarea difícil por la cantidad de lugares en los cuales publicó, sumamos también la reconstrucción de la red de intelectuales en el exilio de la cual fue parte, todo esto ayuda explicar que hasta el día de hoy su obra permanezca parcialmente conocida.

En la tarea de recuperación de la cultura filosófica, social y educativa del continente, para el investigador será un paso obligado abordar la figura de este hombre, que como nos dice Carlos Andres Solero, (...) *estamos seguros de que nunca persiguió la gloria. Lo que sí lo hacía feliz era el ejercicio de la reflexión sobre una multiplicidad de cuestiones esenciales: la libertad de los seres humanos, la construcción del conocimiento científico, la vigencia de la justicia social, la eliminación indispensable de los prejuicios y dogmas que esclavizan a la especie humana.* (Cappelletti, 2007: 7)

Ángel José Cappelletti, moriría en 1995 en Rosario, tratando de mejorar las condiciones en que estudiaban los estudiantes tras años de destrucción dictatorial a la Universidad que lo viera partir al exilio 27 años antes, dejando una obra invaluable en los que lo conocieron y en las generaciones futuras.

## **Bibliografía**

BIAGINI, Hugo E. y ROIG, Arturo A. (dir.) (2004), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX, Tomo I: Identidad, utopía e integración (1930-1960)*, Buenos Aires, Biblos.

CAPPELLETTI, Ángel, (1969) *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, Venezuela, Monte Ávila Editores.

CAPPELLETTI, Ángel, RAMA, Carlos (1990) *El anarquismo en América Latina*, Venezuela. Editorial Ayacucho.

CAPPELLETTI, Ángel, (2004) *La ideología Anarquista*, Santiago de Chile, Editorial Espíritu Libertario.

\_\_\_\_\_, (2007) *Etapas del pensamiento socialista*, Buenos Aires, Editorial Libros de Anarres.

CAPRILES, Elías, (1998) *Ángel Cappelletti, revisited a las puertas del tercer milenio*, Maracaibo, Venezuela, Revista:Utopía y praxis latinoamericana Vol.3, No. 5., Facultad de Humanidades y Educación de La Universidad del Zulia.

DUSSEL, Enrique et al. (2009), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino"(1300 - 2000)*, México, Siglo XXI / Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.

MENDEZ, Nelson, VALLOTA, Alfredo (2000) "*Ángel Cappelletti y su enfoque de la historia social del anarquismo en América Latina*" presente en el libro Bitácora de la Utopía: Anarquismo para el Siglo XXI, Caracas, que se puede descargar desde el internet: [http://www.inventati.org/ingobernables/textos/anarquistas/libro\\_Bitacora\\_de\\_la\\_utopia.PDF](http://www.inventati.org/ingobernables/textos/anarquistas/libro_Bitacora_de_la_utopia.PDF)).

Entrevista A.J. Cappelletti: En la búsqueda de una conciencia justa y libre, en *Revista Polémica*, año XIV, número 62-63, Verano-Otoño 1996, disponible en: <https://angelcappelletti.wordpress.com/2017/01/12/entrevista-a-j-cappelletti-en-la-busqueda-de-una-conciencia-justa-y-libre/#more-211>

SOLERO, Carlos, (2013) Perfil de un filósofo anarquista con un humanismo integral  
Diario El Ciudadano y la Región.  
<https://www.elciudadanoweb.com/perfil-de-un-filosofo-anarquista-con-un-humanismo-integral/>



**Materiales de estudios críticos sobre  
América Latina: Lecturas CEPIB 2017.**



# **DEL RÍO DE FUEGO A LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS. ACERCAMIENTO AL LIBRO DE OSVALDO FERNÁNDEZ: DE FEUERBACH AL MATERIALISMO HISTÓRICO: UNA LECTURA DE LAS TESIS DE MARX**

Claudio Berríos Cavieres<sup>1</sup>

Los trabajos realizados por Karl Marx encierran un complejo ensamblaje teórico en razón al estudio que el pensador alemán tuvo acerca del modelo capitalista de su época, interrogando la matriz central que esta podía poseer, no sólo en lo económico, sino también como sistema político, jurídico y social. En este sentido, sus trabajos desbordan materias que se evocan hacia ámbitos más amplios de la condición humana. En dicho aspecto, las *Tesis sobre Feuerbach* vienen a posicionarse como un pilar fundamental en la composición teórica de Marx, así como también, responden a un quiebre que nuestro autor tuvo con el movimiento filosófico que se perfilaba en Alemania en la primera mitad del siglo XIX. Las *Tesis*, sin duda, han mostrado aquel armazón marxista móvil y crítico, motor fundamental de una nueva concepción de la historia. Sin embargo, cabe preguntarse ¿Hasta qué punto las *Tesis* fueron entendidas? Al parecer, la historia del marxismo ha estado acompañado de fragmentarios momentos en donde cuesta labor unificar el pensamiento de Marx. Más aún, probablemente en esta tarea nos encontraríamos con más de un Marx, pues la forma en que su pensamiento fue entendido y trabajado, haría revivir la clamorosa cita de su propio fundador: “Je ne sui pas marxiste”. La aparición durante el siglo XX de “manuales de marxismo”, los cuales tuvieron la misión de “resumir” y “esquematar” el pensamiento marxista, terminaron por solidificar y fosilizar este pensamiento, posicionándolo en el catálogo de ciencias racionalistas del siglo XIX.

---

<sup>1</sup> Profesor en Historia y Cs. Sociales, magíster (c) en Filosofía con mención en Pensamiento Contemporáneo. Integrante de CEPIB-UV

El profesor Osvaldo Fernández es reconocido por sus trabajos dedicados a la *filosofía de la praxis*, pasando desde un estudio acerca del concepto de *fetichismo* presente en el texto *El Capital*, su temprano trabajo en nuestro país acerca de Antonio Gramsci, con el libro *Maquiavelo y Lenin*, publicado en la 1971 por la editorial *Nascimento*, y sus estudios sobre el pensador peruano José Carlos Mariátegui. Esta vez, con su reciente libro *De Feuerbach al Materialismo Histórico: Una lectura de las tesis de Marx*, publicado de manera conjunta por la Editorial Escaparate y Perseo Ediciones, Fernández intenta entregar un análisis meticuloso de estas notas que vieron la luz tardíamente a la fecha en que fueron escritas. Fernández analiza las *Tesis* sin separarlas del contexto histórico en que Marx las escribió, al igual que el contexto intelectual de su autor. Es por eso que el libro deambula entre las *Tesis*, y sus escritos contemporáneos, como lo son *La sagrada Familia* y *la Ideología alemana*, textos creados entre los años 1844 y 1845. Es acá en donde Marx muestra un quiebre epistemológico con el movimiento filosófico que mermaba en la cultura alemana: a saber, la influencia de Hegel y sus interpretaciones de los llamados jóvenes hegelianos. Esta generación intelectual se encontraba deambulando entre el legado del idealismo de Hegel y el intento por presentar una nueva interpretación de la realidad, rompiendo con su maestro. De hecho, Ludwig Feuerbach fue quien intentó ir más lejos, contraponiendo a la visión idealista hegeliana una propuesta materialista, de la cual Marx se sintió entusiasmado, tal como lo refleja en algunas partes de *La Sagrada familia*. Este escritor materialista logra poner énfasis en categorías que para la filosofía alemana en boga se discutían desde otras perspectivas. Donde Hegel decía “espíritu”, Feuerbach decía “materia”; donde Hegel decía “Dios”, Feuerbach decía “Hombre”. No es Dios quien se enajena del hombre, es el hombre que se enajena de Dios.

Sin embargo, meses después, se produce un quiebre significativo en el pensamiento del joven Karl, al publicar la *Ideología alemana* y escribir estas *Tesis sobre Feuerbach*, las cuales solo fueron hechas como una

especie de recordatorio o epístola personal. En estos dos textos figura la nueva concepción que se tiene acerca de la historia y de las condiciones del ser humano dentro de esta.

Es así, como aparecen conceptos que irán hilando el entramado bosquejo de una nueva condición para entender la realidad, tales como *actividad sensorial humana*, *materialismo contemplativo*, *actividad práctico-crítica* y *praxis*. Esta última pasará a conformar el pilar fundamental desde donde Marx expone su análisis y fundamento de algo nuevo, pues la principal crítica que Marx le realiza a Feuerbach, es la de no vislumbrar el carácter de la actividad humana como actividad real del ser humano. Como señala Osvaldo Fernández:

Lo que Feuerbach no vislumbra es lo que Marx llama “praxis”: a saber, “la actividad revolucionaria, práctico crítica”. El concepto de “praxis” que había sido mencionado explícitamente a propósito del materialismo y aludido respecto del idealismo, reaparece ahora para indicar aquello que Feuerbach no logra ver, o que sólo ve bajo “su sucia y judaica forma de manifestarse”. No ver la actividad humana como praxis, es para Marx, una falla que en el pensamiento de Feuerbach, que se ha convertido en un obstáculo teórico que anula su esfuerzo. (Fernández, 2017: 50)

Esto sin duda abre el panorama de una crítica más profunda a la visión materialista que Feuerbach tenía, pues al hablar de “praxis”, lo que realiza Marx es poner énfasis en la condición histórica y móvil que posee el ser humano. Es decir, donde Feuerbach habla del “Hombre”, como una especie de condición única e impermutable, Marx atiende a los “hombres” como sujetos históricos y socialmente entrelazados.

Esta visión acerca de la historia y el accionar de los hombres, es también para Marx un quiebre en tres dimensiones: quiebre con los jóvenes hegelianos; quiebre con Feuerbach y la condición de un

materialismo contemplativo; y por último, un quiebre con él mismo, en razón al entusiasmo que tuvo con los dos pensamientos acá propuestos. Fernández intenta mantener esta orbita de crítica, a fin de ir hilando las Tesis en razón a un movimiento que sepulta una antigua concepción filosófica y postula una nueva:

Vamos a postular, entonces, que el movimiento de este discurso crítico, en sus acentos y énfasis, en la violencia de su intervención, pero sobretodo en la violencia de su sarcasmo, subyace un importante sesgo autocrítico que también está diciendo acerca del sentido de lo que se dice. Autocrítica, sin embargo, que si en la ideología alemana es abierta, aquí, en las Tesis sobre Feuerbach parece casi inaudible. (Fernández, 2017: 26)

Así, las *Tesis* van adquiriendo su propio sino, en razón a una crítica y transformación en el pensamiento de Marx. Sin duda, su valor epistemológico radica en la apertura de un nuevo análisis de la realidad social, en donde confluyen conceptos que siempre deben ser vistos como “formas” históricas, las cuales responden a una manera de percepción propia de una realidad determinada. En este sentido, las Tesis posicionan el binario idealismo/materialismo dentro de una cierta falacia de falso dilema, pues lo que piensa Marx en estos parágrafos es la superación de las categorías, desplazándolas a un nivel de reflexión en donde dichos conceptos se relacionan de manera dinámica. Como señala Fernández en su libro:

Hay, por lo tanto, un cambio, que no consiste en un mero pasar de la teoría a la práctica. Tampoco el cambio consistiría en que ahora, se privilegia la práctica, como dice algunos de los intérpretes de estas tesis. El cambio habría que concebirlo, más bien, como dos formas radicalmente diferentes de entender esta relación en su conjunto. El cambio supone no sólo la transformación de la oposición en su conjunto, sino también una radical modificación de sus términos. (Fernández, 2017: 66)

Este libro sin duda, no intenta plantear nuevos conceptos, ni replantear otros viejos, más bien, busca debatir la concepción que Marx tuvo acerca del ser humano y de la historia, acercándose al análisis más preciso de este pensador. Esto a su vez, es dirigir la crítica hacia las diversas interpretaciones de Marx, o los diferentes marxismos, sobre todo los que llevaron a este pensamiento hacia una fosilización filosófica, como fueron los manuales marxistas soviéticos y sus derivados. Fernández nos recuerda con esta lectura, que en Marx la crítica es constante, y las *Tesis* reivindican incontestablemente esta cuestión:

El problema principal con estos manuales, es que están hechos de certezas y dan por acabado y definitivo, algo que está transido de movilidad, en tanto el pensamiento de Marx es una teoría que se afinca en la historia. En Marx la interrogación es constante, por cuanto su objeto, el modo capitalista de producción, en extremo móvil, existe en medio de una continua revolución interna como lo dice ya en el *Manifiesto*. (Fernández, 2017: 41-42)

Por lo tanto, *De Feuerbach al Materialismo Histórico: Una lectura de las tesis de Marx* ha decidido recorrer aquellos meandros teóricos que las interpretaciones y manuales marxistas han querido dejar petrificado. La praxis, como condición fundamental del pensamiento de Marx, se erige como el soporte de un análisis de la realidad, en donde la condición *práctico crítica* encierra un nuevo horizonte en el posicionamiento entre sujeto y objeto. Esto deja en evidencia la fuerte deuda que el pensamiento crítico de la historia tiene con Karl Marx, pues las *Tesis* nos demuestran una forma de pensar, más allá de los niveles conceptuales que nuestro propio espacio y tiempo nos proporciona.

#### **Referencia**

FERNÁNDEZ, Osvaldo (2017). *De Feuerbach al materialismo histórico. Una lectura de las tesis de Marx*. Valparaíso: Perseo Ediciones y Ediciones Escaparates.



# ***JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI, UN SOCIALISMO PARA NUESTRA AMÉRICA: ALGUNOS APUNTES E IMPRESIONES SOBRE SU LECTURA***<sup>1</sup>.

Gonzalo Jara Townsend<sup>2</sup>

El libro que presentamos de Miguel Mazzeo, no es para solo ingresar dentro del cúmulo de las lecturas mariateguianas que se dan en la academia y luego ver cómo estas se carcomen en las bibliotecas entre las manos de lectores que solamente buscan la mejor explicación de los temas centrales de un autor, olvidando la intención, la fe y también las creencias expuestas en sus obras, no entendiendo que son “aventuras” en las cuales un autor toma posiciones, enfrentándose al mundo de manera concreta. La actitud expositiva a que muchos escritores se inscriben los lleva a mostrar lugares comunes e infinitamente repetibles dentro de un abanico de posibilidades extensas. Esta nueva edición del texto de Miguel Mazzeo titulado *José Carlos Mariátegui, un socialismo para nuestra América*, ya desde su prólogo muestra intención de proyectarse, de entregar un ánimo de acción, una vitalidad que a cualquier persona realmente curiosa y que comprende sus lecturas como herramientas prácticas para su vida cotidiana, alejándose de las ideas momificadas y de los archivos útiles para la discusión abstracta y circular. Ya en el inicio del texto, las ya conocidas investigadoras del pensamiento mariateguiano Pierina Ferretti y María José Yaksic ponen hincapié en que el libro se puede leer como una renovación del repertorio de las ideas de la izquierda como también de sus luchas realmente existentes, dadas por los grupos movilizados y como un intento de extinción “de las y los sujetos políticos”.

---

<sup>1</sup> Este texto fue preparado para la presentación del libro *José Carlos Mariátegui y el socialismo de nuestra América* del activista argentino Miguel Mazzeo. Fue editado por la editorial Quimantú y Tiempo Robado Editoras, el año 2017. Se presentó en la Universidad de Valparaíso el día 30 de agosto del 2017.

<sup>2</sup> Profesor de filosofía y Magíster en filosofía por la Universidad de Valparaíso.

El libro consta de 6 capítulos, que no tienen un ánimo de hacer al lector perder fósforos en lumbre innecesariamente, sino que por el contrario, ayudarlo a tener mucho más iluminada luz, puesto que cada uno de ellos tienen una lectura fluida, permitiendo así detenerse en la reflexión, y esta virtud solo puede lograrla un escritor que conoce del tema a profundidad, que no da rodeos y que construye su propuesta de manera clara y distinta.

Mazzeo nos motiva en su introducción, propone la “re significación” y también una “actualización” de las ideas de Mariátegui, el fundador del socialismo “más legítimo” de nuestra América. En su texto, comenta la recepción de Mariátegui tanto en Argentina, como también las lecturas críticas más conocidas sobre el editor de *Amauta* y los intentos más importantes de apropiación ideológica, con el fin de posicionarse en el debate con los comentaristas. Comienza haciéndose dos preguntas necesarias, la primera: ¿en qué aspecto se puede relacionar el pensamiento de Mariátegui con la experiencia de las organizaciones populares y los movimiento sociales de nuestra América? ¿Cuál es el aporte de Mariátegui a las actuales reflexiones sobre el poder popular y las construcciones populares que se reconocen en esa nación? Dejando en claro su búsqueda, Mazzeo se introduce en los textos de Mariátegui y en especial en *Los Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (que ya este otro año cumple sus 90 años de circulación a nivel mundial) adquiriendo y revitalizando el concepto de “Socialismo práctico” (que se asoma en otros textos también pero no de manera explícita) que será el eje central que guiará su propuesta. Para Mazzeo el “Socialismo práctico” se podría definir de la siguiente manera: “un conjunto de prácticas sociales que se ratifican en torno a lo comunal, lo público y los valores de uso, también, una mentalidad y un espíritu, en fin: una praxis” (Mazzeo, 2017: 63).

Según esa definición de “Socialismo práctico”, la cual puede rastrear en algunos elementos en la vida del indio como en la sociedades agrícolas del Perú, se presentará como la idea antagonica

al fraccionamiento y al parasitismo económico que se instalaba en forma de usurpación violenta, que sometía a los individuos a la simple negación de su Ser, de su yo más profundo y de su impulso creativo-vital que implicaría un verdadero progreso y no solo su “ilusión”.

El “socialismo práctico” lo podemos observar concretamente en el trabajo colectivo y comunitario del indio dentro del ayllu (cosa que reivindicara fuertemente también Valcárcel). Este modelo de producción es anterior al imperio inkaiko, el cual sin él no habría soportado el pasar de los años, su mantención, es sinónimo de civilización. Para Mariátegui, esto es la base colectiva de la sociedad peruana, antes del imperio, en la Colonia y después de ella.

Mariátegui sabía perfectamente las diferencias entre comunismo inkaiko (el cual Mariátegui escribe con K haciendo referencia a la forma indicada de escribirlo propuesta por Valcárcel) y el occidental, no quería someter al primero con el segundo, solo estaba mostrando una salida distinta y propia, Mariátegui afirma en una nota al pie de los *Siete ensayos...* que:

Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los inkas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial. En aquella el hombre se sometía a la naturaleza. En esta la naturaleza se somete a veces al hombre. Es absurdo, por ende, confrontar las formas y las instituciones de uno y otro comunismo. Lo único que puede confrontarse es su incorpórea semejanza esencial, dentro de la diferencia esencial y material de tiempo y de espacio. Y para esta confrontación hace falta un poco de relativismo histórico (Mariátegui, 2007: 78 ).

Mazzeo sabe la diferencia y comprende el relativismo, resaltando la autonomía de Mariátegui frente a la tradición occidental de la idea de “comunismo” y recalcando que la intención del intelectual peruano no es una idea romántica y absurda de volver a tiempos antiguos, sino que rescatar su vigencia evidente que se manifiesta de manera viva en el modelo de producción o de sociabilización parte de su visión de mundo. Nuestro autor afirma desde Mariátegui, que esta idea no es un programa a seguir, sino que solamente una “raíz” útil para repensar el presente, entendiendo que el autor de *Los siete ensayos...* no ve la utopía futura, sino que el cambio de la realidad, utilizando rasgos y activándolos como imágenes míticas (Mariátegui tiende a veces hablar de utopía como sinónimo de mito) que se manifestarían en el presente inmediato, concretando la duración y un cúmulo de imágenes que incitan a la acción que tiene como fin la idea de construir un presente y olvidar la idea abstracta de futuro clásico de los demócratas-liberales. Finalmente es una imagen movilizadora, tiene la intención de mostrarse como una herramienta que nace de la institución más primaria, para poder posicionarse ante el capitalismo ya estabilizado.

Esta raíz de la que hablamos, este punto de partida, tiene relación con el espíritu colectivista que hay que rescatar y retomar para nuestra visión práctica actual. Es una sensación anticapitalista, que lucha contra la idea colonial, como también con la de “Capitalismos de Estado” que manifestaban los socialismos reales, algo que nos haría salir del neutralismo técnico, del fracaso burocrático, de la pérdida de una democratización real de la vida cotidiana.

Mazzeo propone que en Mariátegui hay una idea de no “violentar la realidad”, ya que existe un ánimo colectivista innato sobre la propiedad, que se puede extender de la sierra a la costa, que es totalmente distinto a la violencia desmedida del capitalismo, que transforma las realidades destruyendo de manera salvaje cada espacio de la vida. La idea de Mazzeo es “que la realidad que se transforma sea el sujeto de su propia transformación, son las condiciones para recuperar

lo propio perdido y para asimilar positivamente lo “ajeno” (Mazzeo, 2017: 61). Nos instalamos ante la asimilación y la reinterpretación de los materiales expuestos y a la vez de los que se manifiestan. Mazzeo comenta que en la comunidad está explícitamente la idea de solidaridad y de cooperación. Con esto se puede volver a retomar la idea de una “moral de productores” que se manifiesta en los indios y en su forma de trabajo en la comunidad, idea que Mariátegui analiza desde una óptica soreliana, pero transfiriendo las características que Sorel daba al obrero de la fábrica al indio de la comunidad, esto desde un punto de vista metafísico, esa fuerza moral en donde cada uno toma su posición y trabaja por el bien común, es posicionarse prácticamente en la negación del individualismo, característica casi genética de la sociedad capitalista, ya que su cosificación de la vida nos lleva al nihilismo más absurdo y a la fetichización de casi todos nuestros actos. “La amoral de productores” pasará a ser una conducta ética de los socialistas, el trabajar sin esperar recompensa alguna, el mantenerte en tu puesto de trabajo como si fuera una trinchera, en la cual siempre estas cuidando la espalda a los que te preceden. El productor libre de la nueva escuela, propone la colectivización de la fábrica, que será dirigida por los trabajadores. Mariátegui ve esta moral de productor en los hombres de la comunidad y cree que es necesaria en la lucha anticapitalista.

Sorel al igual que Mariátegui, tenía en cuenta la colectivización y la funcionalidad que tiene esta para poder llegar al comunismo. En un texto de Sorel titulado *Defensa de Lenin* (1920), que publicó Mariátegui en la revista *Amauta*, y que muy probablemente fue también traducido por él, en una nota al pie de página del texto, Sorel habla de unos papeles encontrados de Marx, en donde se hablaba de que todo país no debía tener necesariamente el mismo camino en lo económico. Mariátegui, afirma Mazzeo, no conoció las cartas a Vera Zasúlich, pero podemos afirmar que conocía estas ideas sobre Marx expuesto por Sorel:

En 1888 el *mitor juridica* ruso ha publicado una nota encontrada en los papeles de Marx, según la cual el

autor del El Capital está bien lejos de creer que todas las economías debiesen seguir las mismas líneas de desarrollo. No pensaba él que la Rusia estuviera obligada, para arribar al socialismo, a comenzar por destruir su antigua agricultura, como en Italia, a fin de transformar sus campesinos en proletarios; le parecía posible que ella pudiera “sin sufrir las torturas del régimen capitalista apropiarse de todos sus frutos desarrollando sus propias condiciones históricas”. Esta nota de Marx es reproducida por Nicolas On en su *Historia del desarrollo económico de la Rusia después de la emancipación de los siervos* [...] en un prefacio escrito en 1882 para una traducción Rusa del Manifiesto Comunista, Marx expresa una opinión hipotética siguiente: “si ocurre que la revolución rusa dé la señal de una revolución obrera en occidente de modo que las dos revoluciones se complementen, el comunismo agrario de Rusia, el *mir* actual, podrá convertirse en el punto de partida de una revolución comunista [...]” (Sorel, 1927: 25)

Rescatar la idea de trabajo comunitario y colaboración mutua es una de las intenciones de Mazzeo como característica del “socialismo práctico”, ya que muestra una nueva sociedad emancipada, que para nuestro autor guarda a la vez un principio ecológico, en el poder construir un sistema de producción que no dañe sus “propias condiciones” que no se niegue a sí mismo y que no provoque su autodestrucción.

Mazzeo tiene en claro que Mariátegui creía en el dogma del marxismo, pero sabía que la herejía era lo que lo mantenía vivo. La lucha de clases es la idea central para el conflicto, es el dogma que se tiene que complementar y revitalizar con las nuevas construcciones filosóficas de características antirracionalista que guardaban una mística y a la vez una poética que apuntaban a crear un mundo, transformarlo, construirlo y sobrepasar la realidad, comprendiendo

que estas ideas eran de características trágicas, tenían que ser poética-viva, no tener la característica quietista, sino que ser dinámica, negando el determinismo y el finalismo que sembró el positivismo. La finalidad del marxismo es “ampliarse y completarse”.

En Mariátegui era imposible detener estas ansias de relatividad, es por eso que Mazzeo nos plantea en su texto que no debía existir nada que obligue a la homogenización de las “clases subalternas”, la idea “Partidocéntrica” que reaparece hasta hoy en algunas tendencias de izquierda propensas a ideas autoritarias y totalitarias se deben poner en cuestión necesariamente, Mazzeo nos comenta que :

La noción de elementos del “socialismo práctico” está en base del punto de vista antivanguardista (concebida la vanguardia en términos tradicionales, iluminista, dogmáticos y sectarios) la revolución no remite a una minoría que “logra armarse con la simpatía de las masas” al decir de Trosky, también rechaza la idea de partido que está solo y espera la revolución, y que de tanto esperarla, se habitúa a posponerla[...] (Mazzeo, 2017: 123)

Mariátegui ponía importancia en la autonomía de clases ante el partido, una vez le comentó a su colaborador Eliseo García, después de que este le preguntara en relación a una huelga que estaban llevando a cabo:

Yo recuerdo que a José Carlos Mariátegui le hice una pregunta: “Compañero ¿Qué hago si el partido me ordena a mí que levante una huelga, tiene razón?”; José Carlos se quedó pensado, y me dijo: “no compañero, primero que todo están los trabajadores de la clase obrera” eso se quedó en mi mente. (Jara, 2015: 125)

Mariátegui formula el socialismo práctico, por ese mismo motivo no habla de un partido estático en el tiempo, que no puede cambiar sus directrices, que abandone la herejía y se convierte solamente en un

dogma sin contenido, Mazzeo afirma que: “la apología de la duración del partido es el reflejo de su universalismo abstracto, que deviene, necesariamente, en un universalismo burocrático” (Mazzeo, 2017: 128) todas estas características universalistas son negativas, especialmente para la verdadera creación de mundo. El autor, observa en su texto que lo esencial en Mariátegui y en su socialismo es la unidad de la clase trabajadora, manifestada ampliamente en la idea de formación de un Frente Único. Según Mazzeo, este Frente, a diferencia del partido leninista clásico, permite organizar auto conciencia, movilización popular y conducta política y “todo esto ya que el Frente Único no anula la personalidad como tampoco la filiación de los trabajadores”. permitiendo a sus integrantes luchar no por los intereses de partido sino que por los de clase.

Esta misma autonomía que planteaba Mariátegui ante los partidos en pos de la unificación de la clase obrera, la tenía en cuenta en Chile Clotario Blest, antes de que los partidos de izquierda tradicionales lo acusaran de “vendido”, “espía de la CIA” y lo expulsaran de su sueño de unificación. Blest fue obligado a renunciar por sus creencias revolucionarias y postura de cómo debía llevarse a cabo la revolución a partir de tres puntos: “ 1° Sustitución del parlamento por la asamblea del pueblo, organizada por sus propias bases. 2° nuevo código del trabajo dictado por ellos mismo; 3° una nueva CUT, descentralizada, representativa y anti burocrática” (Echeverría, 1993: 246). En estos tres puntos se puede observar una parte del “Socialismo práctico” que se explicita en el texto de Mazzeo.

Después de resaltar algunos puntos del “socialismo practico” que se presentan en el libro de Miguel Mazzeo, esperamos de alguna manera hacer una contribución para abrir su lectura y lograr motivar alguna de sus propuestas para que se puedan complementar y resignificar. La intención de este texto, que ya había sido publicado en el año 2008 en Argentina con un título algo distinto, no pierde su vigencia, su fuerza, como tampoco el ánimo de poder involucrar estas ideas mariateguianas

dentro de una nueva izquierda, consideramos que la fuerza teórica que puede darnos es necesaria para concretar lo que escuchábamos comentar en ocasiones al profesor Osvaldo Fernández; que era necesario releer a Mariátegui para poder concretar alguna vez nuestros propios Siete ensayos de interpretación de la realidad nacional o tal vez sería mejor aún, pensar en unos Siete ensayos de la interpretación de la realidad continental. Teniendo en cuenta que el pensamiento de Mariátegui puede ser reacomodado, como también el de muchos filósofos marxistas, Fernández nos comenta, que el pensamiento de Mariátegui tiende a ser de una importancia fundamental dentro del marxismo por su expresión netamente americana dentro de la historia del mismo comprendiendo que este muta como pensaba Mariátegui, por medio de su cultura y tradición nacional:

Algún día se escribirá la historia del marxismo, estableciendo sus sucesivas actas de nacimiento, algunas de las cuales podrían ser: Marx, Lenin, Gramsci y Mariátegui, y otros. Formulaciones diferentes, visiones en lenguas distintas del pensamiento de Marx, diversas formas de expresión teórica para enfrentar formaciones sociales capitalistas también distintas. Mientras el objeto específico de Marx fue la sociedad capitalista, todos, los demás [...] se han aplicado a formaciones económicas determinadas históricamente y haciendo de ellas el objeto específico de su estudio [...] el modo de producción capitalista es dominante solo que en una combinación distinta de modos de producción, lo que explica las tradiciones y problemas culturales también diferentes. (Fernández, 1980: 82)

## **Bibliografía.**

ECHEVERRÍ, Mónica (1993): *Antihistoria de un luchador (Clotario Blest 1823-1990)*: Santiago: LOM.

FERNANDEZ, Osvaldo (1984): *Mariátegui el Amauta*. Revista Araucaria N° 12.

JARA, Gonzalo (2015): *Revitalizar la revolución: Moral de productores y lucha por el socialismo en José Carlos Mariátegui*. En: FERNANDEZ, Osvaldo, GUTIERREZ, Patricio, JARA, Gonzalo, BUDROVICH, Jorge (edit) (2015): *Defensa del Marxismo. Edición Comentada*. Valparaíso: Ediciones CEPIB-Universidad de Valparaíso.

MAZZEO, Miguel (2017): *José Carlos Mariátegui y el socialismo de nuestra América*. Santiago: Quimantú y tiempos robados editoras.





**DURAND, GILBERT. *L'IMAGINAIRE*, HATIER, 1994 [TR. AL CASTELLANO DE CARMEN VALENCIA, *LO IMAGINARIO* EDICIONES DEL BRONCE, BARCELONA, 2000]**

Braulio Rojas Castro<sup>1</sup>

En este libro, Gilbert Durand, antropólogo francés con una fuerte formación filosófica, quien ha sido uno de los investigadores más importantes que se han dedicado a revalorizar la función imaginaria de la psiquis humana, y que tiene el mérito de “haber descubierto, identificado, nombrado y descrito este objeto que es lo imaginario” (Durand, 2000: 9), nos entrega en 165 páginas, un condensado estado del arte sobre lo que ha significado el estudio de los imaginarios en las Ciencias.

Parte exponiendo como «lo imaginario» ha sido un elemento paradójico en el desarrollo del saber occidental. Todo parte desde una «iconoclasia» que se ha plasmado en contra del «politeísmo» de imágenes de un saber que ha pretendido instaurar una única Verdad. Esta pretensión de verdad ha depreciado sistemáticamente la producción de imágenes, desconfiando de ellas, y en caso extremo, destruyéndolas.

Esto, según Durand, a sido así desde la prohibición de las religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo, islamismo), lo que se replica en la dialéctica socrático-platónica, la escolástica medieval, el método físico y filosófico impuesto por Galileo y Descartes, seguido del empirismo factual que intenta delimitar los hechos y fenómenos dados a la percepción, alcanzando las limitaciones de la Razón Pura de Kant, llegando al positivismo de Comte. Cientificismo e historicismo, en suma, serían las filosofías que devalúan lo imaginario hasta hoy.

---

<sup>1</sup> Braulio Rojas Castro: Investigador postdoctoral Centro de Estudios Avanzados, Universidad de Playa Ancha (CEA-UPLA); Investigador colaborador del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano, Universidad de Valparaíso (CEPIB-UV).

Sin embargo, en paralelo, y por debajo de esta epistemología dominante y hegemónica, se ha venido desarrollando lo que Durand llama una «iconodulía», como una resistencia y una persistencia de lo imaginario. El *sermo mythicus*, o narración mítica, que no ha dejado de funcionar subyacente al *logos* y la *ratio*, se revitaliza a partir de la figura un Juan Damasceno (siglo VII d. J.C.) mediante las representaciones de Cristo y la iconodulía gótica promovida por la fraternidad de san Francisco de Asís (1226), la que se alimenta por la mentalidad de la cultura celta. Otros momentos de interés que el autor destaca tienen que ver con el humanismo del *Quattrocento* y la Reforma de Lutero y Calvino.

Cabe destacar este punto una inflexión que hace Durand en relación con la iconoclasia de la Reforma. Si bien es cierto, hay en ella una fuerte impugnación de las imágenes, la que se plasma en la destrucción de estatuas y cuadros que representan imágenes sagradas, al mismo tiempo hay un desarrollo potente de un culto a la música —el mismo Lutero era músico, destaca Durand—, una exégesis musical como un formato transportador de imágenes, que se plasma en las obras de un Juan Sebastián Bach, por ejemplo. Frente a esto, la Contrarreforma promueve una iconodulía, como iconología, sustentada en las representaciones de la Sagrada Familia, fenómeno que se conoce en la historia del arte como «barroco». En este mismo sentido destaca todo el trabajo, paradójico también, que hace el Islam, en su literatura, para salir de la iconoclasia radical que lo instituye.

Será en el siglo de las luces, momento de reaparición de la iconoclasia, con movimientos como el *Sturm und Drang* y posteriormente el Romanticismo, los hitos que marcan la persistencia de estos iconódulos en la cultura Occidental, entendidos como los focos o centros de utilización de lo imaginario con un valor epistemológico autónomo e independiente de la cultura alfabética dominante.

El análisis de Durand llega hasta nuestra actualidad. Pero las cosas toman un sesgo inesperado, pues nosotros estaríamos en el momento de la «explosión video», lo que se constituye en un efecto perverso de esta iconodulía. Aquí el análisis del autor se torna conservador, pues cae en la impugnación de la proliferación de imágenes de la cultura mediática, lo que tiene directa relación, para él, con el desarrollo de las técnicas de reproducción de imágenes.

En la segunda parte del libro se hace una suerte de recorrido por lo que él llama las «ciencias de lo imaginario». Parte esta con la «psicología de las profundidades», denominación bajo la cual hace referencia a los trabajos de Freud, con su descubrimiento de lo inconsciente, pero de quien rechaza su «pansexualismo» y la exaltación de la libido. De ahí que rescate a Carl-Gustav Jung, de quien destaca el haber pluralizado la libido, estableciendo una relación entre la manifestación de los síntomas de cura de los enfermos psiquiátricos y los *mandalas* tibetanos. Menciona también la importancia de ciertos métodos experimentales, que desarrollan test, como el de Hermann Roscharch, que opera mediante manchas no figurativas que permite una clasificación de los pacientes. A partir de estos métodos encuentra Durand una confirmación empírica de las «estructuras» de lo imaginario que él ha logrado delimitar en sus investigaciones.

Seguido de estas referencias a las ciencias de la psiquis, hace referencia a las investigaciones anatómo-fisiológicas, que respaldarían las conclusiones de sus investigaciones y las de sus discípulos y seguidores. Señala que en los estudios sobre el cerebro humano se ha logrado identificar una zona llamada «cerebro prefrontal» o «tercer cerebro», que se superpondría al paleo-encéfalo (centro de la agresividad) y al meso-encéfalo (centro de la emotividad mamífera), y que permitiría las relaciones simbólicas, prácticamente sin límites, del *Homo sapiens*. Aquí cabe citar en extenso una afirmación del propio Durand:

Todo pensamiento humano es *re*-presentación, es decir que pasa por articulaciones simbólicas. Contrariamente a lo que ha avanzado un psiquiatra, durante cierto tiempo de moda, no hay solución de continuidad en el hombre entre lo «imaginario» y lo «simbólico». Lo imaginario es así, de manera certera, ese conector obligado por el cual se constituye toda representación humana. (Durant, 2000: 60)

Para dar más peso a sus afirmaciones, hace referencia a la etología, y las investigaciones con especies de animales, que darían estatus científico al surgimiento paulatino de las articulaciones simbólicas en el desarrollo cerebral. Desarrollo que tendría su cúspide en el desarrollo del «tercer cerebro».

Estas referencias a la etología le permiten pasar a lo que él denomina «sociologías de lo salvaje y de lo ordinario», a partir de las cuales recusa, en un mismo gesto tanto el positivismo de un Comte como al historicismo de un Marx, para quienes lo imaginario y sus obras estarían situados en los márgenes de la civilización, en un primitivismo teológico, o en la insignificancia superestructural. Ambos pensamientos estarían subsumidos por el mito del progreso individual, cuyo modelo, afirma Durand, fue dado por el abad Joachim de Fiore en el siglo XII. Entonces, estas sociologías de lo salvaje, las que saldrían del eurocentrismo —y así, lograr desbordar su «plácida cuna parisina»—, se abrirían a la experiencia de otras culturas, como una manera de sustentar la formulación de un *Homo symbolicus*, como categoría sociológica que enriquezca el conocimiento de la función imaginaria. Es relevante la referencia que hace Durand a Lévi-Strauss, y su libro *El pensamiento salvaje*, como un autor relevante de esta línea de investigación.

De ahí hace mención nuestro autor en cuestión a los estudios de la «mitocrítica» y del «mitoanálisis», como disciplinas que hacen uso de lo imaginario, y lo revalorizan en su función epistemológica, destacándose las referencias a Gaston Bachelard, maestro formador

de Durand. Aquí aparecen algunos de los conceptos más importantes y operacionalmente más ricos en la teoría de Durand: el de «cuenca semántica» y el de «constelaciones imaginarias».

Con el primero, Durand logra determinar los diversos decursos que han tenido las investigaciones sobre el imaginario, y los trabajos que se han hecho, en diferentes disciplinas y ciencias, en torno y desde lo imaginario. Esta idea de la cuenca, con su referencia «potamológica», permite trabajar estas investigaciones como unos flujos que van dejando huellas, que a pesar de desaparecer, dejan un surco, como los surcos de un río, que aunque se hunda en la tierra, se hace visible.. Estos surcos serían las cuencas en donde se depositan los materiales mediante los cuales se desarrolla la función imaginaria del ser humano.

El segundo, le permite superar la dualidad sujeto/objeto, toda vez que la conformación de una constelación va a depender de la posición que el observador tengo con respecto a su objeto —en este caso, dependería de cual hemisferio alguien se sitúe—, además de involucrar la facultad imaginativa del observador, para ordenar el conjunto de puntos o elementos que observa. Además, desde esta perspectiva, la constelación no tendría una existencia ontológica concreta, pero tampoco sería una mera ficción. Su rango de realidad siempre es ambiguo pero persistente.

Termina el texto de Durand con un capítulo en donde replantea algunos de los conceptos metodológicos que han dirigido sus investigaciones, destacando el carácter a-lógico de lo imaginario, pero que, sin embargo respondería a una pluralidad sistémica que viene a fisurar la homogeneidad de la razón moderna. Conceptos como los de «esquematismo verbal», «trayecto antropológico», junto al de «cuenca de recepción», dan cuenta de la rigurosidad y seriedad de las investigaciones de Durand, y de la riqueza metodológica que este aporta a las Ciencias Sociales.

Sin embargo, al terminar la lectura del libro, queda la sensación que algunas de las referencias teóricas de Durand llevan a plantear una sospecha de conservadurismo teórico, toda vez que hay implícito en él una suerte de búsqueda de un «imaginal» arcaico y arcaizante, que permita resguardar una cierta pureza de la psiquis humana. Esto se puede ver en el rechazo que hay de los desarrollos de las tecnologías de difusión de imágenes, además de un misticismo subyacente a lo teórico.

Pero sin duda que es un autor que permite una apertura a las miradas cualitativas en la investigación social, y nos otorga la posibilidad de pensar de otra manera al ser humano y a sus creaciones.







El CEPIB-UV ha querido contribuir en la reflexión sobre la filosofía en general y el pensamiento que se desarrolla en Latinoamérica desde distintas disciplinas. De esta manera, deseamos colocar en el tapete de discusión a los pensadores propios de América Latina, así como de otros que han tratado este continente como problemática filosófica, social, económica y cultural. En vista a dichas problemáticas, los integrantes de este centro se reconocen como sujetos políticos. Esto quiere decir, que poseen un discurso frente a las situaciones estudiadas, centrándonos en el pensamiento crítico, pues se reconoce la importancia de tomar posición, tanto con nuestra realidad nacional como continental, colaborando con el crecimiento y la discusión del pensamiento latinoamericano.



ISBN: 978-956-214-197-0



9 789562 1141970